Revue Internationale d'Ethnologie
et de Linguistique

ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

•• Rivista Internazionale ••
d'Etnologia e di Linguistica

•• Revista Internacional ••
de Etnología y de Lingüística

International Review of Ethnology and Linguistics.

Internationale Zeitschrift für
Völker- und Sprachenkunde.

Fundator P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Band / Tom. XXII ⚜ 1927.

Mit 19 Tafeln
45 Textillustrationen
6 Karten

Avec 19 planches
45 gravures de texte
6 cartes

Herausgegeben
Unter Mitarbeit zahlreicher Missionäre von P. W. KOPPERS, S. V. D.
Redaktionsmitglieder:
PP. DAM. KREICHGAUER, P. SCHEBESTA, M. SCHULIEN, G. HÖLTKER, S. V. D.
Eigentum und Verlag:
„Anthropos"-Administration: St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.
Druck der Mechitharisten-Buchdruckerei in Wien, VII. Mechitharistengasse 4.

INDEX.

Index Auctorum.

	Pag.
Alvarez José, Father, O. P.: The Aboriginal Inhabitants of Formosa (Karte)	248—258
Bayer Wilhelm, Dr.: Die Religion der ältesten ägyptischen Inschriften 404—429,	889—910
Breitkopf E. P., S. V. D.: Beiträge zur Ethnographie der Kpando-Leute (Togo)	477—506
Césard P.: Comment les Bahaya interprètent leur origines (ill.) (Karte)	440—465
Datta Bhupendranath M. A., Ph. D.: Das indische Kastensystem	142—159
Degeorge J. B.: Proverbes, maximes et sentences Tays	911—932
Doutreligne Denis, P.: Contributions à l'étude des Populations Dioy du Lang Long (Prov. Kouy Tcheou méridional, Chine) (ill.)	550—570
Dubois H. M., R. P., S. J.: Les Origines des Malgaches	80—124
Dubois H. M., R. P., S. J.: Le Sambatra ou la circoncision chez les Antambahoaka. Tribu de la côte Est de Madagascar (Mananjary) (ill.)	747—764
Duisburg Adolf v., Dr.: Zur Geschichte der Sultanate Bornu und Wandala (Mandara)	187—196
Gusinde Martin, P., und *Lebzelter Viktor, Dr.:* Kraniologische Beobachtungen an feuerländischen und australischen Schädeln (ill.)	259—285
James E. O., Dr., F. S. A.: The idea of God in Early Religions	793—802
Kirschbaum Fr. P., S. V. D.: Ein neuentdeckter Zwergstamm auf NeuGuinea (ill.) (Karte)	202—215
König Herbert, Dr.: Das Recht der Polarvölker	689—746
Koppelmann, Dr.: Die Sprache als Symptom der Kulturstufe	125—141
Koppers W. P., S. V. D.: Die fünf Dialekte in der Sprache der Yamana auf Feuerland	466—476
Krämer Augustin, Prof. Dr.: Tombaresisches, Altes, Neues	803—810
Kreichgauer Dam. P.: Anschluß der Maya-Chronologie an die julianische	1—15
Lebzelter V., Dr.: Eine Expedition zur umfassenden Erforschung der Buschmänner in Südafrika (ill.)	244—247, 571—575
Mötefindt Hugo, Dr.: Studien über Geschichte und Verbreitung der Barttracht (ill.)	828—864
Mostaert Antoine: Le Dialecte des Mongols Urdus (Sud)	160—186
Müller Reinhold F. G.: Die Krankheits- und Heilgottheiten des Lamaismus (ill.)	956—991
Pauer Paul Silecio: La Poblacion Indigena de Yalalag, Oaxaca (ill.) (Karte)	45—65
Pédron M. Rév. P., C. S. Sp.: L'enfant *gbaya* (Afrique française Centrale)	351—356
Peekel Gerh. P., M. S. C.: Die Ahnenbilder von Nord-Neumecklenburg (ill.)	16—44
Preuß K. Th., Prof. Dr.: Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern usw. 66—79,	357—386
Rivet P. et *Tastevin C.:* Les dialectes Pano du haut Juruá et du haut Purús	811—827
Sandschejew Garma: Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten	576—613, 933—955
Schumacher P. P.: Expedition des P. P. Schumacher zu den zentralafrikanischen Kivu-Pygmäen (ill.)	530—549

Pag.

Schwientek Josef P., S. V. D.: Shin-butsu-dô-tai: Der Synkretismus von Shintô und Buddhismus in Japan ..... 430—439
Speck Frank G.: Family Hunting Territories of the Lake St. Jon Montagnais and Neighbouring Bands (ill.) (Karte) ..... 387—403
Staal J., Rev. Father: A Heathen Dusun Prayer ..... 196—201
Vanoverbergh Morice, C. I. C. M.: Iloko Games ..... 216—243
Verbrugge R., Rév. P. Dr.: La vie économique au Pays de San-Tao-Ho (ill.) ..... 507—529, 865—888
Winthuis J. P., M. S. C.: Heiratsgebräuche bei den Gunantuna auf Neupommern (New Britain) ..... 765—792

Index Rerum.

Generalia et Europa.

Pag.

Koppelmann, Prof. Dr.: Die Sprache als Symptom der Kulturstufe ..... 125—141
König Herbert, Dr.: Das Recht der Polarvölker ..... 689—746
James E. O., Dr., F. S. A.: The idea of God in Early Religions ..... 793—802
Mötefindt Hugo, Dr.: Studien über Geschichte und Verbreitung der Barttracht (ill.) ..... 828—864

Asia.

Datta, Bhupendranath M. A., Ph. D.: Das indische Kastensystem ..... 142—159
Mostaert Antoine: Le Dialecte des Mongols Urdus (Sud) ..... 160—186
Schwientek J. P., S. V. D.: Shin-butsu-dô-tai: Der Synkretismus von Shintô und Buddhismus in Japan ..... 430—439
Verbrugge R. P., Dr.: La vie économique au Pays de San-Tao-Ho (ill.) 507—529 865—888
Doutreligne D. P.: Contributions à l'étude des Populations Dioy du Lang Long (Prov. Kouy Tcheou meridional, Chine) (ill.) ..... 550—570
Sandschejew G.: Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten ..... 576—613, 933—955
Degeorge J. B.: Proverbes, maximes et sentences Tays ..... 911—932
Müller Reinhold F. G.: Die Krankheits- und Heilgottheiten des Lamaismus (ill.) 956—991

Africa.

Dubois M. H. R. P., S. J.: Les Origines des Malgaches ..... 80—124
Duisburg, Dr. A. v.: Zur Geschichte der Sultanate Bornu und Wándala (Mándara) ..... 187—196
Lebzelter V., Dr.: Eine Expedition zur umfassenden Erforschung der Buschmänner in Südafrika (ill.) ..... 244—246, 571—575
Pédron M. R. P., C. S. Sp.: L'enfant *gbaya* (Afrique française Centrale).... 351—356
Bayer W., Dr.: Die Religion der ältesten ägyptischen Inschriften 404—429, 889—910
Césard P.: Comment les Bahaya interprètent leurs origines (ill.) ..... 440—465
Breitkopf E. P., S. V. D.: Beiträge zur Ethnographie der Kpando-Leute (Togo) 477—506
Schumacher P. P.: Expedition des P. P. Schumacher zu den zentralafrikanischen Kivu-Pygmäen (ill.) ..... 530—549
Dubois P. H., S. J.: Le Sambatra ou la circoncision chez les Antambahoaka. Tribu de la côte Est de Madagascar (Mananjary) (ill.) ..... 747—764

America.

Kreichgauer Dam. P., S. V. D.: Anschluß der Maya-Chronologie an die julianische ..... 1—15
Pauer P. S.: La Poblacion Indigena de Yalalag, Oaxaca (ill.) (Karte) ..... 45—65

Pag.

Preuß K. Th., Prof.: Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien ..... 66—79, 357—386
Gusinde M. P. und *Lebzelter V., Dr.:* Kraniologische Beobachtungen an feuerländischen und australischen Schädeln (ill.) ..... 259—285
Speck F. G.: Family Hunting Territories of the Lake St. John Montagnais and Neighbouring Bands (ill.) (Karte) ..... 387—403
Koppers W. P., S. V. D.: Die fünf Dialekte in der Sprache der Yamana auf Feuerland ..... 466—476
Rivet P. et *Tastevin C.:* Les dialectes Pano du haut Juruá et du haut Purús 811—827

Oceania.

Peekel G. P., M. S. C.: Die Ahnenbilder von Nord-Neu-Mecklenburg (ill.) .... 16—44
Staal J. R. F.: A Heathen Dusun Prayer ..... 197—201
Kirschbaum Fr. P., S. V. D.: Ein neuentdeckter Zwergstamm auf Neu-Guinea (ill.) (Karte) ..... 202—215
Vanoverbergh M., C. I. C. M.: Iloko Games ..... 216—243
Alvarez M. J. F., O. P.: The Aboriginal Inhabitants of Formosa (map) .... 248—258
Winthuis P. J., M. S. C.: Heiratsgebräuche bei den Gunantuna auf Neu-Pommern (New Britain) ..... 765—792
Krämer Augustin, Prof. Dr.: Tombaresisches, Altes und Neues ..... 803—810

Analecta et Additamenta.

Monotheismus der Yamana auf Feuerland, festgestellt im Jahre 1830 *(Koppers)* .. 286
Treatment of barrennes and venereal diseases amongst the Zulus *(Bayer* und *Lebzelter)* 287
Die Expedition P. P. Schumacher's zu den Kivu-Pygmäen in Ruanda, Ostafrika *(P. P. Schumacher)* 289
Fr. Krause's „Strukturlehre" als Teil der kulturhistorischen Methode *(Koppers)* 614
Imana-Glaube in Ruanda, Ostafrika *(P. P. Schumacher)* 617
Prof. Dr. A. W. Nieuwenhuis: Das höchste Wesen im Heidentum *(Schebesta)* 619
Initiation of a girl in the Acenga Tribe Katondwe Mission, Luengwa District, Northern Rhodesia (ill.) *(Drourega)* 620
Die Lage der Eingebornen Südafrikas in sozialer und politischer Beziehung *(Schebesta)* 621
Mr. L. S. B. Leakey: The Study of African Bows and Arrows *(Koppers)* 622
Die kulturhistorische Stellung der Kleinstämme auf den Neuen Hebriden *(Friedrich Flor)* 992
Wo saßen die Cupaco-Indianer? *(Rudolf Schuller)* 997
„Zeugen", „Wissen" und „Knie" im Semitischen und Indogermanischen *(Stieglecker)* 1000

Index Miscellaneorum.

Europa und Allgemeines.	Pag.	Europe et Généralités.	Pag.
L. Ziehen: Der Mysterienkult von Andania	291	L. Ziehen: Le culte à Andania....	291
H. Breuil: Steinwerkzeuge aus Siebenbürgen	292	H. Breuil: Des instruments en pierre provenant de la Transsylvanie	292
H. Breuil: Die älteste Gruppierung von Menschenfiguren im Aurignacien	292	H. Breuil: La description du plus ancien groupement de figures humaines dans l'aurignacien..	292
R. Verbrugge: „Instructions d'anthropologie pratique"	292	R. Verbrugge: «Instructions d'anthropologie pratique»	292

	Pag.
K. Lehmann-Hartleben: Athena als Geburtsgöttin	292
H. Goldschmidt: Das Ertränken im Faß	292
H. Eheloff, A. Lesky: Rituelle Scheinkämpfe	293
G. Poisson, Boule: Die spezifischen Religionen der drei europäischen Rassen	293
Westrup: Brautkauf, Brautraub	294
H. Breuil: Die Anfänge der Kunst	294
Dr. L. Franz: „Ist das Rentier das älteste Wirtschaftstier?“	295
H. Trimborn: Grundsätzliches zur Methode der historischen Rechtsforschung	295
F. Kern: Die Weltanschauung der eiszeitlichen Europäer	296
Dr. Ankermann: Die Entwicklung der Ethnologie seit Adolf Bastian	296
C. D. Forde: Die Dichte der megalithischen Siedlungen in Westeuropa	296
C. Schuchhardt: Die Etrusker	297
J. Schapera: Some stylistic Affinities of Bushman Art	625
F. Kern: Kulturenfolge	625
Dr. A. Caspary: Eine biologische Theorie des Totemismus	626
H. S. Harrison: Analysis and Factors of Invention	626
E. Erkes: Mythenparallelen	626
N. Fettich: Das Kunstgewerbe der Avarenzeit in Ungarn	627
Die Wurzeln der iberischen Kunst sind autochthon	627
J. L. Seifert: Die slawische Friedfertigkeit	627
E. S. Thomas: Die Felszeichnungen in den südspanischen Höhlen	627
R. H. Lowie: Theoretische Ethnologie in Amerika	628
Th. Rühl: Das Verhältnis der Musik verschiedener Völker zur heutigen europäischen	1004
E. M. v. Hornbostel: Die Entstehung des Jodelns	1005

	Pag.
K. Lehmann-Hartleben: La déesse Athena	292
H. Goldschmidt: Noyer une victime dans un tonneau	292
H. Eheloff, A. Lesky: Combats rituels simulés	293
G. Poisson, Boule: Les religions spécifiques des trois races européennes	293
Westrup: L'achat et le rapt de la future	294
H. Breuil: Les origines de l'art	294
Dr. L. Franz: «Est-ce que le renne est le plus ancien animal domestique»	295
H. Trimborn: Considérations sur les principes de la méthode des recherches sur l'histoire du droit	295
F. Kern: Le système philosophique des Européens de l'époque glaciale	296
Dr. Ankermann: L'évolution de l'ethnologie depuis Adolphe Bastian	296
C. D. Forde: La densité des colonies mégalithiques dans l'Ouest de l'Europe	296
C. Schuchhardt: Les Etrusques	297
J. Schapera: Some stylistic Affinities of Bushman Art	625
F. Kern: La succession des civilisations	625
Dr. A. Caspary: Une théorie biologique du totémisme	626
H. S. Harrison: Analysis and Factors of Invention	626
E. Erkes: Parallèles de mythes	626
N. Fettich: Les arts industriels de l'époque des Avares en Hongrie	627
Les racines de l'art ibérique sont autochthones	627
J. L. Seifert: L'humeur pacifique des Slaves	627
E. S. Thomas: Les dessins sur rocher dans les cavernes du Sud de l'Espagne	627
R. H. Lowie: La théorie de l'ethnologie en Amérique	628
Th. Rühl: Rapports qui existent entre la musique de certains peuples et la musique européenne de nos jours	1004
E. M. v. Hornbostel: L'origine de la façon de chanter qu'on appelle iouler	1005

Pag.

C. Gaillard, J. Pissot und C. Cote: Der Kinderschädel vom Ufer des Ain 1005
K. G. Lindblom: Die technische Erfindung der Stelzen 1006
A. Krämer: Tätowieren, Tatauieren, Tatuieren und die Wasserflasche 1006
Fabio Frassetto: Die Überreste der Piltdown-Menschen 1006
H. Kühn: Beziehungen und Beeinflussungen der Kunstgruppen im Paläolithikum 1007
G. Tucker und Leslie H. Gilbert: Primitive Promiskuität und Gruppenehe 1007
P. Descamps: Les causes de l'exogamie et de l'endogamie 1008
Dr. L. Franz: Leichenspiele 1008
A. L. Kroeber: Arrow Release Distributions 1009
T. Kowalski: Osmanisch-türkische Volkslieder aus Mazedonien .. 1009

Pag

C. Gaillard, J. Pissot et C. Cote: Le crâne enfantin des bords de l'Ain 1005
K. G. Lindblom: Invention technique des échasses 1006
A. Krämer: Tatovage, tatauage, tatouage et la carafe d'eau 1006
Fabio Frassetto: Les restes des hommes de Piltdown 1006
H. Kühn: Relations et influences des groupements d'art dans le Paléolithique 1007
G. Tucker et Leslie H. Gilbert: Promiscuité primitive et mariage par groupes 1007
P. Descamps: Les causes de l'exogamie et de l'endogamie 1008
Dr. L. Franz: Jeus funèbres 1008
A. L. Kroeber: Arrow Release Distributions 1009
T. Kowalski: Chansons populaires Ottomanes-turques de la Macédonie 1009

Asien.

Dr. L. Franz: Frauenidole des prähistorischen vorderasiat. Kulturkreises 297
Dr. J. H. Hutton: Steingebrauch in Naga Hills 298
E. Blochet: Deux résidents mongols en Chine 298
J. P. Mills: Drei besondere Seiten der Naga-Kultur 298
D. Buxton: Anthopologische Messungen an Mongolen 298
J. Scheftelowitz: Indische Kultureinflüsse 298
A. M. Pozdnejev: Dhyana und Samadhi 299
B. Schindler: Wissenschaftlicher Nachlaß August Conrady's .. 299
P. Schebesta: The jungle tribes of the Malay peninsula 299
F. J. Richards: Muschelornamente von Gräberfunden aus der Eisenzeit 299
E. Patte: Neolithischer Schädel von Minh Cam (Annam) 300
J. Przyluski: Längst verschwundene Kulturen in Vorderindien 300

Asie.

Dr. L. Franz: Idoles féminines du cycle culturel préhistorique de l'Asie antérieure 297
Dr. J. H. Hutton: L'usage de la pierre à Naga-Hills 298
E. Blochet: Deux résidents mongols en Chine 298
J. P. Mills: Trois côtés particuliers de la culture des Nagas 298
D. Buxton: Mesurages anthropologiques sur les Mongols 298
J. Scheftelowitz: Influences culturelles des Indes 298
A. M. Pozdnejev: Dhyana et Samadhi 299
B. Schindler: Succession scientifique d'Auguste Conrady 299
P. Schebesta: The jungle tribes of the Malay peninsula 299
F. J. Richards: Dessins conchiformes sur des objets trouvés dans des tombes datant de l'époque de fer 299
E. Patte: Crâne néolithique de Minh Cam (Annam) 300
J. Przyluski: Cultures d'un passé lointain dans le Penjab 300

	Pag.
S. Nicholson: Social Organization of the Malas	301
O. Franke: Prähistorische Funde in Nordchina	628
E. V. Zenker: Gemeinsame Abstammung der japanischen, koranischen, der Liu-Kiu- und Ainu-Sprachen	629
Dr. Käthe Franke: Nichirens Charakter	629
E. Mackay: Sumer-Palast in Kish	629
P. Kretschmer: Varuma und die Urgeschichte der Inder	1009
C. W. Bishop: The Historical Geography of Early Japan	1010
F. G. Müller: Die Heilgötter der Lamaismus	1010
P. P. Schebesta: The Negritos of the Malay Peninsula	1011
E. v. Eickstedt: The races and types of the Western and Central Himalaya	1011
P. Rivet: Alte Wanderungen des Menschen im Osten	1011

	Pag.
S. Nicholson: Social Organization of the Malas	301
O. Franke: Les trouvailles préhistoriques du Nord de la Chine	628
E. V. Zenker: L'origine commune des langues du Japon, de la Corrée, de l'archipel de Liou-Kiou et de celles des Aïnous	629
Dr. Käthe Franke: Le caractère de Nichiren	629
E. Mackay: Palais des Sumeriens a Kish	629
P. Kretschmer: L'histoire primitive des Indiens	1009
C. W. Bishop: The Historical Geography of Early Japan	1010
F. G. Müller: Les dieux guérisseurs du lamaïsme	1010
P. P. Schebesta: The Negritos of the Malay Peninsula	1011
E. v. Eickstedt: The races and types of the Western and Central Himalaya	1011
P. Rivet: Peregrination de l'homme oriental	1011

Afrika.

Afrique.

J. E. T. Philipps: Die Religion der Azande	301
Fr. Johnson: Die Valenge und Vachopi	301
J Schapera: Pfeilgifte der Buschmänner	302
A. Goichon, P. Azais: Die Galla monotheistisch	302
Ch. Dundas: Zeitrechnung der Wachagga	302
C. G. Seligman, B. Z. Seligman: The social organization of the Lotuko	303
G. Beyer: Die Mannbarkeitsschule in Südafrika	303
C. C. Luck: Die Masai ursprünglich Semiten	303
A. Breuil: Felszeichnungen aus dem Innern der Sahara	304
P. Borchardt: Atlantisproblem	629
A. Goodwin: Frühere und spätere Steinzeit Südafrikas	629
Dr. R. Prietze: Denk- und Lebensweise des Haussa	630

J. E. T. Philipps: La religion des Azandes	301
Fr. Johnson: Les Valenga et Vachopi	301
J. Schapera: Les poisons pour flèches chez les Boschimans	302
A. Goichon, P. Azais: Les Gallas monothéistes	302
Ch. Dundas: La mésure du Temps chez les Wachaggas	302
C. G. Seligman, B. Z. Seligman: The social organization of the Lotuko	303
G. Beyer: L'école de puberté dans le Sud de l'Afrique	303
C. C. Luck: Les Masais étaient originairement des sémites	303
A. Breuil: Dessins rupestres provenant de l'intérieur du Sahara	304
P. Borchardt: Le problème de l'Atlantide	629
A. Goodwin: Époque de la pierre antérieure et postérieure	629
Dr. R. Prietze: Les idées et les habitudes des Haussa	630

	Pag.
M. Heepe: Das Nzwani, eine Bantu-Sprache von der Comoreninsel Johanna	630
W. Planert: Die Schnalzsprachen	630
J. Schapera: The Tribal Divisions of the Bushmen	630
Rev. D. S. Oyler: Shilluk Notes	631
H. Baumann: Vaterrecht und Mutterrecht in Afrika	631
Walter Till: Zusammenhänge zwischen den ägyptischen und semitischen Personalpronomina	1012
P. Schebesta: Zur Ethnographie der Asena am unteren Sambesi	1012
P. Borchardt: Atlantis	1012
Dorothea Bleek: Buschmänner von Angola	1012

	Pag.
M. Heepe: Le Nzwani, langue bantoue de l'île Johanna	630
W. Planert: Les langues claquantes	630
J. Schapera: The Tribal Divisions of the Bushmen	630
Rev. D. S. Oyler: Shilluk Notes	631
H. Baumann: Le patriarcat et le matriarcat en Afrique	631
Walter Till: Rapports entre les pronoms personnels en égyptien et en sémitique	1012
P. Schebesta: L'Ethnographie des Asenas sur les bords du Zambèse inférieur	1012
P. Borchardt: L'Atlantide	1012
Dorothee Bleek: Boschimans d'Angola	1012

Amerika.

W. Staub: Zerfall der Teotihuacan-Kultur	304
G. Montell: Archäologische Sammlung von Claus Boyem aus dem Rio Loa Valley	304
A. L. Kroeber: Uhle-Sammlung der Töpfereierzeugnisse aus Chancay	304
E. M. Loeb: Drei Schöpfungsmythen der Pomo-Indianer	304
E. M. Loeb: Die Kultur der Pomo	305
S. Larsen: Vorkolumbische Entdekkung des arkt. Nordamerika	305
Erna Günther: Opferung des ersten Lachses	305
A. L. Kroeber: Uhle-Kulturfolgen	305
J. E. Teeple: Errechnung der ersten Finsternis nach der Dresdner Maya-Handschrift	306
C. Tastevin: Die Indianer des oberen Taroaca	306
Friderici: Die Heimat der Kokospalme	306
Th. Danzel: Codex Hammaburgensis	307
P. S. Pauer: Schädel der vorspanischen Bevölkerung im Tal von Mexiko	307
M. Gusinde: Männerzeremonien auf Feuerland	307

Amérique.

W. Staub: La décadence de la civilisation de Teotihuacan	304
G. Montell: Collection archeologique de Claus Boyem du Rio Loa Valley	304
A. L. Kroeber: La Collection Uhle de produits céramiques de Chancay	304
E. M. Loeb: Trois mythes relatifs à la création chez les indiens Pomos	304
E. M. Loeb: La culture des Pomos	304
S. Larsen: L'Amérique du Nord arctique a été découverte avant le temps de Christophe Colomb	305
Erna Günther: L'offrande du premier saumon	305
A. L. Kroeber: Les couches culturelles de Uhle	305
J. E. Teeple: La première éclipse d'après le manuscript Maya de Dresde	306
C. Tastevin: Les Indiens du Taroaca supérieur	306
Friderici: Le pays d'origine du cocotier	306
Th. Danzel: Codex Hammaburgensis	307
P. S. Pauer: Des Crânes de la population préhispanique dans la vallée de Mexico	307
M. Gusinde: Les cérémonies pour hommes à la Terre de Feu	307

	Pag.
J. de J. Nunez y Dominguez: Biographie des Marqués de la Casa Fuerte	308
M. Rivet: Verwandtschaft des Melanesischen mit der Hoka-Sprachgruppe	308
H. Trimborn: Familien- und Erbrecht im präkolumbianischen Peru	631
Fr. Röck: Altmexikanische Kalender	632
H. W. Krieger: Materielle Kultur der Bevölkerung im südöstlichen Panama	632
A. L. Kroeber: Trujillo und Umgebung	633
P. Gusinde, S. V. D.: Wertung und Entwicklung des Kindes bei den Feuerländern	1013

Ozeanien.

A. R. Radcliffe-Brown: Mythe der Regenbogenschlange	309
M. Terry: Eine chirurgische Operation bei den Boonarra	309
A. R. Radcliffe-Brown: Plätze für die Abhaltung totemistischer Riten in Australien	309
H. Breuil: Vorgeschichtliche Steinwerkzeuge aus Südaustralien	309
Clements, Schenck, Brown: A new objective method for showing special relationships	310

	Pag.
J. de J. Nunez y Dominguez: La biographie du Marqués de la Casa Fuerte	308
M. Rivet: La parenté du Mélanésien avec les langues Hoka	308
H. Trimborn: Droit familial et successoral dans le Pérou précolombien	631
Fr. Röck: Vieux almanachs mexicains	632
H. W. Krieger: La culture matérielle de la population du Sud-Est du Panama	632
A. L. Kroeber: Trujillo et ses environs	633
P. Gusinde, S. V. D.: Apprécation et éducation de l'enfant chez les Fuégiens	1013

Océanie.

A. R. Radcliffe-Brown: Mythe du serpent arc-en-ciel	309
M. Terry: Une opération chirurgique chez les Boonarras	309
A. R. Radcliffe-Brown: Endroits pour la célébration de rites totémiques en Australie	309
H. Breuil: Des instruments préhistoriques en pierre provenant du Sud de l'Australie	309
Clements, Schenck, Brown: A new objective method for showing special relationships	310

Index bibliographicus.

	Pag.
Anderson Johann Gunnar: Der Drache und die fremden Teufel *(Theodor Bröring)*	1044
Armbruster Ludwig: Der Bienenstand als völkerkundliches Denkmal *(P. D. Kreichgauer)*	673
Arsenjew Wladimir K.: Russen und Chinesen in Ostsibirien *(P. Theodore Bröring)*	332
Autour du problème de l'adaption *(P. J. Thauren)*	655
Bachofen Johann Jakob: Urreligion und antike Symbole *(P. W. Koppers)*	330
Bayer Josef: Der Mensch im Eiszeitalter *(P. D. Kreichgauer)*	673
Beth K.: Religion und Magie *(P. W. Koppers)*	1014
Blattner Karl: Der kleine Toussaint-Langenscheidt *(Theodor Bröring)*	1044
Boll Franz: Sternglaube und Sterndeutung *(P. D. Kreichgauer)*	671
Bollig Laurentius, P., O. M. Cap.: Die Bewohner der Truk-Inseln *(Univ.-Prof. Dr. A. Krämer)*	1040
Bossert H. Th.: Volkskunst in Europa *(P. D. Kreichgauer)*	336
Cabeça de Vaca: Schiffbrüche *(P. Georg Höltker)*	321
Cordier Henri: Les Merveilles de l'Asie *(P. Théodore Bröring)*	328
Cremer Jean, Dr.: Matériaux d'Ethnographie et de Linguistique Soudanaises *(Dr. W. Czermak)*	1027

Pag.
Cunow H.: Allgemeine Wirtschaftsgeschichte *(P. Wilh. Koppers)* 328
Czekanowski Jan: Wissenschaftliche Ergebnisse der deutschen Zentralafrika-Expedition 1907—1908 *(P. P. Schebesta)* 332
Dacqué Edgar: Urwelt, Sage und Menschheit *(P. W. Koppers)* 652
Danzel Theodor Wilhelm: Handbuch der präkolumbinischen Kulturen in Lateinamerika *(P. Georg Höltker)* 1035
Der Bericht des Franziskaners Wilhelm von Rubruk über seine Reise in das Innere Asiens in den Jahren 1253—1255 *(P. Georg Höltker)* 320
Der Mythus von Orient und Okzident *(Koppers)* 311
D'Harcourt R. et M.: La musique des Incas et ses survivances *(Prof. Dr. E. v. Hornbostel)* 657
Dienst Rudolf: Im dunkelsten Bolivien *(P. Georg Höltker)* 321
Donner Kai, Dr.: Bei den Samojeden in Sibirien *(Univ.-Prof. Dr. A. Gahs)* 1038
Driberg J. H.: The Lango *(P. P. Schebesta)* 647
Dugmore A. Radclyffe: Frieden im Sudan *(K. Kleber)* 335
Eisenstädter Julius, Dr.: Im Schweiße deines Angesichtes *(Dr. Karl Lugmayer)* .. 1036
Ethnologischer Anzeiger *(P. W. Koppers)* 327
Farabee William Curtis: The Central Caribs *(P. Georg Höltker)* 648
Faßbinder Maria: Der „Jesuitenstaat" in Paraguay *(P. Georg Höltker)* 666
Finot Louis, Permentier H., Goloubew V.: Le temple d'Içvarapura (Bantay Srei, Cambodge) *(P. D. Kreichgauer)* 677
Fischer Eugen: Rasse und Rassenentstehung beim Menschen *(Friedrich Flor)* 1032
Forstmann Karl: Himatschal, die Throne der Götter *(P. W. Koppers)* 326
Friederici Georg: Das puritanische Neu-England *(P. Georg Höltker)* 1026
Friderici Georg: Hilfswörterbuch für den Amerikanisten *(P. D. Kreichgauer)* 671
Froger François: Relation du premier voyage des Français à la Chine *(P. Théodore Bröring)* 324
Führer durch das Rautenstrauch-Joest-Museum *(Dr. Hermann Trimborn)* 1035
Garrod D. A. E.: The Upper Palaeolithic Age in Britain *(Dr. L. Franz)* 674
Haile Fr. Berard, O. F. M.: A Manual of Navaho Grammar *(Prof. Dr. C. C. Uhlenbeck)* 654
Heepe M.: Jaunde-Wörterbuch *(Prof. Dr. W. Czermak)* 677
Howard Carter: Tut-Ench-Amun *(P. P. Schebesta)* 1030
Imbelloni I.: La Esfinge Indiana *(P. M. Gusinde)* 676
Jakob Georg: Arabische Berichte von Gesandten an germanische Fürstenhöfe aus dem 9. und 10. Jahrhundert *(Dr. O. Spies)* 1042
Jahrbuch der angewandten Naturwissenschaften *(P. D. Kreichgauer)* 1022
Jéquier Gustave: Histoire de la Civilisation Egyptienne des origines à la conquête d'Alexandre *(P. P. Schebesta)* 336
Jones Neville: The Stone Age in Rhodesia *(P. P. Schebesta)* 646
Kampers Franz: Vom Werdegang der abendländischen Kaisermystik *(Dr. Ernst Karl Winter)* 322
Kosibovicz Edward, T. J.: Problem ludów pigmejskich *(P. P. Schebesta)* 1034
Krämer Augustin: Westindonesien *(P. P. Schebesta)* 1031
Krische Paul: Das Rätsel der Mutterrechtsgesellschaft *(P. W. Koppers)* 327
Lach Robert: Gesänge russischer Kriegsgefangener *(Theodor Rühl)* 1032
Lakota Wocekiye na Olowan Wopawi-Sioux *(Rev. Albert Muntsch)* 1021
Leden Christian: Über Kiwatins Eisfelder *(P. Georg Höltker)* 648
Lefebure des Noëttes: La force motrice animale à travers les âges *(P. Georg Höltker)* 665
Lindblom K. G.: Die Schleuder in Afrika und anderwärts *(P. Georg Höltker)* 665
Lindblom Gerhard: Notes on Kamba-Grammar *(Univ.-Prof. Dr. W. Czermak)* 1015
Linné Sigvald: The Technique of South American Ceramics *(P. Georg Höltker)* .. 319
Lips Julius: Fallensysteme der Naturvölker *(P. W. Koppers)* 650

Pag.

Luquet G. H.: L'art et la religion des hommes fossiles *(P. D. Kreichgauer)* 336
Meillet et *Cohen Marcel:* Les langues du monde *(Prof. Dr. W. Oehl)* 633
Meinhof Karl: Die Religionen der Afrikaner in ihrem Zusammenhang mit dem Wirtschaftsleben *(P. P. Schebesta)* 334
Mittwoch Eugen: Aus dem Jemen *(Dr. O. Spies)* 1023
Nimuendajú Curt: Die Palikur-Indianer und ihre Nachbaren *(P. Georg Höltker)* .. 335
Nioradze Georg: Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern *(R. Augustin)* .. 672
Norden Hermann: Auf neuen Pfaden im Kongo *(Dr. L. Walk)* 324
Oelmann Franz: Haus und Hof im Altertum *(P. D. Kreichgauer)* 1021
Pierson J. L., Jr.: 10.000 Chinese-Japanese Characters *(P. Théodore Bröring)* .. 331
Plischke Hans: Von den Barbaren zu den Primitiven *(P. Georg Höltker)* 321
Preuß K. Th., Prof., Dr.: Glauben und Mystik im Schatten des höchsten Wesens *(P. Wilhelm Koppers)* 325
Proceedings of the 21. International Congress of Americanists *(P. D. Kreichgauer)* 316
Rasmussen Knud: Rasmussens Thulefahrt *(P. W. Koppers)* 668
Reichart und *Küsters:* Elementary Kiswaheli Grammar or Introduction into the East African Language and Life *(P. M. Schulien)* 1017
Rohan-Chabot-Mission *(P. P. Schebesta)* 1043
Schmidt W., P., S. V. D.: Die Sprachenfamilien und Sprachenkreise der Erde *(D. J. Wölfel)* 636
Scharff Alexander: Grundzüge der ägyptischen Vorgeschichte *(P. P. Schebesta)* 669
Schebesta P., P., S. V. D.: Bei den Urwaldzwergen von Malaya *(P. W. Koppers* .. 674
Schuchardt Karl: Alteuropa *(P. D. Kreichgauer)* 337
Schulze-Maizier: Die Osterinsel *(Theodor Bröring)* 1044
Seler Eduard: Fray Bernardino de Sahagun *(P. D. Kreichgauer)* 330
Sergi Giuseppe: Le prime e le più antiche civiltà. Icreatori *(R. Battaglia)* 314
Speiser Felix: Im Düster des brasilianischen Urwaldes *(P. Georg Höltker)* 649
Strothmann R.: Die Zwölfer-Schva *(Priv.-Doz. Dr. W. Heffening)* 1022
Sydow Eckart v.: Kunst und Religion der Naturvölker *(P. Georg Höltker)* 1013
Talbot Amaury: The People of Southern Nigeria *(P. P. Schebesta)* 645
Thalbitzer William: The Ammasalik Eskimo *(Dr. Herbert König)* 661
Thorbecke Franz: Im Hochland von Mittel-Kamerun *(P. P. Schebesta)* 1026
Tonelli Antonio: Grammatica e Glossario della lingua degli Ona-Selknam della Terra del Fuoco *(P. Martin Gusinde)* 667
Vaerting M. (Mathilde und Matthias), Dr.: Die weibliche Eigenart im Männerstaat und die männliche Eigenart im Frauenstaat *(Dr. W. Schilde)* 1018
Verhandlungen der Gesellschaft für physische Anthropologie *(P. Martin Gusinde)* 670
Wegener Georg, Dr.: Im innersten China *(P. Theodor Bröring)* 331
Woitsch L.: Lieder eines chinesischen Dichters und Trinkers (Po-Chü-i) *(Dr. E. v. Zach)* 1023
Zimmer Heinrich: Kunstform und Yoga im indischen Kultbild *(Univ.-Dozent Dr. Walter Wüst)* 316

Index Illustrationum.

Generalia et Europa.

3 Textillustrationen, „Studien über Geschichte und Verbreitung der Barttracht" *(Mötefindt)* 835, 842, 854

Asia.

1 Textillustration, „La vie économique au Pays de San-Tao-Ho" *(Verbrugge)* 525
3 Tafeln mit 6 Abbildungen, „Contributions à l'étude des Populations Dioy du Lang Long (Prov. Kiouy Tcheou méridional, Chine)" *(Doutreligne)* 551, 552, 559

Pag.

21 Textillustrationen, „Die Krankheits- und Heilgottheiten des Lamaismus *(Müller)* 956, 960, 964, 969, 971, 977, 979, 980, 982, 984, 985, 986, 987, 990

Africa.

1 Tafel mit 2 Abbildungen, 8 Textillustrationen, „Eine Expedition zur umfassenden Erforschung der Buschmänner in Südafrika *(Lebzelter)* 244, 571, 572, 573, 574

4 Tafeln mit 6 Abbildungen, 1 Karte, „Comment les Bahaya interprêtent leurs origines“ *(Césard)* 440, 447, 448, 463, 464

1 Tafel mit 3 Abbildungen, „Expedition des P. P. Schumacher zu den zentralafrikanischen Kivu-Pygmäen“ *(Schumacher)* 535

6 Tafeln und 3 Textillustrationen, „Le Sombatra ou la circoncision chez les Antambahoaka. Tribu de la côte Est de Madagascar (Mananjary)“ *(Dubois)* 758, 760

America.

5 Tafeln mit 10 Abbildungen, „La Poblacion Indigena de Yalalag, Oaxaca“ *(Pauer)* 49, 50, 51, 56, 57

1 Sagitaldiagramm und 2 Frequenzpolygone, „Kraniologische Beobachtungen an feuerländischen und australischen Schädeln *(Gusinde und Lebzelter)* 280

3 Karten, „Family Hunting Territories of the Lake St. John Montagnais and Neighbouring Bands“ *(Speck)* 388, 394, 395

Oceania.

1 Tafel mit 3 Abbildungen, 6 Textillustrationen, „Die Ahnenbilder von Nord-Neu-Mecklenburg“ *(Peekel)* 17, 18, 23, 29, 34, 35

4 Tafeln mit 15 Abbildungen, 1 Kartenzeichnung, „Ein neuentdeckter Zwergstamm auf Neu-Guinea“ *(Kirschbaum)* 202, 208

1 Map „The aboriginal inhabitants of Formosa“ *(Alvarez)* 247

Anschluß der Maya-Chronologie an die julianische.

Von P. Dam. Kreichgauer, S. V. D.

Skizze des Ganges der Untersuchung.

1. Die älteren Maya zählten alle einzelnen Tage vom Anfang ihrer uralten Vorgeschichte aus. In der geschichtlichen Zeit betrug die Zahl der so gezählten Tage mehr als eine Million. Bei Ankunft der Spanier war diese Art der Zählung nicht mehr gebräuchlich, und niemand konnte mehr die vielen, auf Denkmälern und in Büchern enthaltenen großen Zahlen erklären. Nur e i n e ihrer Eigenschaften blieb bekannt. Wenn z. B. als Tag der berühmten Sonnenfinsternis der Dresdener Handschrift die Zahl 1,412.848 angegeben ist, und als Tag eines ersten Venusaufganges die Zahl 1,364.360, so mußten die beiden Ereignisse 48.488 Tage voneinander abstehen. Die absolute Zeit blieb aber unbekannt. Die eben genannte Sonnenfinsternis ist die erste in der zur Vorausberechnung künftiger Finsternisse bestimmten Tafel der Handschrift.

2. Alle Tage der Geschichte wurden auch noch in anderer Weise gezählt, ähnlich wie bei uns die Wochentage. Die Länge einer Maya-„Woche" betrug 260 Tage. Die angeführte Finsternis fiel auf einen 168. Tag von den 260 Tagen der „Woche". Der Ausgangspunkt der Hauptzählung aller Ereignisse, der Tag Eins, fiel aber nicht auf einen ersten „Wochentag", sondern auf einen 160. Das zeigt an, daß die Tagesrechnung in späterer Zeit erfunden, aber nach rückwärts verlängert wurde.

3. Die ersten Spanier in Yukatan fanden nur noch die indianischen „Wochentage" im Gebrauch. Bestimmte Kennzeichen weisen aber darauf hin, daß im 15. Jahrhundert drei „Wochentage" verloren gegangen waren. Im alten Reich wäre der 31. Oktober 1553 ein 168. Tag der „Woche" gewesen. Geht man von da aus um jedesmal 260 Tage rückwärts, so kommt man immer wieder zu 168. Tagen. Wenn die Rückschreitung lange genug fortgesetzt wird, so trifft man i m D u r c h s c h n i t t alle 113 Jahre einmal auf den Tag einer Sonnenfinsternis. Eine von diesen muß unter allen Umständen die so berühmte Finsternis sein, von der wir ja schon wissen, daß sie auf einen 168. Tag der „Woche" fiel.

4. Nun liegen aber aus astronomischen Gründen die so angetroffenen Finsternisse nicht gleichmäßig über die Jahrhunderte verteilt, sondern sie treten in Gruppen von zirka 20 etwas enger gereihten Finsternissen auf. Die erste Finsternis einer solchen Gruppe ist der vorteilhafteste Ausgangspunkt für eine zur Voraussagung der Finsternisse bestimmten Tafel. Nur in diesem Fall bleibt nämlich die erste Angabe der Tafel auf 600 Jahre hinaus gültig, sonst weniger lang. Noch ein anderer Vorteil ist damit verbunden. Wir können nämlich jetzt in jedem Jahrtausend nur eine einzige Sonnenfinsternis als jene bezeichnen, die möglicherweise von den Berechnern der Tafel an die Spitze gestellt wurde. Sie muß ja eine der ersten aus der oben genannten Zwanzigergruppe sein.

5. Jetzt führt man ein zweites astronomisches Ereignis in die Überlegung ein. In der Dresdener Handschrift ist ein Tag des ersten Aufganges des Morgensternes notiert, der, wie oben schon bemerkt, 48.488 Tage vor der berühmten Finsternis liegt. Durch Kombination beider Ereignisse wird jede Zweideutigkeit ausgeschlossen. Die Finsternis an einem 168. Tag der „Woche", die 48.488 Tage nach einem ersten Aufgang des Morgensternes stattfindet, ist eindeutig bestimmt als jene vom 7. August 872. Zugleich ergibt sich aus der Überlegung die unbedeutende Verschiebung der klassischen „Woche" um drei Tage.

6. In der so festgesetzten Chronologie fallen die im Dresdener Codex über Merkur, Mars und Jupiter notierten ersten Aufgänge auf die auch von der Astronomie angegebenen Tage, wie später näher ausgeführt ist.

Trotz zahlreicher und langwieriger Prüfungen des Verhältnisses zwischen dem Maya-Kalender und dem unsrigen ist bis jetzt kein befriedigendes Ergebnis erzielt worden. Die Differenzen zwischen den Resultaten, selbst in den neuesten Studien, betragen mehrere hundert Jahre.

Man suchte dem Problem von verschiedenen Seiten beizukommen: Man durchforschte die leider ganz zerfahrene Indianertradition aus der spanischen Zeit, man verglich die astronomischen Ereignisse mit den Angaben der Inschriften, man schätzte das Alter der Bauwerke aus dem Grade ihrer Verwitterung, man stellte Vergleiche zwischen der Form junger vorspanischer Hieroglyphen mit denen des 16. Jahrhunderts an, man zählte die Wachstumsringe der über den Ruinen wachsenden Bäume usw., aber es war alles vergebens.

Es konnte zwar von Anfang an nicht zweifelhaft sein, daß die astronomischen Hilfsmittel zur Lösung der Aufgabe am wirksamsten sein mußten, aber unter den Mexikanisten gab es lange Zeit keinen Berufsastronomen. Erst vor kurzem hat sich ein solcher gefunden, R. W. WILLSON von der Harward-Universität. Dieser hätte sich bei seinem Studium der Dresdener Handschrift viel Arbeit ersparen können, wenn er weniger fest auf den Rat seiner archäologischen Freunde gebaut hätte. Eine geringfügige Ausdehnung seiner Untersuchung gegen spätere Jahrhunderte hin hätte ihn mit Sicherheit auf die einzige aussichtsvolle Spur geführt, auf jene, die hier verfolgt werden soll. Sie beruht zwar ganz auf astronomischer Basis, bietet aber trotzdem dem Verständnis fernerstehender Forscher keine großen Schwierigkeiten. Um diese noch zu verringern, will ich die elementarste Beschreibung des zentralamerikanischen Kalenders vorausschicken.

Die Grundlage des Kalenders bildet eine Reihe von 260 fest benannten Tagen (Tzolkin, Tonalamatl), die sich wie unsere Wochentage ohne Lücke wiederholen. Daneben werden Jahre von 365 Tagen und eine Art von Monaten zu je 20 Tagen gezählt. Nun besteht jedes echte Datum des Maya-Kalenders aus drei Elementen: Erstens aus einer sehr langen Reihe von Tagen, die, wie es sich zeigen wird, bei einem festen Punkte des dritten Jahrtausends v. Chr. beginnen, zweitens aus dem Namen des Tages und drittens aus der Nummer des Monatstages. Solcher Daten finden sich auf den Stelen und Bauwerken wie in den Büchern eine große Anzahl. Wenn man ein einziges von ihnen nach europäischem Maße ausdrücken könnte, so wären auch alle übrigen bekannt. Relativ zu einander sind ja alle Daten durch die immer angegebene Zahl der Tage vom Anfangspunkt der Zeitrechnung aus schon festgelegt.

Wie bei unserem Kalender die sieben Wochentage das unveränderlichste Element der Zeitrechnung bilden, so war es auch in Zentralamerika betreffs des Tzolkin. Erst das letzte Jahrhundert vor der Eroberung brachte auch in den Tzolkin eine kleine Unordnung von wenigen Tagen. Die Jahre und Monate dagegen waren in jener kritischen Zeit etwas größeren Veränderungen ausgesetzt. Das ist zurückzuführen auf die Zerstörung von Mayapan, des letzten bedeutenden Kulturzentrums in Yucatan. Damals, etwa um das Jahr 1436, zersplitterte sich die letzte Autorität, der Zusammenhang unter den

Fachastronomen wurde gelöst, deren Schulen zerfielen, Stelen wurden keine mehr errichtet, die Bücher wurden nachlässig geführt und die äußerlich unansehnlichen der Vorzeit wurden gering geschätzt. So verlor sich langsam das Interesse für die strenge Wissenschaft, und deren Vertreter starben aus.

Noch viel mehr verfiel die einheimische Chronologie zur Zeit der spanischen Eroberung. Da hat uns glücklicherweise LANDA, einer der ersten Missionare, wenigstens eine Anzahl von indianischen Tagesnamen der Jahre 1553 und 1554, soweit der gemeine Mann sie kannte, in seinen Schriften aufgezeichnet. Der 16. Juli war nach ihm ein Jahresanfang und ein Tag 12 *kan*, der 64. Tag des Tzolkin. Für das mexikanische Reich im Nordwesten kennen wir aus erster Quelle sogar nur ein einziges festes Datum und auch dieses mußte durch E. SELER mühsam aus dem Überlieferungsschutt geborgen werden. Dieses zeigt uns, daß die zwei großen, aber gar nicht miteinander verwandten Völker des Kalendergebietes zur Zeit der Eroberung in den Tagesnamen nur um einen einzigen Tag von einander abwichen. Bei den Mexikanern fiel nämlich der 64. Tag des Tonalamatl (Tzolkin) auf den 15. Juli 1553. Vom Ende des 16. Jahrhunderts besitzen wir noch eine wertvolle Notiz aus Yucatan. E. SELER hat sie aus dem Buche des Chilam Balam von Titzimin gewonnen. Darnach betrug der Unterschied des damals geführten magischen Kalenders gegenüber dem der Hauptstadt sechs Tage. Eine gewisse Unsicherheit ist also vorhanden, sie ist aber nicht allzu groß.

Sonnenfinsternisse.

Der erste Schritt, den wir auf Grund der LANDA'schen Angabe weiter machen, führt uns zur Glanzleistung der Maya-Astronomie, zu ihrer Tafel der Sonnenfinsternisse, die eine ähnliche Basis hatte, wie der babylonische Saros. Sie ist im Kompendium der Maya-Astronomen enthalten, dem wertvollsten altamerikanischen Buche, das jetzt in Dresden verwahrt wird. Ich habe im Jahre 1914 gelegentlich einer Besprechung der wichtigen Arbeit von MEINSHAUSEN [1] auf den Zweck der Tafel aufmerksam gemacht [2]. Mit ihrer Hilfe konnten die Astronomen zukünftige Finsternisse lange Zeit voraus ankündigen, noch viel leichter als ihre ehemaligen babylonischen Kollegen. Die Tafel beruht einerseits auf einer guten Kenntnis des Laufes der Ekliptik, anderseits auf der Kontrolle aller Kreuzungen der Mondbahn mit jenem Laufe. Nur an der Hand dieser beiden Hilfsmittel war die Aufstellung der Tafel möglich. Wohl haben manche Mexikanisten geglaubt, die Angaben der Finsternistafel beruhten auf wirklich beobachteten Finsternissen; diese aber haben nicht bedacht, daß von einer Gegend aus nur der sechste Teil aller Finsternisse gesehen werden kann. Bringt man noch die Zufälligkeiten des Wetters in Anschlag, so darf man nur auf ein Achtel bis ein Neuntel rechnen.

Dagegen kann weder ein Knoten der Mondbahn übersehen werden, noch ein Neumond. Wenn beide ungefähr gleichzeitig stattfinden, so tritt eine Sonnenfinsternis ein. Eine solche kann also auch nicht übersehen

[1] MEINSHAUSEN M., Zeitschr. f. Ethn. XLV (1913), 221—227.
[2] „Anthropos" IX (1914), 1019.

werden, mag sie sichtbar sein oder nicht. Hiernach muß es für sicher angesehen werden, daß die Mayas die Knoten der Mondbahn fast ebensogut beobachteten, wie die alten Chinesen, und daß sie mit dem Zusammenhang dieser Erscheinung mit den Finsternissen völlig vertraut waren [3].

Die erste Finsternis der Tafel fand statt an einem Tage 12 *l a m a t* (1,412.848 Tage vom Anfangspunkt des Kalenders entfernt). Es war der 168. Tag des Tzolkin.

Wir haben nun offenbar zunächst darnach zu suchen, an welchen julianischen Daten Sonnenfinsternisse stattfanden, die auf einen Tag 12 *lamat* fielen. Dabei stört die oben genannte leichte Unsicherheit in der Lage des Tzolkin etwas. Wir rechnen deshalb von fünf verschiedenen Ausgangspunkten des julianischen Kalenders aus. Erstens für den Fall, daß der von Landa bezeichnete Tag 12 *kan* im alten Reich auf den 15. Juli fiel, auf den 16., den 17., den 18. und den 19. Juli oder, was auf dasselbe hinauskommt, daß der Tag 12 *lamat* mit dem 27. Oktober, oder mit dem 28. Oktober, dem 29., dem 30. oder dem 31. Oktober zusammenfiel. Ich habe die Prüfung noch auf einige weitere Tage erstreckt, aber die genannten genügen.

Es wird unsere Aufgabe etwas erleichtern, wenn wir uns zuerst darnach umsehen, nach welchen Intervallen eine Sonnenfinsternis zum zweitenmal auf einen bestimmten Tag des Tzolkin, etwa auf 12 *lamat* fallen kann, wenn wir die erste Koinzidenz kennen: Auf e i n Jahr kommen im Mittel 2·3 Sonnenfinsternisse. Es dauert somit 260:2·3 oder 113 Jahre, bis wieder eine Finsternis an einem Tage 12 *lamat* möglich ist. Dieses Zusammentreffen ist aber nicht gleichmäßig auf die Jahre verteilt, es häuft sich vielmehr in bestimmten Perioden an, so daß engere Gruppen mit etwa 20 Finsternissen entstehen, und dann natürlich zwischen den Gruppen um so größere Lücken eintreten. Diese Häufungsstellen müssen also um $20 \times 113 = 2260$ Jahre von einander abstehen. Kennen wir demnach eine Gruppe, z. B. aus der Mitte des ersten Jahrtausends n. Chr., so muß die vorhergehende Gruppe vor die Mitte des zweiten Jahrtausends v o r Chr. fallen; sie braucht nicht mehr als Ausgangspunkt einer Tafel berücksichtigt zu werden, wäre die Tafel dann doch zur Zeit der Niederschrift des Codex Dresden schon längst unbrauchbar gewesen.

Die Maya kannten die Anordnung der Finsternisse in Zwanzigergruppen, d. h. die Erscheinung, daß Finsternisse nur etwa zwanzigmal nach je 11.960 Tagen wiederkehren können. Sie wußten auch, daß die e r s t e Finsternis einer solchen Gruppe eine bestimmte Eigenschaft besitzt. Sie muß nämlich in der Regel nach einem halben Monat von einer totalen Mondfinsternis gefolgt sein und wieder nach einem halben Monat von einer zweiten Sonnenfinsternis. Die Dresdener Handschrift drückt diese Eigenschaft deutlich

[3] Ich mache darauf aufmerksam, daß alle hier anzuführenden Daten nicht in dem schwer zugänglichen Kodex oder seiner Kopie nachgesehen zu werden brauchen, daß vielmehr die Arbeit von R. W. Willson deutliche photographische Kopien aller in Betracht kommenden Stellen enthält. (Peabody Museum, Papers, Vol. VI, 1910—1924.) Auch hat Willson alle Daten bis auf ein verstümmeltes richtig aufgefaßt. Ich habe seine Lesungen unverändert übernommen und das eine unsichere weggelassen.

aus, indem sie gelegentlich der Finsternistafel neben der ersten Finsternis noch zwei Daten notiert, die 15 bzw. 30 Tage vom Finsternisdatum abstehen. Ein kleiner, sehr verzeihlicher Irrtum war ihnen dabei allerdings unterlaufen.

Wir wollen jetzt das Endresultat der Untersuchung vorausnehmen, indem wir als erste Verfinsterung der Tafel im Codex Dresden jene ansehen, die sich am 7. August 872 ereignete. Zwischen diesem Tag und dem oben schon erwähnten 31. Oktober 1553 liegen $248.820 = 260 \times 957$ Tage, ein Vielfaches von 260, des Tzolkin. Daraus folgt unmittelbar, daß die Maya-Namen der beiden Tage gleich sind. War also der 31. Oktober ein Tag 12 *lamat*, dann war es auch der 7. August 872, der Tag der Finsternis.

Unterwerfen wir nun die angeführte Sonnenfinsternis einer kurzen Prüfung: Sie ist unter den 20 Finsternissen ihrer Gruppe die zweite, die auf einen Tag 12 *lamat* fällt. Ihr ging nur eine einzige voraus, jene vom 9. November 839. Vielleicht haben die indianischen Astronomen diese unberücksichtigt gelassen, weil sie ihrer Sache nicht ganz sicher waren und die vom Jahre 872 für die erste in der ununterbrochenen Reihe der 20 Finsternisse ansahen. Sie war offenbar sehr günstig gelegen, um eine Tafel mit ihr zu beginnen, denn auf dieser Basis konnte die Tafel bis zum Anfang des 15. Jahrhunderts benützt werden, mehr als 500 Jahre lang. Die Finsternis, für welche sich WILLSON entschied, liegt in ihrer Zwanzigergruppe dem Ende nahe. Kleine Modifikationen im Innern der Tafel mußten allerdings nach gewissen Intervallen vorgenommen werden, so wie es ja auch bei der Sarostafel der Babylonier unvermeidlich war.

Der Tafel im Dresdner Codex geht eine Art Einleitung voraus. Als erstes Datum dieser Einleitung ist angegeben 1,578.988 Tage nach dem Anfangspunkt der Zählung, und der Name 12 *lamat*. Im julianischen Kalender ist das der 21. Juni 1327. Sein Sinn liegt darin, daß an diesem Tage der junge Mond zum erstenmal nach der Konjunktion wieder sichtbar ward. Das erste Erscheinen des Mondes, des Merkur, der Venus, des Mars, des Jupiter waren in Zentralamerika Ereignisse von besonderer Bedeutung. So wie hier am Anfang der Mondtafel ein erster Aufgang des Mondes aufgeschrieben ist, ebenso finden wir in der Folge erste Aufgänge der übrigen Planeten verzeichnet, und zwar immer an erster Stelle der Einleitung. Es wird jedesmal an diese Tatsache erinnert werden.

Was gibt uns nun die Berechtigung, gerade die mit dem 19. Juli 1553 als Tag 12 *kan* zusammenhängende Finsternisgruppe, und darin die zweite Finsternis als die richtige zu bezeichnen? Auch das ist nicht schwer zu erklären: Auf Seite 24 der Dresdener Handschrift finden wir das einzige über die Venus, den „großen Stern", aufgezeichnete Beobachtungsdatum. Es enthält die Zahl 1,364.360 Tage. Da nun, wie wir aus SAHAGUN und anderen alten Schriftstellern wissen, der erste Aufgang des Morgensternes in Zentralamerika die wichtigste unter all den vielen astronomischen Beobachtungen war, die eines der Volksfeste bestimmte, und da diesem Stern an manchen Orten in Mexiko beim ersten Aufgang ein Mensch geopfert wurde, so gehen wir gewiß nicht fehl, wenn wir das genannte Datum der Handschrift als das des ersten Aufganges der Venus als Morgenstern ansehen. Überdies sagt uns

die Dresdener Handschrift auf S. 46 bis 50, sowie der Codex Nuttall, daß die Beobachtung des ersten Aufganges des Morgensternes und des letzten Unterganges des Abendsternes zu den Obliegenheiten der Astronomen gehörten.

Wenn wir die dem Aufgang des Morgensternes entsprechende große Zahl von dem Datum der ersten Sonnenfinsternis abziehen, also 1,412.848 —1,364.360 = 48.488 Tage, so finden wir um wieviel Tage der Aufgang des Morgensterns v o r dem ersten Datum der Finsternistafel liegt. Das weist uns auf den 6. November 739. Die Astronomie zeigt uns nun, daß an diesem Tage der Morgenstern wirklich aufgehen mußte, denn fünf Tage vorher, am 1. November 739, fand die untere Konjunktion von Venus und Sonne statt. Diese Übereinstimmung ist aber für die Richtigkeit beider Daten b e w e i s e n d, denn keine andere Sonnenfinsternis in allen oben genannten fünf Gruppen, die dem 15. bis 19. Juli 1553 in der schon angegebenen Weise entsprechen, erfüllt die Bedingung, daß 48.488 Tage vorher ein erster Aufgang des Morgensternes stattfand, und daß zugleich die Finsternis in ihrer Zwanzigergruppe am Anfang oder fast am Anfang steht. Insbesondere erfüllt diese Bedingungen das Resultat von WILLSON nicht, der als erste Finsternis der Tafel jene vom 29. Oktober 357 angibt. Ebensowenig erfüllt sie das Resultat von SPINDEN, oder das von TEEPLE.

Merkurbeobachtungen.

Die zweite Prüfung erstreckt sich auf den Merkur. Zuvor mögen aber einige weitere, das Verständnis der Maya-Daten fördernde Umstände erwähnt werden. Schon FÖRSTEMANN hatte gesehen, daß die Indianer die Resultate ihrer Beobachtungen sehr häufig zu den Zahlen 13 und 260, manchmal auch zu 52 oder 365 in Beziehung setzten. So verglichen sie 65 Venusumläufe mit 104 Jahren zu 365 Tagen und notierten sich, daß letzteres Intervall um fünf Tage größer ist als ersteres. Zugleich legten sie Wert darauf, daß die 37.960 Tage der 104 Jahre ein Vielfaches von 260 bilden, nämlich 146×260. Diese Parallelisierung bot nicht nur Vorteile bei der angenäherten Berechnung, sondern erleichterte auch die Auffindung des Tagesnamens eines weit abliegenden Termines.

Noch viel größere Zeiträume wurden oft in ähnlicher Weise zu angesehenen Zahlen in Beziehung gesetzt, am meisten mit 260. Das Marsdatum auf Seite 43 *b* der Dresdener Handschrift kann uns das zeigen. Es besteht aus zwei Teilen. Der erste umfaßt den Zeitraum von 1,435.980 Tagen und ist ein Vielfaches von 260 (5523×260). Der zweite Teil — 352 Tage — wird vom ersten abgezogen, um das vom Schreiber beabsichtigte Resultat zu erhalten (1,435.628). Auch diese Weise der Schreibung hat FÖRSTEMANN entdeckt. Ein Meisterstück dieser Art ist den Astronomen mit der Zahl 11.960 gelungen. Sie enthält die Anzahl der Tage von 405 synodischen Mondumläufen, von 879 halben Knotenmonaten, von 434 anomalistischen Monaten und ist außerdem ein Vielfaches von 260. Auch die Zahl 68.900 auf S. 24 der Venustafel ist gut gewählt, denn 68.900 = 260 × 265, und 118 wahre Venusumläufe dauern 68.902·6 Tage. Eine der interessantesten astronomischen Tafeln wird uns jetzt neue Fälle solcher Art kennen lehren.

Die Merkurtafel der Dresdener Handschrift ist in zwei Teile gespalten; sie ersteckt sich auf die S. 60, 61, 65 bis 73. Das erste Datum, und wie oben bemerkt das wichtigste, steht auf S. 70, es beträgt 1,393.514 Tage, vom Ausgangspunkt der Chronologie an gerechnet. Die Zahl führt uns auf den 1. September 819. Für diesen Tag ist also der Ort des Merkur am Himmel aufzusuchen, um zu prüfen, ob er sich damals zum erstenmal als Morgenstern gezeigt habe. Die astronomische Rechnung zeigt in der Tat, daß dies der Fall war, denn fast vier Tage vorher stand er mit der Sonne in Konjunktion.

Dem ersten Datum sind auf der gleichen Seite drei weitere beigefügt, die aber um ganze Vielfache von 260 Tagen vom ersten Datum abstehen. Dieser Umstand zeigt mit Sicherheit an, daß die drei letzteren keine Beobachtungsresultate sein können, sondern Berechnungen in mehr oder weniger guten Annäherungen; sie dienten der in der Maya-Astronomie alles überwuchernden Magie. (Die zum Merkur gehörigen Additionstafeln werden uns später die Technik der Berechnung zeigen.)

Noch zwei weitere Daten finden sich auf S. 70 der Handschrift; sie stehen zu den vier oben genannten in keiner Beziehung der Abhängigkeit, aber unter sich sind sie abhängig, sie unterscheiden sich nämlich wieder um ein Vielfaches von 260. Die Zahl ihrer Tage beträgt 1,567.332 bzw. 1,274.052; daher entsprechen sie dem 22. Juli 1295 und dem 6. August 492. Wie nicht anders zu erwarten ist, gibt das erstere den Tag eines ersten Aufganges des Merkur als Morgenstern an. Vier Tage vorher stand nämlich der Planet in Konjunktion mit der Sonne. Die letztere Zahl, obwohl sie magisch bestimmt ist, gibt trotzdem eine passable Annäherung an einen anderen ersten Aufgang, jenen vom 1. oder 2. August 492.

Willson hat all die Daten von S. 70 ohne Angabe eines Grundes auf den Saturn bezogen. Er tat dies wahrscheinlich deshalb, weil sie in der Handschrift auf die Jupiterzahlen folgen.

Bevor wir einen Schritt weiter gehen, sehen wir uns den unmittelbar hinter den Merkurdaten stehenden Teil der Rechentafel näher an (S. 71 bis 73). Er wurde anfangs nicht richtig erkannt. Willson zweifelte nicht an der Zugehörigkeit dieses zweiten Teiles zum Planeten Merkur, er hat aber die Bekanntgabe seiner Gründe hiefür auf eine spätere Publikation verschoben. Das mag daher kommen, daß die an und für sich guten Hinweise auf den Merkur nicht alle leicht zu finden sind.

Die Rechentafel des Merkur ist ungewöhnlich vielseitig. Sie sucht auf S. 71 bis 73 mehrere Annäherungswerte an die wahre Umlaufzeit zu gewinnen, fast sicher nur in der Absicht, um den Kreis der magischen Verwendbarkeit zu erweitern. Nirgends in Amerika scheint ja die Astronomie um ihrer selbst willen betrieben worden zu sein. Das zeigte sich in neuester Zeit wieder an den astronomischen Zahlen der in Peru den Toten beigegebenen Quipus.

Wie in anderen Planetentafeln, so ist auch in der des Merkur die erste Sorge der Astronomen gewesen: wie setzen wir die magischen Zahlen 13 und 260 (13×20) zu der Umlaufzeit in Beziehung? Für Venus und Mond war die Lösung der Aufgabe vorzüglich gelungen. Für den Merkur war sie

aus inneren Gründen viel schwieriger und sie blieb deshalb auch unvollkommen.

Merkur läuft (synodisch) in fast 116 Tagen um die Sonne. Die rohe Annäherung $117 = 13 \times 9$ bot sich zunächst dar. In die Tafel wurde zur Raumersparnis erst das Sechsfache dieser Zahl, also 702, aufgenommen, und zwar als Endglied folgender Reihe: $54 — 108 — 162 — 216 — \ldots . 702$. Eine zweite Reihe umfaßte die Vielfachen dieser Zahl: 702; 2×702; 3×702; ... 10×702; 40×702; 60×702; 80×702; 100×702.

Mittels dieser Vielfachen konnte der Name des zu berechnenden Tages leichter angegeben werden; hinterher wird man die Korrektur an dem rohen Werte angebracht haben. Ein Beispiel möge den Gang der Rechnung zeigen: Ein Magier habe vom Datum 4 *ahau* aus die achtzehnte Wiederkehr des Merkur als Morgenstern berechnen wollen. Die sechste hätte nach ungefähr 702 Tagen stattgefunden, die 18. nach 2106 Tagen. Wegen des in dieser Zahl enthaltenen Faktors 13 ist der so errechnete Tag wieder ein solcher mit der Ziffer 4 am Anfang; und statt der zweiten Angabe *ahau* wäre wegen der letzten Ziffer (6) von 2106 ein gegen *ahau* um sechs Tage vorgerückter Name einzusetzen, also *cimi*. Die achtzehnte Wiederkehr besitzt demnach als rechnerischen Stützpunkt den Tag 4 *cimi*. Um von ihm in die nächste Nähe des astronomischen Ereignisses zu kommen, haben sie wohl 18 Tage abgezogen.

In der Wahl von 702 (der sechsfachen Umlaufzeit) bekunden die Maya-Magier ihr großes astronomisches Talent. Nicht jedes Vielfache der Umlaufzeit ist nämlich in der Praxis gleich nützlich. Wenn man nach einem beliebigen Vielfachen voranschreitet, so zeigen die Zahlen wenig Regelmäßigkeit. Das Voranschreiten nach dem Sechsfachen bietet zum erstenmal gute Mittelwerte, und das war sicher der Grund ihrer Hervorhebung, wie uns ein zweiter Fall bald lehren wird.

Etwas schwieriger war die Verbindung der Umlaufzeit mit 260 herzustellen. Das erste hiezu brauchbare Vielfache bildet $4 \times 260 = 1040$. In der Tafel ist diese Zahl aufgebaut aus 65×16. In ihr sind angenähert neun Umläufe enthalten ($1040 = 9 \times 115{\cdot}55 \ldots$). Die Annäherung schien den Astronomen brauchbar, sie ist ja auch dreimal besser als in der Zahl 117.

Um schneller zu höheren Zahlen zu kommen, wurde 7280, das Siebenfache von 1040, ein Äquivalent für 63 Umläufe, als Einheit benützt. Der Grund hiefür ist offenbar wieder der, daß eine Reihe, deren Glieder um die Dauer von 63 Umläufen wachsen, größere Regelmäßigkeit besitzt. ($115{\cdot}9 \times 63$ ist nahe gleich 88×83; der siderische Umlauf dauert 88 Tage.)

Außer den zuletzt besprochenen Seiten der Handschrift glaube ich noch einige andere dem Merkur zuweisen zu müssen, nämlich die vier abwechselnd schwarzen und roten Zahlenreihen auf S. 65 bis 69. Sie scheinen mir bisher unrichtig gedeutet worden zu sein. Die unterste ist nach meiner Auffassung in ihrem s c h w a r z e n Teil eine zuweilen angewendete Abkürzung für folgende Zahlen: $9 — 18 — 27 — 36 — 45 — 54 — 63 — 72 — 81 — 90 — 99 — 108 — 117$. Der r o t e Teil lautet ohne Abkürzung: $9 — 27 — 54 — 90 — 135 \ldots 702 — 819$. Das zweite, dritte, vierte, fünfte ... Glied dieser Reihe

wird erhalten als Summe von zwei, drei, vier, fünf ... Gliedern der schwarzen Reihe. Wir sehen hier wieder die Merkurzahlen, 117 und $702 = 117 \times 6$, auftreten wie auf S. 71 bis 73. Viel interessanter ist die Tatsache, daß die Maya-Indianer schon arithmetische Reihen höheren Grades kannten und benützten.

Schwieriger zu lesen sind die analog gebauten mittleren Reihen, sie lauten:

Schwarz: 11—13—24—27—34—45—56—67—78—84—84—86—93
Rot: 11—24—48—75—109—154—210—277—355—439—523—609—702

Die rote Reihe entsteht auch hier durch Addition der Glieder der schwarzen Reihe, sie enthält als letztes Glied die magische Merkurzahl 702.

Kehren wir nun zu den oben angeführten Begleitdaten der Merkuraufgänge zurück. Die erste Gruppe wird gebildet von dem Hauptdatum *a)* 1,393.514 (819 Sept. 1) und den drei um ganze Vielfache von 260 davon abstehenden Zahlen *b)* 1,201.114; *c)* 1,520.654; *d)* 1,435.374. Die Differenz $a - b$ beträgt 192.400. Dividieren wir durch 1040, der angenäherten Maya-Zahl für neun Umläufe, so erhalten wir $192.400 : 1040 = 185$ ohne Rest.

Die Differenz $c - d$ beträgt 85.280 Tage. Dividiert man wieder durch 1040, so erhält man $85.280 : 1040 = 82$ ohne Rest.

Das zweite beobachtete Hauptdatum (1295 Juli 22) besitzt mit seinem Begleiter die Differenz $1{,}567.332 - 1{,}274.052 = 293.280$. Die Division mit 1040 gibt 282 ohne Rest.

Die zwei Hauptdaten hängen nicht miteinander zusammen, sie sind ja Beobachtungsresultate. Ihre Differenz beträgt 173.818 Tage (fast 476 Jahre), innerhalb derer 1500 Umläufe stattfanden. Man konnte mit dieser Zahl Phasen des Merkur, die 1000 Jahre voneinander entfernt waren, mit Sicherheit aufeinander beziehen.

Nun hat ein ganz fremdartiger Teil der Merkurtafel, vielleicht der älteste von allen, auf S. 60, 61 und 69 noch keine Erklärung gefunden. Je zwei überaus große Zahlen, die mehr als 12 Millionen betragen, gegen 34.000 Jahre, sind hier zwischen die Windungen einer Schlange geschrieben. Bisher wurde noch kein Versuch gemacht, den Sinn der Zahlen zu deuten, und es scheint auch, daß jede einzelne von ihnen niemals einen Sinn gehabt hat. Wir kommen aber ohne weiteres auf einen leicht deutbaren Wert, wenn wir die Differenz der beiden bilden, sie beträgt nur 9742 Tage. Vergleichen wir diese Zahl mit jenem Zeitraum, den 84 Umläufe des Merkur haben können, nämlich zwischen 9721 und 9747 Tagen, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß in obiger Differenz ein ganz bestimmtes beobachtetes Intervall von 84 Umläufen mit magischer Bedeutung mitgeteilt werden sollte.

Noch vier andere Riesenzahlen in Schlangenwindungen beziehen sich fast sicher auf den Merkur. Sie stehen auf S. 61 und haben folgende Form:

Schwarz: 4—6—14—13—15—1
Rot: 4—6—0—11—3—1
} Differenz: $101.760 = 115 \cdot 899 \times 878$

Schwarz: 4—6—9—16—10—1
Rot: 4—6—1—9—15—0
} Differenz: $60.021 = 115 \cdot 871 \times 518$

Die Werte 115·899 und 115·871 nähern sich zwar dem wahren Werte 115·877 ziemlich gut, sie scheinen aber nicht auf direkter Beobachtung zu beruhen, sondern auf mangelhafter Extrapolation. Die Form der Aufzeichnung läßt vermuten, daß letztere zu einer Zeit gemacht wurden, da man sich bemühte, die Lesung durch Uneingeweihte möglichst zu erschweren.

Marsbeobachtungen.

Der Planet Mars fand im ganzen Kalendergebiet viel weniger Interesse als Mond, Merkur oder Venus. Seine Bewegung bietet bei einer Umlaufzeit von über zwei Jahren nicht viel Auffälliges, und die Dauer seiner Unsichtbarkeit war für die Magier zu lang und zu unregelmäßig. Sie konnten deshalb weder die Zeit noch den Ort seines Aufganges mit mehr als mäßiger Genauigkeit vorausbestimmen, und so entsprach er wenig den Zwecken der damaligen Astronomen. Mars verschwindet nämlich in Yucatan auf eine Dauer von 25 bis zu 80 Tagen, während Venus und Merkur vor ihrem Aufgang als Morgenstern nur 9 bis 14 Tage unsichtbar bleiben. Auch ist die Stelle ihres Aufganges am Horizonte leicht anzugeben.

Die Marstafeln der Dresdener Handschrift sind von allen am einfachsten zu erkennen. Die mittlere Umlaufzeit des Planeten beträgt nämlich sehr nahe 780 Tage. Da diese Zahl ein Vielfaches von 260 ist, so brauchten die Astronomen nicht nach magisch brauchbaren Näherungswerten zu suchen. Sie füllten die Rechentafeln mit Vielfachen von 78 und 780. Schon FÖRSTEMANN machte auf diesen Umstand aufmerksam.

Das erste Beobachtungsdatum in der Dresdener Handschrift über unseren Planeten findet sich auf S. 43 *b*. Hier werden 1,435.628 Tage angegeben, die damals vom Anfangspunkt der Zählung verflossen waren, es war am 20. Dezember 934. Man wird vermuten, daß auch hier wieder, wie bei Venus und Merkur, ein erstes Erscheinen als Morgenstern festgehalten werden sollte, und das ist in der Tat der Fall. Für einen aufmerksamen Beobachter fand der Aufgang schon in der Nähe des 1. Dezember 934 statt, und auch ein ungeübter Indianer hätte den Stern am 10. Dezember finden können. Die Verspätung von wenigstens zehn Tagen muß wohl einer Nachlässigkeit des Astronomen zugeschrieben werden. Sie ist übrigens wegen der langen Umlaufzeit von 780 Tagen weniger störend, als es den Anschein hat. Durch dieses Datum werden wir von neuem daran erinnert, daß die Dresdener Handschrift ein Sammelwerk darstellt, an dessen Inhalt Astronomen jeden Grades Jahrhunderte lang gearbeitet haben, bis wahrscheinlich gegen Ende des 14. Jahrhunderts ein Kollegium durch Übertragung der zerstreuten Resultate in ein ansehnliches Buch, vieles Alte der Vergessenheit entriß.

Eine Eigenheit aller astronomischen Daten erklärt für den Mars die Mangelhaftigkeit des Resultates noch näher. Es zeigt sich nämlich überall, daß nur solche Phasen der Planeten großes Ansehen besaßen, die auf eine für den betreffenden Planeten heilige Zahl des Tzolkin (Tonalamatl) fielen. Solche Phasen waren für den Mond, die Venus und den Merkur leicht zu finden, einerseits weil ihr Umlauf kürzer war als der des Mars, anderseits weil erstere Jahrtausende lang das Interesse der Astronomen besaßen. In

dieser langen Zeit konnte ziemlich leicht eine Phase gefunden werden, die auf einen magisch wichtigen Tag des Tzolkin fiel. Für den erst spät in den Kreis der Beobachtungen gezogenen Mars war dies viel schwieriger, und man begnügte sich mit einer Annäherung, wie unsere Zahl zeigt; wir kommen beim Jupiter hierauf zurück.

Auf S. 58 kommt ein zweites Beobachtungsdatum vor. Wie beim Merkur ist auch dieses von einem berechneten Datum begleitet, das um ein Vielfaches von 260 von ersterem abweicht. Die beiden Zahlen lauten 1,425.849 und 1,386.329 Tage. Sie entsprechen dem 12. März 908 und dem 30. Dezember 799. Ersteres bezieht sich auf eine Opposition des Planeten, also um die Zeit seines Bogenabstandes von der Sonne von 180°. Solche sind für Merkur und Venus unmöglich, für den Mars und die anderen äußeren Planeten tritt er bei jedem Umlauf ein.

Eine Opposition konnte damals ebensowenig direkt beobachtet werden, wie eine Konjunktion. Die Maya, wie auch andere Völker, z. B. die alten Chinesen, bedienten sich deshalb zur Feststellung der Zeit einer Opposition einer indirekten und einfachen, aber doch hinreichend zuverlässigen Methode. Die Opposition findet ja statt, wenn der Planet zur Zeit des Sonnenaufganges untergeht, oder zur Zeit des Sonnenunterganges aufgeht. Diese Art der Bestimmung läßt sich nun, außer beim Mond, praktisch nicht durchführen, da Mars und Jupiter erst gut gesehen werden können, wenn die Sonne 10 bis 11° unter dem Horizonte steht, also in Yucatan für den zum letzten Male aufgehenden Mars unter normalen Umständen etwa neun bis zehn Tage v o r der Opposition und für den untergehenden ebensoviele Tage nach der Opposition. Die Frist kann sich aber bei ungünstiger Stellung des Planeten, wie sie in unserem Falle eintrat, auf 20 Tage ausdehnen. Die Opposition hatte vom 21. zum 22. Februar stattgefunden, und der erste sichtbare Untergang am 12. März, wie es annähernd zu erwarten war.

Obwohl nun eine einzige Beobachtung — entweder des Aufganges oder des Unterganges — für mäßige Ansprüche an die Genauigkeit schon genügte, so wurde doch im Kalendergebiet in der Regel je eine Beobachtung vor und eine nach der Opposition (bzw. Konjunktion) angestellt, wie die Handschriften beweisen. — Durch die Jupitertafel werden wir auf den Gegenstand zurückgeführt.

Die Beobachtung vom 12. März 908 besitzt wie so viele andere einen Begleiter, ein berechnetes Datum im Abstand von $260 \times 152 = 39.520$ Tagen. Dieses Intervall hatte weder in der Maya-Astronomie noch in der europäischen eine Bedeutung. Es kann sich weder auf einen ersten Aufgang noch auf einen letzten Untergang, eine Opposition, eine Quadratur oder einen Stillstand beziehen. Der Astronom wollte demnach hier entweder eine Zahl von rein magischem Werte notieren, oder er hat sich um ein Intervall von 260 Tagen geirrt und wollte 260×153 aufzeichnen. Dann läge eine nicht schlecht berechnete Konjunktion vor, jene vom 29. April 799. Ein solcher Irrtum wäre nichts Unerhörtes, denn schon Förstemann bemerkte, daß Fehler in der Handschrift nicht gerade selten sind.

Jupiterbeobachtungen.

Die Zahlentafel der Dresdener Handschrift auf S. 62 bis 64 gehört, wie R. W. Willson mit großer Wahrscheinlichkeit festgestellt hat, dem Planeten Jupiter an. Dessen synodischer Umlauf beansprucht im Mittel 398·87, also nahezu 400 Tage. Dementsprechend kommen mehrere Vielfache von 400 in der Tafel vor, z. B. $400 \times 130 = 260 \times 200$, oder $400 \times 91 = 260 \times 140$, also Zahlen, die zugleich Vielfache von 260 sind. Noch öfter als 400 ist die Zahl 40 als Faktor vorhanden. Das entspricht den Zahlen 780 und 78 in der Marstafel. Was man aber zuerst auf der Tafel bemerkt, sind Vielfache von 91. Diese Zahl scheint keine Beziehungen zur Umlaufzeit des Jupiters zu besitzen, so wie es beim Merkur mit den Zahlen 54 und 65 der Fall war. Bei näherem Zusehen findet man aber doch eine Verwandtschaft. Die Zahl 91 besteht nämlich aus den beiden Faktoren 7 und 13. Die magische Zahl 13 spielt in allen Tafeln eine große Rolle, sie bildet ja einen der beiden Bestandteile des Tzolkin (Tonalamatl). Aber welches Recht hat hier die Sieben? Sie ist höchst wahrscheinlich in die Tafel gekommen, weil der beste ganzzahlige Wert für die Umlaufzeit des Jupiters, nämlich 399 Tage, den Faktor 7 enthält. Die Reihe der Vielfachen von 91 mußte deshalb notwendig auch zur Zahl 5187 kommen (91×57), dem Dreizehnfachen der Umlaufzeit.

Willson machte noch auf ein anderes Kennzeichen aufmerksam, das für die Zugehörigkeit der Tafel zum Jupiter spricht. Zwei Daten auf S. 63 enthalten nämlich in dem durch einen Kranz kenntlich gemachten Differenzgliede ein angenähertes Vielfaches des Jupiterumlaufes, soweit es für diese, von festen Regeln beherrschten Differenzen überhaupt möglich war. Wir finden dort die Zahl 51.419, das ist $129 \times 398{\cdot}60$.

Ebenfalls Willson hat auf eine zweite, früher rätselhafte Zahl in der Jupitertafel hingewiesen (S. 63, Kolonne 4). Sie ist in einen kleinen, zufällig freien Raum eingeschrieben und besitzt keine Beziehung zu ihrer näheren Umgebung. Ihre Größe beträgt 136.884, das ist aber $343 \times 399{\cdot}08$.

Die bis jetzt genannten Zahlen aus der Jupitertafel sind nur Andeutungen, auf die man keinen großen Wert zu legen braucht. Anders steht es mit den eigentlichen Beobachtungsdaten auf S. 62 und 63 der Handschrift. Die erste besitzt die charakteristische Zahl 1,272.465, das ist nach dem julianischen Kalender der 2. April 488. Hier steht nicht, wie bisher immer, der erste Aufgang nach der Konjunktion an erster Stelle, sondern der letzte sichtbare Aufgang vor einer Opposition des Planeten Jupiter. Es wurde schon früher darauf aufmerksam gemacht, daß die Opposition (der äußeren Planeten) ebensowenig wie die Konjunktion direkt beobachtet werden konnte. Streng genommen wären in jedem Fall zwei, den Vorgang einschließende Beobachtungen nötig gewesen, ein erster sichtbarer Aufgang und ein letzter sichtbarer Untergang oder umgekehrt. Häufig geschah dies auch. Meistens aber wurde eine der Beobachtungen weggelassen. Auf unseren Fall angewandt, lag die Sache so: Vom 19. zum 20. April 488 fand eine Opposition statt, 17 Tage nach dem in der Handschrift aufgezeichneten 2. April, dem Datum eines letzten Aufganges. Man muß zugeben, daß die Beobachtung nicht schlecht ausgefallen ist. Ein geschickter Beobachter hätte allerdings die

Erscheinung drei oder vier Tage später gesehen, also nur 13 bis 14 Tage vor der Opposition.

An die Beobachtung vom 2. April sind zwei magische Resultate angeschlossen, die um Vielfache von 260 Tagen von ihm abstehen. Nur eines von beiden kann mit Sicherheit gelesen werden; es ist das Datum 1,233.985 Tage, oder der 25. November 382. Hier dürfte außer der magischen Bedeutung eine Annäherung an die Konjunktion vom 1. Dezember 382 beabsichtigt gewesen sein.

In den Jupiterdaten der Handschrift liegt eine bisher nicht vorgekommene Unklarheit, deren Lösung mir nicht gelungen ist. Das zweite Datum ist nämlich um 42 Tage kleiner als das erste, es gibt den 20. Februar 488 an, und man müßte eher ein um etwa 25 Tage größeres Datum erwarten. Dann wäre die Opposition durch zwei Beobachtungen eingeschlossen. Vielleicht hat der Astronom das Intervall abgezogen, statt es zu addieren. Bei allen übrigen Daten geht nämlich die Hauptphase (Konjunktion oder Opposition) dem Tage der Beobachtung voraus. So konnte der Schreiber auch bei diesem letzten Datum dazu verleitet werden, den Eintritt der Opposition ohne rechte Überlegung früher anzusetzen als das angegebene Datum des letzten Aufganges. Vorläufig läßt sich nichts weiteres darüber sagen. — Auch dieses rätselhafte Datum hat zwei Begleiter mit Abständen, die Vielfache von 260 betragen.

Man wird sich hier fragen müssen, warum wohl in der Dresdener Handschrift so auffallend wenige Beobachtungen enthalten seien, trotzdem sich die Periode der Aufzeichnungen auf mehr als 1000 Jahre erstreckt. Damit dürfte es sich folgendermaßen verhalten: Bei Mexikanern und Mayas hatten viele Gottheiten einen Kalendernamen. So hieß bei den ersteren die Maisgöttin „sieben Schlange", wie der 85. Tag des Tonalamatl. Bei den Mayas war 4 *hix* das Zeichen des Jaguargottes (Erdgott), 4 *cauac* das des Regengottes und 3 *oc* das des Feuergottes. Gemäß Cod. Dresd. 51, 52 bzw. 43*b* wird man auch 12 *lamat* bzw. 3 *lamat* als Hieroglyphen des Mond- bzw. des Marsgottes ansehen müssen. Unter diesen Umständen hebt sich jenes höchst selten eintretende Zusammentreffen eines Aspektes der Planeten mit seinem Charaktertage aus dem Tzolkin als ungemein wichtig heraus. Diese allein scheinen der Aufzeichnung gewürdigt worden zu sein, sie und die von ihnen magisch abhängigen Tage.

Die astronomische Untersuchung ist hiemit beendet. Ihre wesentlichen Resultate sind folgende:

Sonne.

Die Finsternistafel der Dresdener Handschrift beginnt mit der Sonnenfinsternis vom 7. August 872. Das Ereignis ist mit Überlegung so gewählt, daß ihm 524 Jahre lang Finsternisse in Abständen von je 11.960 Tagen folgen.

Mond.

Mondfinsternis vom 22. August 872.

Erster sichtbarer Aufgang nach dem Neumond, 21. Juni 1327.

Für die Maya-Astronomen lag wohl der Hauptwert beider Tage in ihrer magischen Stellung.

Venus.

Erster sichtbarer Aufgang als Morgenstern, 6. November 739.

Merkur.

Erster sichtbarer Aufgang als Morgenstern, 1. September 819.
Erster sichtbarer Aufgang als Morgenstern, 22. Juli 1295.
Magisch berechneter Aufgang als Morgenstern, 6. August 492.
Erster sichtbarer Aufgang als Abendstern, 26. November 292.

Mars.

Erster sichtbarer Aufgang als Morgenstern, 20. Dezember 934 (ungenau)
Erster sichtbarer Untergang nach der Opposition, 12. März 908.

Jupiter.

Letzter Aufgang vor der Opposition, 2. April 488.
Magisch berechneter letzter Untergang vor der Konjunktion, 25. November 382.

Es lassen sich jetzt sämtliche Daten der zahlreichen Inschriften auf Tempeln, Altären und Stelen in julianischem Zeitmaße angeben. Die meisten dieser Inschriften enthalten, ähnlich wie die auf uns gekommenen Bücher des Maya-Volkes, astronomische Notizen. Wenn auch der nächste Anlaß zu den Aufzeichnungen oft ein religiöser oder politischer gewesen sein mag, so war der Hauptzweck doch der, astronomische Ereignisse in dauerhafter Weise zu späterer Verwendung festzulegen. Bücher waren selten und vergänglich; in den steinernen Zeugen lebten aber die Konstellationen und Bewegungen des Himmels für alle der Wissenschaft Kundigen auf unbegrenzte Zeit fort. Diese Erkenntnis ist noch ganz neuen Datums. J. E. TEEPLE hat in den letzten Heften des American Anthropologist (Vol. 27, 1925) den Anfang zur richtigen Deutung gemacht. Er setzt wohl seine bisher so erfolgreichen Arbeiten fort und wird dann ohne Zweifel finden, daß der M o n d nicht die hervorragende Rolle spielt, die er ihm zugewiesen hat, sondern daß die großen Planeten in etwa gleichem Maße wie der Mond beteiligt sind. Es dürfte nicht schwer sein, aus den von TEEPLE noch nicht gedeuteten supplementären Zahlen die Resultate wenigstens für Merkur und Venus zu gewinnen.

Leider ist die Entzifferung der Schrift, abgesehen von den Zahlen, noch immer in ihren Anfängen. Man ist deshalb bei manchen Erklärungen, selbst von astronomischen Aufzeichnungen, oft vorwiegend auf die in den Zahlen selbst liegenden Hinweise angewiesen. Diese sind aber meist so klar, daß kein Zweifel an ihrer Bedeutung bleiben kann. Wenn z. B. eine Tafel nur Vielfache von 78 und 780 enthält, so weist sie auf die Umlaufzeit des Planeten Mars hin, die bis auf 0·05 Tage mit der Zahl 780 übereinstimmt. Der genannte Übelstand macht sich aber störend bemerkbar bei den sehr wenigen, für eine weit entfernte Vergangenheit oder Zukunft b e r e c h n e t e n Angaben über die Stellung der Planeten. Wir haben noch keinen ganz festen Anhaltspunkt, um sie äußerlich von den beobachteten zu unterscheiden. Es kann aber heute doch keinem ernsten Zweifel mehr unterliegen, daß z. B. in dem scheinbar uralten Datum in Palenque (1 — 18 — 5 — 3 — 6), das inmitten viel jüngerer auftritt, nur ein berechneter Fixpunkt für die Stellung

der Planeten zu jener fernen Zeit gelegen sein kann. Für den Mond stimmt das damit verbundene, von TEEPLE nachgewiesene Datum des Jahres 2243 v. Chr. nicht. Sein Fehler von 8 Tagen weist auf einen durch Extrapolation berechneten Wert hin.

Einige geschichtliche Angaben, die für die Kultur in Yucatan von Bedeutung sind, mögen diese Studie beschließen. Das älteste historische Datum ist jenes auf dem von W. LEHMANN gefundenen Herrerastein (7 — 19 7 — 8 — 12). Das ist der 4. Februar 146 n. Chr. Dann folgt die Stela von Naranjo mit 8 — 5 — 18 — 4 — 0, dem 18. Oktober 274. Die dritte Stelle nimmt die Statuette von San Andres Tuxtla ein mit 8 — 6 — 2 — 4 — 17, gleich 13. Dezember 278. Die berühmte Leydener Platte entfernt sich schon anderthalb Jahrhunderte von den vorhergehenden, sie stammt vom 16. Juni 437 (8 — 14 — 3 — 1 — 12).

Die großen Zentren von Kunst und Wissenschaft im Maya-Lande hatten keinen langdauernden Bestand. Das reiche Copan z. B. mit seinen vielen Denkmälern dauerte nur 325 Jahre. Das früheste von dort bekannte Datum ist der 8. September 552, und das jüngste der 11. Dezember 877. Es reichte gerade noch in die Zeit Alfreds des Großen hinein. Das wohl noch glänzendere Palenque war vergänglicher. So weit die Inschriften erhalten sind, lag seine Blüte zwischen 631 und 795. Piedras Negras ist zwischen 651 und 912 vielfach bezeugt, Quirigua von 841 bis 946, Yaxchilan von 571 bis 907, Seibal von 532 bis 986. Am längsten hielt sich Uaxactun, nämlich von 445 bis 1006, fünf und ein halbes Jahrhundert lang. Aus Chichen Itza, der luxuriösen Nekropole spättoltekischer Könige ist bis jetzt nur e i n Datum sicher bekannt, der 25. April 995. Das jüngste von allen strebsamen Zentren war Holactun. Eines seiner Daten zeigt uns den 1. September 1119 an. Wenn SPINDEN [4] eine defekte Inschrift richtig ergänzt hat, dann käme an diesem Orte auch noch der 5. Juni 1393 in Betracht, also ein Tag aus dem letzten vorspanischen Jahrhundert. Dieses letzte Jahrhundert war bei den Mayas völlig steril, sie lebten nur mehr von vergangenem Ruhme und verfallender Größe. Dafür hatte sich damals in dem benachbarten Mexiko ein Aufschwung von unerhört raschem Tempo vollzogen. Die hier im 13. Jahrhundert zum letztenmal von Norden her eingedrungenen Jägervölker hatten auf den Resten der toltekischen Kultur viel Neues aufgebaut und das Gros ihrer Lehrmeister nach dem Südosten verdrängt.

Die Dresdener Handschrift wurde wohl, wie P. SCHELLHAS annehmbar machte, erst im 15. Jahrhundert aus früheren Schriften zusammengestellt. Ihr ältestes astronomisches Datum bezieht sich auf den Merkur. Für 26. November 292 ist sein Aufgang als Abendstern notiert, für 1295 sein Aufgang als Morgenstern. Etwas jünger ist die Notiz über den ersten Aufgang des Mondes am 21. Juni 1327, sie erreicht nicht ganz das jüngste historische Datum, jenes vom Jahre 1393 aus Holactun. Die Mexikanisten warten jetzt mit Spannung auf neue Grabungen in Mayapan. Ein Fund aus diesem Zentrum würde den Schlußstein zur Maya-Chronologie legen.

[4] Peabody Museum, Papers, VI, 1910—1924.

Die Ahnenbilder von Nord-Neu-Mecklenburg.

Eine kritische und positive Studie.

Von P. Gerh. Peekel, M. S. C., Lugagun, Neu-Irland (Neu-Mecklenburg), Südsee.

(Schluß.)

Zweiter Teil.

Das von Krämer eingehend erforschte Gebiet war das mittlere Neu-Mecklenburg, die Gegend von Hamba bis Bulu. Sein Standquartier war Lamasong. Diesen Bezirk habe ich verhältnismäßig wenig betreten, immer nur vorübergehend. Die ersten sieben Jahre meiner Ansässigkeit auf Neu-Mecklenburg verbrachte ich in Ulaputur und Namatanái, die weiteren 16 Jahre war ich im Nordbezirk tätig, kurze Zeit in Kavieng, dann beständig in Lamekot. Unter diesen Umständen ist eine eingehendere Würdigung von Krämer's neuem Material nicht gut möglich, da sich nicht ohne weiteres von der einen Landschaft auf die andere schließen läßt. Ich glaube deshalb der Wissenschaft mehr zu dienen, wenn ich meine eigenen Erfahrungen denen Krämer's angliedere und nur gelegentlich auf diese zurückgreife. Dieses Verfahren scheint mir um so mehr gerechtfertigt, weil Krämer, im Grunde genommen, doch nur wenig über die *Malagan* bringt.

Was ist ein *Malagan*[1]?

Im engeren Sinne versteht man unter *Malagan* eine wirkliche oder symbolische Darstellung der Ahnen der Neu-Mecklenburger. Es sind also „Ahnenbilder".

Desselben Wortes bedient man sich aber auch zur Bezeichnung der großen Feierlichkeiten, Tänze und Festessen, die mit der Enthüllung der besagten Bilder verbunden sind. Es ist alsdann nur eine Abkürzung des Ausdruckes *a Malagan a vilai.* (Siehe unten, S. 30.)

Im weiteren Sinne nennt man *Malagan* die verschiedenen Arten Masken, ferner dekorative Stücke sowie kleinere oder größere Schnitzwerke, die gelegentlich der Ahnenfeiern Verwendung finden. In neuester Zeit werden auch unsere gebrannten Kirchenfenster, unsere Vignetten, wie überhaupt alle Ornamente, mit demselben Namen belegt.

Nicht zu den *Malagan* gehören die liegende Schlitztrommel *(a iamut* [Lamekot]), (*a hik* [Namatanái]), die sanduhrförmige Felltrommel (*a karut* [Lamekot]), (*a kudu* [Namatanái]) und die Totengeige (*a launut* [Lamekot]), bei Krämer Schleiftrommel *(livika)* genannt (S. 31). Im äußersten Norden Neu-Mecklenburgs (Kavieng) und auf der Gazelle-Halbinsel ist das Wort *Malagan* von den Ahnenbildern auf die Tänze übergegangen, die ihnen zu Ehre stattfinden.

Einteilung der *Malagan.*

Die *Malagan* können, je nach dem Gesichtspunkte, von dem man sie betrachtet, verschieden eingeteilt werden.

[1] Der Lamekot-Dialekt nasaliert nicht.



Regenzauber in Lamasong.
(Vgl. KRÄMER: Taf. 11, unten links.)



Vier Vollmondstandbilder von Tabar. In der Mitte eine Matte als stilisiertes Licht.



Drei Maradang in Lamekot.
Kopf 60 *cm* groß.

Nach ihrer äußeren Form und Bauart kann man Standbilder und wagrechte, liegende oder hängende Friese unterscheiden; nach der den Bildern inneliegenden Bedeutung aber historische und mythologische *Malagan*. Die ersteren können dann wieder persönliche oder unpersönliche sein.

Standbilder und Friese.

Die Standbilder sind entweder Einzelfiguren ohne Beiwerk, die sich den *Uli* nähern, aber weniger massiv als diese, oder es sind freistehende, reich verzierte Bildsäulen, oder auch solche, die hinter einem wahren Gitter von Ornamenten versteckt sind. Häufig stehen auch zwei, drei, fünf oder mehr Personen übereinander, so daß das *Malagan* eine beträchtliche Länge erreichen kann. Es gibt solche von 5 *m* und darüber.

Die wagrechten Friese haben in der Mitte einen Zapfen zum Einlassen in einen Fußblock oder sie ruhen auf einem Gestell oder hängen an den Wänden.

Solche mit einem deutlichen Mittelpunkte und zwei symmetrischen Seitenstücken nennt man *kata*, weil sie der Haifischfalle *kata* nachgebildet sind oder doch ihr gleichen. Ein derartiges *Malagan* ist z. B. ein fliegender Vogel. Siehe KRÄMER, Taf. 42 unten, Taf. 44 in der Mitte, Taf. 45 die zwei oberen Bilder.

Andere Friese zeigen jederends einen menschlichen oder tierischen Kopf und werden deshalb *Ualik*, *Valik*, „Zweiahnen" genannt, nach dem Worte *ua (rua xua)*, das zwei bedeutet. Siehe KRÄMER, Taf. 38, 39, 40 oben, 44 unten.

Die *Mat* (Loch-*Malagan*) sind hängende Friese, die an einer oder mehreren Stellen durchbrochen sind und dort ein rundes Loch zeigen. Siehe KRÄMER, Taf. 41 [2].

Wozu nun das Loch? An seiner Stelle befindet sich in anderen Friesen das Relief eines menschlichen Gesichtes, eines Schweinskopfes, Nashornvogels oder Seeadlers. Da kamen findige *Malagan*-Schnitzer schließlich auf die Idee, daß sich dasselbe Resultat in anderer Weise, mit viel geringerem Arbeitsaufwand und mit einer Steigerung des Sinnenreizes erreichen ließe. Sie durchbrachen das Schnitzwerk und füllten das entstandene Loch durch das Gesicht eines wirklichen, lebenden Menschen aus. Schweine und Nashornvögel ließen sich eben nicht so schnell dressieren.

Die Loch-*Malagan* werden fertig geschnitzt bis auf eine ganz dünne Holzschicht, die das Loch noch verdeckt. Oder auch man durchbricht das Loch vollständig und füllt es wieder durch Mattenwerk aus. Am Tage vor dem

[2] Die phallosähnlichen Seitenquerbalken finde ich aber nicht. Was rechts und links vorragt, sind Haiköpfe. — Auch die Brüste, die Männer sich umbinden, verkennt KRÄMER (S. 61 und Taf. 23 oben). Sie stehen in absolut keiner Beziehung zu Fruchtbarkeitsgedanken, sondern dienen einzig einem unlauteren Handwerk. Sie werden von Männern umgebunden, die den *Pokan*-Tanz aufführen, *Pok*, *Pokan* bedeutet umdrehen, wechseln, sich verkleiden. Der Tanz wird so genannt, weil (gewöhnlich) zwei zu Frauen verkleidete Männer sich auf diese Weise den Frauen zu nähern versuchen. Mehr darüber bei PARKINSON: „Dreißig Jahre", S. 277. Direkt obszön will ich den Tanz nicht nennen, aber er lehrt doch in drastischer Weise die männliche Jugend, wie man es machen muß.

eigentlichen Feste findet dann unter Tanz das Durchstoßen der Löcher statt mit Lanzen, Stöcken oder Steinen. Diese Zeremonie heißt *a pasovuak* (Lamekot) oder *a pusuvok* (Livitua).

Hinter der Mattenwand, an der die *Mat* zu drei, vier, sechs über- und nebeneinander aufgehängt sind, also im Innern des Hauses und den Zuschauern unsichtbar, befinden sich Stellagen, die bis zum obersten *Mat* hinaufreichen. Es sind die Lager der Darsteller. Am Tage der Enthüllung wird ihnen das Gesicht auf verschiedene Weise mit Farbe und Kalk bemalt, worauf sie ihre Plätze einnehmen und den Kopf regungslos in die Löcher halten, so daß dieselben vollständig ausgefüllt sind. Dann wird die Öffentlichkeit zugelassen. Die Wirkung der blinzelnden Augen inmitten der toten Schnitzereien läßt sich nicht verkennen. (Vgl. KRÄMER, S. 27, 70, 82.)

Die Darsteller sind nicht *tabu*, sollen sich aber nach der Feier nicht den Blicken der Zuschauer zeigen, damit das Geheimnis der *Mat* gewahrt bleibe. Natürlich handelt es sich ganz und gar um ein öffentliches Geheimnis, aber jeder tut mit. (Vgl. KRÄMER, S. 71 oben.)

Die *Mat* weisen schon auf eine Entartung der *Malagan* hin. Sie zeigen recht deutlich die Sucht, immer Neues, noch nie Dagewesenes und sinnlich Reizendes zu schaffen.

Zu den Friesen gehören auch die Fische (siehe Abb. 1). Sie sind 1 bis $2^1/_2$ *m* lang, haben häufig riesige, flügelartig ausgebreitete Flossen, die

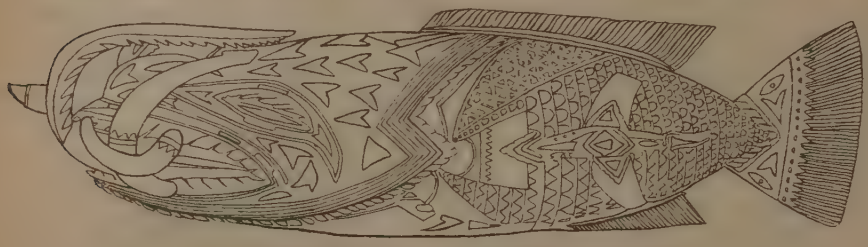


Abb. 1. Mondfisch (vor dem Ahnenhaus in Lamekot).

stilisiertes Licht darstellen und ruhen auf Gerüsten. Es gibt auch Darstellungen, bei denen nur der Kopf des Fisches geschnitzt ist, der Körper aber aus Buschmaterial besteht. Siehe den Fisch bei KRÄMER, Taf. 40.

Das historische *Malagan*.

Die historischen *Malagan* sind Darstellungen historischer Personen, die wirklich gelebt und erst vor kürzerer oder längerer Zeit verstorben sind. Man kann sie in persönliche und unpersönliche (oder symbolische) einteilen.

Das persönliche *Malagan*.

Ein persönliches *Malagan* stellt die Person des Verstorbenen dar. Für einen jeden, der ihn gekannt, sind deshalb alle am *Malagan* angebrachten Ornamente ohne weiteres verständlich, um so schwerer aber ist die Deutung für den Außenstehenden. Zu dieser Art Ornamentik gehört z. B. folgendes:

1. Schädel-, Becken- oder Beinknochen, die bisweilen in die Schnitzerei eingesetzt sind.
2. Ein Pandanushut besagt, daß die Abbildung eine Frau darstellt.
3. Ein um den Hals geknotetes Lendentuch, eine Liane oder ein in das Holz eingeschnittener Wulst, der auf die Brust herabläuft, bedeuten, daß der Verstorbene Selbstmord durch Erhängung verübt hat.
4. Ein berühmter Haifischfänger erhält als Abzeichen eine Haifischfalle, eine Rassel oder einen Totschläger.
5. Ein Mann im Maule eines Fisches besagt, daß der Verstorbene von einem Hai aufgefressen oder angefallen wurde usw.
6. Bisweilen gehören auch zwei oder drei Standbilder zusammen, die irgendein Ereignis, z. B. eine Ermordung darstellen. Solange sie im Schauhause zusammenstehen, ist ihre Bedeutung unschwer zu erraten, nicht aber, wenn sie von einander getrennt in die Museen gelangt sind.

Diese Einteilung in persönliche und unpersönliche *Malagan* hat auch für die *Uli* Geltung, was aus den Angaben KRÄMER's deutlich hervorgeht, z. B.:

1. Taf. 29 links: Lunalup soll so sein Kind Samas getötet haben (S. 61).

2. Taf. 29 rechts: Der Sokokau von Paranu habe sich auf sein Kind Liu gestellt ..., dabei sei es zusammengebrochen (S. 61).

3. Taf. 28 und 29 rechts: Um den Hals hängt ein Wulst wie ein Stück Tau, dessen beide Tampen vorne in Gürtelhöhe enden (S. 61) [3].

4. Taf. 29 links, Tafel 30: Ein menschlicher Körper, dessen Unterteil von einem Haifisch weggebissen wurde (S. 61).

5. Auch auf S. 38, Absatz 2: Als Senggero von Hamba ... schildert KRÄMER ein persönliches *Malagan*.

Die persönlichen *Malagan* sind gewöhnlich Einzelstandbilder, doch können auch mehrere Personen übereinander stehen. Eine jede hat ihren Namen wie bei Lebzeiten, z. B. Vanariu, Lasisi, Bolaf, Bakor usw. Zu unterst liegt häufig ein Schweinskopf: die Ehrengabe der Verwandten an den Verstorbenen. (Siehe KRÄMER, Taf. 53 rechts.)

Die Feier, welche anläßlich eines solchen *Malagans* stattfindet, wird im Deutschen am besten mit den Worten bezeichnet: Gedächtnisfeier zu Ehren des verstorbenen Herrn N. N., oder: der verstorbenen Herren N. N.

Das unpersönliche *Malagan*.

Das unpersönliche *Malagan* stellt niemanden dar, sondern ist eine symbolische Figur für alle [4] oder mehrere Verstorbene. Es würde gewiß die Leistungsfähigkeit der Eingebornen übersteigen, wenn sie für jeden Ver-

[3] KRÄMER deutet dies auf Menschenfängerei (S. 61). Sicher ist, daß es Selbstmord durch Erhängung bezeichnet. (Vgl. KRÄMER, S. 36 und 59.) Menschenfang mittels Lasso war auf Neu-Mecklenburg stets unbekannt, und wenn die Tampen hinten hängen müßten, wie KRÄMER meint, dann würde der Künstler sie jedenfalls auch hinten angebracht haben.

[4] Nicht für alle Verstorbenen Neu-Mecklenburgs, sondern für die Verstorbenen des Sippenhäuptlings, der das *Malagan* veranstaltet.

storbenen alljährlich eine Feier veranstalten wollten. Das geschieht nur einmal, nachher wird ihrer nur mehr bei den allgemeinen Feiern gedacht.

Die unpersönlichen *Malagan* bilden, was Ausführung anbetrifft, zwei sich diametral gegenüberstehende Gruppen. Die einen sind ganz schmucklose Standbilder oder Puppen. Die anderen sind Schnitzwerke, die über und über mit Ornamenten beladen sind.

Von Krämer's Abbildungen sind unpersönliche *Uli* vielleicht jene, die er *sonondos* (einfach, ohne Zutaten) nennt. (Siehe S. 61 und Taf. 24 links und rechts, Taf. 25.) Gewiß trifft die Erklärung zu, aber man kann sie nach der Ausdrucksweise der Eingebornen auch anders verstehen, nämlich: das sind einfache Bilder, die bezeichnen niemanden.

A. Die Puppen.

Die Puppen kommen in zwei Hauptformen vor: *Maradang* und *Fudumasi* (Lamekot).

1. *Maradang.*

Die *Maradang* sind schwarze, sitzende Puppen von mehr als menschlicher Größe. Der Rumpf besteht aus einem mächtigen Bananenstamme, während als Gliedmaßen passende Stöcke dienen. Beide werden so lange mit Lianen umwickelt, bis die Form der Muskeln erzielt ist. Als Füße dienen heutzutage meistens Lederschuhe der Weißen, sonst werden auch sie mit Lianen gebildet. Früher wurde die ganze Gestalt noch mit einem schwarzen Brei aus Holzkohlenasche und *Artocarpus*-Milchsaft überstrichen, der die Rillen in etwa ausfüllte und das Bild schön schwarz färbte. In neuerer Zeit hat man eine Liane entdeckt, die von selbst schwarz wird; sie ist aber weniger schön. Nur der Kopf des *Maradang* ist ganz aus Holz geschnitzt, sehr massiv, wie die Abbildung bei Krämer auf Taf. 51 links. Er ist schwarz oder schwarz und weiß gefärbt und hat eine ungefähre Höhe von 45 bis 60 *cm*. Über den Scheitel läuft die Raupe *(a mulai)*, die Haartracht der Männer in alter Zeit. Zu einer *Maradang*-Feier dienen gewöhnlich zwei oder drei oder mehr Figuren, die nebeneinander auf freiem Platze oder unter einem Pultdach aufgestellt sind. Unter und vor ihnen ist der Boden mit weißem Sand bestreut, worauf einige Betel- und Kokosnüsse als Weihegabe liegen. Durch passende Ziersträucher zur Rechten und Linken erhält das Ganze seinen Abschluß. Krämer bringt ein *Maradang* auf Taf. 34 rechts. Die nachlässige Umgebung verrät jedoch, daß die Aufstellung wohl nur zum Zweck des Photographierens gemacht wurde.

Nach Ablauf der Feier werden die Köpfe sorgfältig eingepackt und in den Häusern für spätere Vorstellungen aufbewahrt. Sie sind überaus kostspielig. Ob schon einer nach Deutschland gelangt ist, entzieht sich meinem Wissen.

Die *Maradang* sind wirkliche, den Schnitzwerken ebenbürtige Ahnenbilder, deren Enthüllung mit dem ganzen Pomp einer *Malagan*-Feier verbunden sein kann. Nichtsdestoweniger machen sie häufig den Eindruck, als ob sie auch eine Art Aushilfe-*Malagan* seien, deren man sich gern bedient, wenn die Ungunst der Verhältnisse die Anfertigung eines geschnitzten Bildes nicht erlaubt.

2. *Fudumasi.*

Die *Fudumasi* werden ähnlich hergestellt wie die *Maradang* und dienen denselben Zwecken. Sie sind aber kleiner. Selten erreichen sie wohl menschliche Größe. Der Körper ist mit gelb gefärbtem Kalk bestrichen. Ihr Kopf, der dem der *Maradang* gleicht, ist ebenfalls massiv, steht aber zwischen vier senkrechten Stäben, die man *a ngalis* (Schmuckfedern) nennt. Durch die Nasenscheidewand läuft ein Krotonzweig. Die *Fudumasi*-Köpfe sind rot gefärbt, mit schwarzer und weißer Zeichnung. Die Aufstellung geschieht unter einem Pultdach in einer Reihe von zwei, drei, vier oder mehr Figuren. (Siehe KRÄMER, Taf. 34 links.)

Erinnert beim *Maradang* alles an Trauer, dann atmen die *Fudumasi* nur Freude.

B. Die Schnitzwerke.

Die unpersönlichen Schnitzwerke sind von den persönlichen nicht sonderlich verschieden. Auch hier stehen oft zwei, drei, vier oder fünf Personen über- oder nebeneinander, aber das rein Persönliche fehlt an ihnen und es kümmert niemanden, wen sie darstellen. Sie unterscheiden sich wohl nur durch die reichere Ornamentierung, die so ziemlich alles einschließt, was der Geisterglaube der Eingebornen in dieser Beziehung aufzubieten vermag: Schlangen, Leguane, Krokodile, Hunde, Schweine, Delphine, Haie, fliegende Fische, Drongos [5], Eulen, Nashornvögel usw. Zum Verständnis dieser Dinge erinnere man sich nur, in welchem Verkehr der Eingeborne mit den Geistern, d. i. mit seinen verstorbenen Angehörigen steht. Der eine weiß, daß sein verstorbener Verwandter in eine Riesenschlange, in ein Krokodil, einen Hai oder Delphin gefahren ist. Dort wohnt er. Das ist er. Der andere hat seinen verstorbenen Vater oder Bruder im Walde gesehen, als er zufällig in der Dämmerung durch den Wald mußte. Er hatte Vogelgestalt wie ein Drongo, Kuckuck oder Nashornvogel. Ein Dritter hörte unheimliche Rufe im Walde, aber es war nichts zu sehen. Nur ein wilder Hund rannte davon, oder eine Eule huschte über ihn her. Einem Vierten ist ohne jede Veranlassung seinerseits ein Unglück zugestoßen. Wer anders als ein Geist könnte es bewirkt haben? Da erinnert er sich des Schweines, das er vor kurzem gespeert oder der Natter, die er getötet. Das waren *Masalaì*. So geht es weiter.

Man könnte also mit Recht behaupten, daß alles, was an den *Malagan* dargestellt ist, nichts anderes als Embleme der Geister respektive der Verstorbenen sind. Auch KRÄMER hat dieses richtig erkannt (S 82 oben). Ebenso muß ich ihm beipflichten, wenn er sagt, daß der kleine Zierat als meist bedeutungslos zurücktritt (S. 83 unten). Auch der *Malagan*-Künstler versteht zu füllen.

Wenn dem so ist, muß man aber folgerichtig die Deutung ablehnen, die KRÄMER von den gegitterten, runden Flächen gibt, als seien es Herde (S. 82). Eine solche Auffasung liegt ganz und gar außerhalb des Gedankenkreises der

[5] *Dicranostreptus megarhynchus.* KRÄMER nennt die Drongos (große, schwarze Vögel mit langen Gabelschwänzen) stets Webervögel (S. 81, Taf. 38, 39). Das ist ein Irrtum. Die Webervögel gleichen unserem Sperling, sind aber noch kleiner.

Eingebornen und kann deshalb nicht richtig sein. Die Flächen mögen Sonnen, Monde, Sümpfe oder willkürliche Ornamente darstellen, aber Herde sind es nicht.

Das mythologische *Malagan.*

Das mythologische *Malagan* ist eine Darstellung der Götter, als Urahnen der Neu-Mecklenburger. Es sind Sonne und Mond. Abgebildet werden entweder die Person der Götter selbst, in menschlicher Gestalt, oder aber ihre Embleme. Auch die Riesenfische gehören hierher. (Vgl. S. 18.)

Die Sonne.

Über das Sonnen-*Malagan* hat Krämer eingehend berichtet. Im Norden Neu-Mecklenburgs ist es seltener, und die Bilder werden dann meistens von Tabar-Leuten angefertigt. Sie heißen *a vavára.*

In der Hauptsache ist das Sonnen-*Malagan* eine bis 2 *m* große, runde, reichverzierte Scheibe, die aus Stäben und Pandanusblättern gearbeitet wird. Der Grund für diese Herstellungsart liegt wohl darin, daß sich schwerlich Bäume von den genannten Dimensionen finden lassen und das Zusammenfügen von Planken den Eingebornen zu umständlich ist. Nur einmal hat der Eingeborne Tamevat von Livitua unter ungeheurem Arbeitsaufwand eine riesige Sonne geschnitzt aus einer 6 *m* hohen Brettstütze [6] eines *Octomeles sumatrana Miq.* Sie war auch dementsprechend schön, etwa 2 *m* hoch.

In der Mitte der Scheibe steht das Relief eines menschlichen Gesichtes, eines Eberkopfes oder Seeadlers. Den bei Krämer geschilderten Korb habe ich hier nicht beobachtet. Eine wunderschöne Sonne hatten wir vor zwei Jahren in Lamekot. Das Relief der Mitte stellte einen Seeadler dar, der sich wie ein balzender Auerhahn nach hinten gegen die Wand drückte, Kopf nach unten, gespreizter Schwanz nach oben. Sonst ist der Eberkopf am häufigsten. Die anderen Details siehe bei Krämer.

Eine Erklärung der Sonne und alles dessen, was darauf angebracht ist, läßt sich nur mit Hilfe weitläufiger linguistischer Erörterungen geben, von denen ich hier absehen muß [7].

Der Mond.

I. Standbilder.

Die Mondstandbilder erkennt man an den Abzeichen dieses Nebenplaneten, sonst aber gleichen sie den gewöhnlichen Ahnenbildern. Von Krämer's Abbildungen sind Mond-*Malagan* die Taf. 47, 48, 54, 55, 57, 61 und 69.

II. Embleme.

Die Embleme des Mondes sind zahlreich und werden *a vavál* genannt. Sie haben für gewöhnlich (nicht immer) eine ovale Form, oder sind an den Ecken abgerundet, um dieselbe wenigstens anzudeuten. Man vergleiche bei

[6] Der Stamm der Riesenbäume läuft unten in drei bis fünf weit ausgreifenden Brettstützen aus, die auf dem Boden einen Stern bilden.

[7] Es ist nicht ausgeschlossen, daß vielleicht auch der *Fudumasi* eine Darstellung der Sonne ist.

KRÄMER die Taf. 42 unteres Bild, 44 die zwei oberen, 45, 46 alle drei Bilder, 47 Aufsatz des Mondstandbildes.

Früher war ich der Ansicht, daß die ovale Form der Embleme in dem Mangel genügend breiter Planken begründet sei, die kreisrunde Schnitzwerke fordern würden. Von dieser Meinung bin ich abgekommen, weil die ovale Form auch in den Mythen durch Ei und Schildkröte belegt ist, besonders aber,

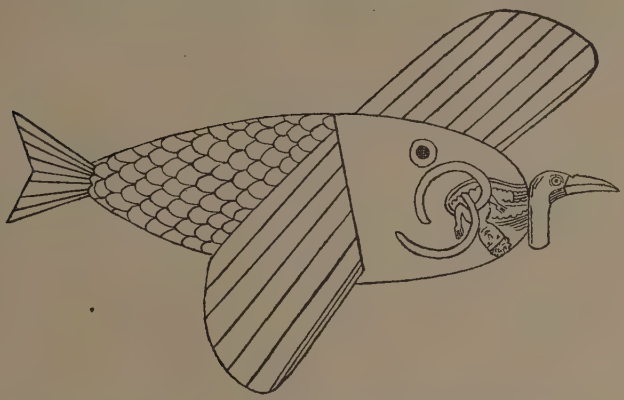


Abb. 2. Mondfisch, Darstellung des zunehmenden Halbmondes.

weil sie in den Mondphasen die vorherrschende ist. Der kreisrunde Mond steht nämlich nur etwa vier Tage am Himmel, der ovale dagegen vierzehn

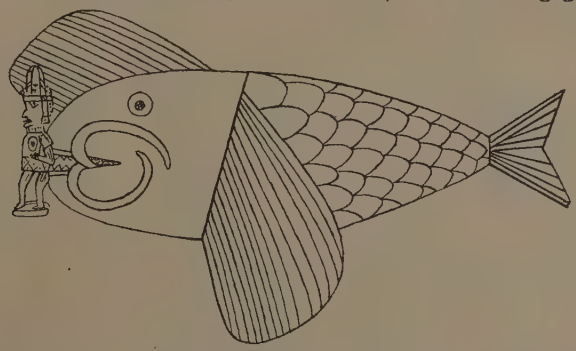


Abb. 3. Mondfisch, Darstellung des Mondes im Osten, kurz vor Neumond.

Tage, vom ersten bis zum letzten Viertel. Die ovale Form hat deshalb vor der kreisrunden den Vorzug.

Die hauptsächlichsten Embleme des Mondes sind (siehe Abb. 2 u. 3):

1. Weib	4. Hahn	7. Strandläufer	10. Kahn
2. Schwein	5. Nashornvogel	8. Eule	11. Fisch
3. Känguruh	6. Brachvogel	9. Schlange	12. Muschel

Abgesehen von der Ähnlichkeit, welche die Embleme mit den Mondphasen haben, läßt sich ihre Berechtigung nur durch Mythen begründen, so daß ich notgedrungen einiges davon bringen muß.

1. Der Hahn und das Känguruh.

Erzählt von Makading (Lamekot).

Sie schnitten ein *Alocasia*-Blatt ab und trockneten es an der Sonne und versuchten damit auf die See zu fahren. Es ging aber unter. Da trockneten sie eines auf dem Feuer, probierten und sahen, daß es standhielt. Da ruderten sie in die See hinaus, der Hahn voran, das Känguruh hinten. Als sie so fuhren, kamen sie an Weibern vorbei, die am Strande badeten. Die riefen: O Jammer! Was für ein häßliches Weibsbild hinten und ihr Mann vorn; Da wechselten beide ihre Plätze, das Känguruh setzte sich vorn hin und der Hahn hinten. Bald begegneten sie wieder badenden Weibern. Auch die riefen: O Jammer! Welch häßliches Weibsbild vorn und ihr Mann hinten! Da wurde das Känguruh ärgerlich und zerstampfte den Kahn. Der Hahn flog davon, aber das Känguruh sank unter und umfaßte einen Poritesblock[8]. Da kam eine Schildkröte herangeschwommen, und das Känguruh bat sie: Laß mich aufsitzen. Die Schildkröte gewährte es und schwamm mit ihm in eine Bucht hinein. Als sie aber das Känguruh auf dem Riff absetzen wollte, sagte es: Hier nicht, hier sind zu viele Seeigel, die stechen mich in die Füße. Die Schildkröte schwamm also an den Strand. Als sie aber auf dem Lande war, ergriff das Känguruh eine Rotangliane und fesselte sie. Da sagte die Schildkröte: Ist das aber eine morsche Liane, mit der du mich bindest! Da nahm das Känguruh *Ipomoea*-Ranken, band die Schildkröte damit und ging dann in die Pflanzung hinauf, um Taro zu holen als Zuspeise. Die Schildkröte zerriß unterdessen die Fesseln und ging in die See hinab und als das Känguruh des Abends in das Gehöft zurückkehrte, war sie verschwunden.

1. Der Kahn ist die Mondsichel.
2. Der Hahn ist die helle Hälfte des Mondes, das Känguruh die dunkle. Beide sind Männer.
3. Die badenden Weiber sind die Sterne, die den Mann am Heck ein häßliches Weibsbild schimpften.
4. Sie wechselten um, d. h. Hellmond und Dunkelmond wechseln ihre Plätze vor und nach dem Vollmond.
5. Der Hahn flog davon, das Känguruh aber ging unter, d. h. die helle, abnehmende Mondsichel im Osten flieht davon, die schwarze Scheibe aber sinkt in die See.
6. Der im Osten untergehende Dunkelmond erscheint im Westen als Hellmond; das ist das Känguruh, das sich erholt hat. Unter ihm (von den Sternen aus gesehen) ist die schwarze Scheibe — die Schildkröte.
7. Das Känguruh ging in die Pflanzung hinauf, aber die Schildkröte floh davon, d. h. der wachsende Mond steigt am Himmel hinauf und der Schwarzmond verschwindet.

2. Der weiße und der rote Hahn.

Erzählt von Kaut (Lamekot).

Der weiße und der rote Hahn badeten in einem Bache (im Inland). Dann sonnten sie sich und als es Abend geworden, gingen sie an den Strand

[8] Kugelförmige Korallenstöcke.

hinab und schliefen in einem Hause. Tags darauf taten sie ebenso. Da kam *Pokotap* mit seinen Weibern hinauf. Als die beiden ihre Stimme hörten, flogen sie schnell auf einen Baum. Die Weiber badeten, *Pokotap* stand dabei und zufällig sah er das Spiegelbild der beiden unten im Waser. Er rief sie herunter, aber sie weigerten sich. Als die Weiber gebadet hatten, gingen sie ins Gehöft zurück. Unterdessen wurde es Abend, und die Hähne flogen vom Baume herab und begaben sich ebenfalls an den Strand. Sie redeten miteinander: Was waren das doch für häßliche Leute! Wer mag die leiden? *Pokotap* aber lauerte ihnen am Wege auf, verprügelte sie und sagte, sie sollten nur im Busch bleiben. Das wollten sie aber nicht. Nach einigen Tagen war ihnen *Pokotap* wieder gut. Er rief sie zu sich des Nachts und sie gingen hinauf. *Pokotap* hieß sie auf eine Matte niedersitzen und gab ihnen Bananen und Fische. Da aßen und tranken sie und blieben bei *Pokotap*.

1. Der weiße und der rote Hahn auf dem Baume sind die weiße und die dunkle Mondhälfte des abnehmenden Mondes, die tagsüber am Himmel stehen.
2. Abends gingen sie an den Strand hinab, d. h. der Mond, der tagsüber am Himmel steht, senkt sich in den Nachmittag- und Abendstunden nach Westen hinab.
3. Sie schliefen in einem Hause, d. h. heller und dunkler Halbmond bilden den einen Mond.
4. *Pokotap* und seine Frauen sind wiederum der Mond.
5. Er verprügelte sie, d. h. der abnehmende Mond wird in seinen letzten Tagen zu einem Krüppel (geschlagen).
6. Sie sollten nur zurückgehen, d. h. sie sollten nur immer tagsüber am Himmel stehen bleiben.
7. Das wollten sie aber nicht, d. h. keine Mondphase hat dauernden Bestand.
8. Nach einigen Tagen war *Pokotap* ihnen wieder gut, d. h. der abnehmende verstümmelte Mond im Osten erscheint nach ein paar Tagen glänzend im Westen.
9. Er rief sie zu sich des Nachts, d. h. der zunehmende Mond steht nachts am Himmel.
10. Er hieß sie auf eine Matte sitzen und gab ihnen Bananen und Fische: Die Matte und die gelben Bananen sinnbilden den leuchtenden Halbmond; die Fische den dunklen Teil.

3. Der Brachvogel und der Strandläufer.

Erzählt von Makading (Lamekot).

Der Brachvogel und der Strandläufer speerten Fische auf dem Riff. Da flog einmal der Speer des Brachvogels in den Eingang einer Grotte. Sie suchten ihn lange vergebens, bis ein Weib, das in der Grotte war, ihn dem Brachvogel zeigte. Der Strandläufer aber hatte das Weib nicht bemerkt. Da sagte der Brachvogel zum Strandläufer: Komm! Wir wollen nach Hause gehen! Sie taten so und der Brachvogel begleitete den Strandläufer ins Gehöft. Dann aber lief er schnell aufs Riff zurück zur Grotte und nahm sich das Weib zur Frau.

1. Der Brachvogel ist die zunehmende Mondsichel im Westen. Der Strandläufer ist die abnehmende Sichel im Osten.
2. Das Weib in der Grotte ist der Dunkelmond in den Tagen vor Neumond. (Vgl. *Lunganga.)*
3. Der Strandläufer ging ins Gehöft usw., d. h. die abnehmende Sichel verläßt den Dunkelmond, die zunehmende dagegen verbindet sich mit ihm zu einem Ehepaare.

4. Die Eingeschlossene[9] des *Pokotap*.
Erzählt von Mataiai (Lamekot).

Pokotap und sein Weib ernteten Taro in der Pflanzung und trugen sie ins Gehöft hinab. Dann badeten sie. Aber *Pokotap* plante nichts Gutes; er betrog sein Weib und sagte: „Nun! Tauche einmal!" Da sprang *Karak*[10] in die See hinab. Eine Riesenmuschel aber auf dem Meeresboden erfaßte ihren Fuß, so daß sie ertrank. *Pokotap* ließ sie im Stich und kehrte in sein Gehöft zurück.

Das hervorquellende Blut der *Karak* wanderte jedoch zum Strande, wo es zu einem Ei wurde, aus dem ein kleines Mädchen hervorbrach. Tagsüber begab es sich in die Pflanzung *Pokotaps* und des Abends ging es an den Strand zurück und legte sich schlafen in der Eischale. So tat sie einige Tage, bis *Pokotap* sie auf einer Bananenstaude sitzen sah. Da nahm er sie mit sich in sein Gehöft, schloß sie ein und als sie herangewachsen, heiratete er sie[11].

1. *Karak* ist der Dunkelmond im Osten.
2. Die Riesenmuschel, d. h. ihre schmale, sichelförmige Öffnung ist die abnehmende Mondsichel. Sie geht jeden Tag später auf, so daß es scheint, als zöge sie den Dunkelmond in die See hinab.
3. Das Mädchen im Ei ist die leuchtende Mondsichel am Dunkelmonde im Westen.
4. Tagsüber war das Mädchen in der Pflanzung, aber abends kehrte es in die Eischale zurück, d. h. tagsüber ist die Mondsichel nicht sichtbar, aber abends erscheint sie im Westen.
5. *Pokotap* sah das Mädchen auf einer Bananenstaude: Die gelbe Bananentraube mit dem Mädchen ist der leuchtende Halbmond im Zenith.
6. Das Mädchen wuchs heran, d. h. der Halbmond nimmt beständig zu.

5. Der Kasuar und der Nashornvogel.
Nach P. Jos. Meier, M. S. C.[12].

Der Kasuar und der Nashornvogel konnten vor Zeiten beide fliegen. Saßen sie nun auf e i n e m Baume, dann fraß der Kasuar dem Nashornvogel alle Früchte weg. Das ärgerte den Nashornvogel. So hatten sie wieder einmal

[9] Die Verlobte, die Braut.

[10] Das Weib des *Pokotap*.

[11] Man siehe dieselbe Mythe in etwas anderer Form in meinem Buche (S. 65): *A kaba Tamor dal ga ragat riam.*

[12] „Mythen und Erzählungen der Küstenbewohner der Gazelle-Halbinsel", „Anthropos"-Bibliothek, Bd. I, 1909, S. 263.

auf einem Baume gefressen und sich nachher bei Einbruch der Dämmerung zur Ruhe gesetzt. Der Kasuar saß mehr nach außen auf dem Aste, der Nashornvogel ihm zur Seite, mehr nach innen. Da sagte der Nashornvogel zum Kasuar: „Rücke etwas weiter und setze dich gegen die Spitze des Astes zu.“ Der Kasuar tat so. Der Nashornvogel rückte an seine Stelle nach, versetzte ihm aber noch einen Stoß, so daß er vom Aste herunter auf den Boden fiel.

Deshalb läuft der Kasuar nur mehr auf dem Boden herum, während der Nashornvogel fliegt.

1. Wegen seines gelben Schnabels, seines feuerfarbigen Kopfes und Halses und seines weißen Schwanzes ist der ♂ Nashornvogel ein Abzeichen des leuchtenden (zunehmenden) Mondes; der schwarze Kasuar dagegen sinnbildet den großen Dunkelmond (im Westen).
2. Beide saßen auf einem Aste nebeneinander, d. h. Hell- und Dunkelmond stehen nebeneinander.
3. Der Kasuar rückte immer mehr gegen das Ende des Astes zu, der Nashornvogel rückte nach, bis der Kasuar schließlich vom Baume fiel, d. h. das Anwachsen des Hellmondes weckt den Eindruck, als ob er den Dunkelmond immer mehr zur Seite dränge, bis dieser aus dem Mond herausfällt.
4. Deshalb läuft der Kasuar nur mehr auf dem Boden, d. h. der große Dunkelmond steht immer nur am unteren Himmel, während der leuchtende Mond auch hoch oben am Himmel steht.

Die Deutung der anderen Embleme des Mondes bietet keine Schwierigkeiten. Die weiße oder weiß und schwarz geringelte Schlange bezeichnet die helle Sichel, die schwarze Schlange die dunkle Sichel. Dasselbe gilt von den Fischen. Meistens laufen diese Embleme, der natürlichen Vorlage entsprechend, am Rande rund um die *vaval* herum, doch werden sich auch anderswo angebracht.

II'. Erklärung der bei KRÄMER abgebildeten Mond-*Malagan*.

Taf. 47: Der Lichtträger. Breitarm-Standbild des Vollmondgottes [13]. Auf ihm — sein Emblem: der Hahn, zu Licht stilisiert. Die ausgebreiteten Arme versinnbilden die runde Form, die dazu notwendigen Bogenlinien ziehe man vom Kopfe über die Finger zu den Füßen hin. Es gibt auch Standbilder mit nur einem ausgestreckten Arm: einem rechten oder einem linken. Sie sind Darstellungen des Halbmondes.

Taf. 48: Wie die weiße (weißköpfige) Schlange den Dunkelmond (am westlichen Horizont) umwickelt und erdrosselt. Zu unterst die Riesenmuschel als Emblem des Mondes.

Taf. 57 rechts: Breitarm-Standbild der Mondgöttin [14]. Auf dem Kopfe der Nashornvogel. Das Gesicht als Hellmond und Dunkelmond gezeichnet. Die Ausführung des Hutes und der Brust soll den Lichtglanz darstellen.

Taf. 69: Breitarm-Standbild des Mondgottes. Nashornvogel als Emblem. Schöne Darstellung des Lichtglanzes.

[13] Richtiger: Vollmondgöttin, denn der Pandanushut deutet auf ein Weib.
[14] Die Arme fehlen.

Taf. 61: Der Mondgott auf seiner Fahrt [15]. Kahn = Mondsichel. Vorn der Hahn = leuchtender, zunehmender Halbmond; am Heck muß das Känguruh stehen. Reichgeschmücktes Standbild des Mondes mit vielen Emblemen; zu unterst die Muschel.

Taf. 62: Der Mond auf seiner nächtlichen Fahrt. Kahn mit den Emblemen des Mondes. Breitarm-Standbild mit Nashornvogel als Darstellung des Hellmondes; hinten im Kahn ein Standbild mit zwei Hörnern als Darstellung der abnehmenden Mondsichel. Leider undeutlich [16]!

Taf. 54: Zwei reichverzierte Mondstandbilder mit vielen Emblemen. Rechts: Ein Standbild, dessen Gesicht als Hell- und Dunkelmond gezeichnet ist; ebenso der Oberkopf, aber umgekehrt, um anzudeuten, daß die helle und dunkle Seite des Mondes abwechseln. Zu unterst wieder die Muschel als Neumond, aus dem sich alles entwickelt.

Taf. 55: Zwei reichverzierte Mondstandbilder. Rechts: Standbild mit der Mondsichel und den Halbmonden im Gesicht, darüber der Vollmond als Nashornvogel. Links: Die Reißzähne als Mondsichel, aber eckig stilisiert.

Taf. 57 links: Stilisiertes Mondstandbild, Reißzähne und Fische als Mondsichel. Da das Gesicht schwarz ist, muß man wohl das Bild als Dunkelmond im Westen mit der leuchtenden Sichel deuten.

Taf. 42 links: Moroa und Sngeragun. Die zwei Halbmonde mit ihren Emblemen: Schwein und Schlange; *vaval*-Form.

Taf. 42 rechts: Der Vollmond als Nashornvogel dargestellt. Mondembleme. Die Flügel sind zu Lichtglanz stilisiert, der durch die zwei rot- und gelbfarbigen Loris noch erhöht werden soll.

Taf. 44 oben: Mondgott in der Mitte. Der feuerfarbige Nashornvogel tötet die dunklen Flederfische. Das Ganze von zwei leuchtenden Schlangen, der zu- und abnehmenden Sichel, umrahmt. *vaval*-Form.

Taf. 44 in der Mitte: Die wachsende Mondsichel. Oben und unten stilisiertes Licht. Die ovale Form nur angedeutet.

Taf. 45 oben und unten, 46 alle drei Abbildungen, 47 das Fries, 50 oben: Sechs Embleme des Mondes *(a vaval)*. Die ovale Form ist gut durchgeführt. Schöne Stilisierungen des Lichtes an den abgerundeten Enden. Derartige Friese gehören meistens auf den Kopf eines Standbildes, wie Tafel 47 zeigt.

Taf. 46 unten: Der Sieg des Vollmondes. Wie der Vollmond die letzte schwarze Sichel frißt.

Taf. 46 in der Mitte: Leider undeutlich! Der Mond nach dem Vollmonde. Die Flucht des Nashornvogels auf der einen Seite, das Erscheinen des Brachvogels auf der anderen. (?)

Taf. 45 in der Mitte: Eckiges Emblem. Nashornvogel und Mondgott sind eins. Flügel zu Licht stilisiert.

Taf. 43: *Sabuang, Sasabuang* ist ein Frauenname. Aus dem Fischkopf, der zu Licht stilisiert ist, kann man entnehmen, daß es sich nicht um ein p e r-

[15] Gemeint ist der zunehmende Mond, weil der Hahn vorne sitzt.

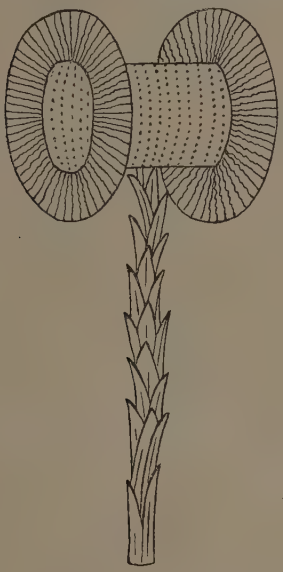
[16] Paruai liegt auf Neu-Mecklenburg. Die Reihenfolge der Landschaften ist: Lauan, Labangararum, Paruai, Sali, Nonopai, Lakurafanga, Lamekot.

sönliches, sondern um ein mythologisches *Malagan* handelt. Es stellt dar, wie der helle Halbmondfisch das dunkle Mondweib verschlingt.

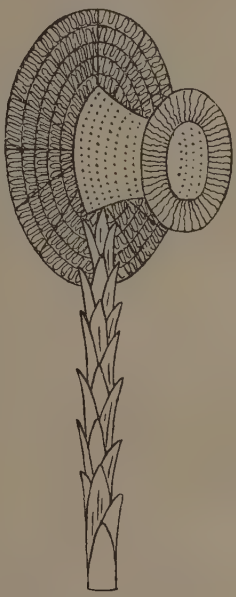
Taf. 67: Der Hahn als Vollmond. Zwei Hähnchen (oder junge Nashornvögel) als zu- und abnehmende, leuchtende Sichel.

Taf. 71: Der Vollmond als Nashornvogel dargestellt. *A vaval;* aber die ovale Form nur zum Teil erreicht. Oben: Helle Sichel, unten: eine schmale, schwarze Sichel. Mondgöttin mit dem Ei, aus dem sie entsteht.

Taf. 72: Der Nashornvogel als Vollmond. *A vaval*; ovale Form gut



Darstellung des Vollmondes im Osten.



Darstellung des Vollmondes im Westen.

Abb. 4.

durchgeführt. Zu unterst das dunkle Mondweib mit dem Pandanushut, das zertreten wird.

Die *Malagan*-Feier.

Die Schilderung einer *Malagan*-Feier in ihren einzelnen Teilen und allen ihren Variationen würde ein ganzes Buch von ansehnlichem Umfang ausfüllen, besonders, wenn man auch den Geist, von dem alles getragen und durchweht wird, gebührend berücksichtigen wollte. Alles und jedes müßte nämlich erklärt und gedeutet werden, denn ein *Malagan* ist keine bloß äußerliche Feier, sondern ein gedankenvoller Akt, dessen Zeremonien, wenigstens zum Teil, ein tiefer, symbolischer Sinn inneliegt. Eine Beschreibung, wie sie Krämer auf S. 56, 79—80 liefert, wird deshalb dem *Malagan* nur im geringsten Teile gerecht; sie ist ein Skelett ohne Fleisch und ohne Geist. Wir müssen deshalb von einer ausführlichen Schilderung absehen und uns darauf beschränken, in ein paar großen Strichen das Hauptsächlichste einer solchen Feier zu skizzieren.

A. Die Vorbereitung.

Die Dauer der Vorbereitungen wechselt mit der Größe der Feier. Die kürzeste Zeit nimmt wohl eine *Maradang*-Feier in Anspruch, weil die geschnitzten Köpfe stets bereit liegen und die Körper verhältnismäßig schnell hergestellt sind. Etwas länger dauert die Anfertigung der *Fudumasi*. Die Vorbereitungszeit einer Feier mit geschnitztem Bilde kann, von dem Tage ab, wo der Baum gefällt wird, bis zur Enthüllung, 6, 9, 12 und sogar 15 Monate dauern. Selbstredend rechnet der neumecklenburgische Künstler nicht mit acht- oder zehnstündigen Arbeitstagen. Er hastet nicht, und das mit Recht, weil das immerhin feuchte Holz bei zu schneller Arbeit sich zusammenziehen und rissig werden würde.

B. Die Feier selbst.

Ein Ahnenfest ist stets mit zahlreichen Tänzen und kostspieligen Festessen verbunden. Ohne dem geht es nicht! Wollte man die Rangordnung unter diesen beiden Bestandteilen noch schärfer präzisieren, dann müßte man wohl sagen, daß für viele Eingeborne das Festessen die Hauptsache ist. Widriger Umstände halber haben die Eingebornen schon einmal von allen Tänzen abgesehen und sich mit einem bloßen festlichen Aufmarschieren *(langmanu)* begnügt, das Festessen jedoch darf niemals fehlen. Nach dem Aufwand der Speisekarte, besonders nach der Anzahl der geschlachteten Schweine, kann man auch die Größe der Feiern am besten beurteilen. Es gibt *Malagan* mit 3, 5, 10, 20 bis zu 60 geschlachteten Schweinen. Die Menge der Feldfrüchte ist dementsprechend. Für alle Feste dienen nur die ausgesuchtesten, allerbesten Taros, groß und schön von Form und gut von Geschmack. Es sind *ivas ina malagan.*

Etwa zwei Wochen vor der Enthüllung des Bildes werden ringsum am Rande des betreffenden Gehöftes Bambusstellagen zur Aufnahme der Taros errichtet. Sie sind zirka 1·20 *m* breit und 1·40 bis 1·60 *m* hoch, damit sie nicht von den Schweinen erreicht werden können. Von diesem Tage ab kann man dann beobachten, wie die Frauen ihre Lasten aus den eigens angelegten Pflanzungen oder aus erworbenen Feldern herbeischleppen, bis der Vorrat reicht.

Ist alles so weit fertig, dann findet die erste große Feier statt, *a kas lifu*, d. h. die Öffnung des Hauses oder die Enthüllung. Die Umzäunungen werden niedergerissen oder das *Malagan* an einem anderen gutgelegenen Platze neu aufgestellt. Die Feier ist nur mit einem Tanz und einem Festessen verbunden, da die Aufräumungsarbeiten wenig freie Zeit übrig lassen. Am Nachmittage und Abend, oft bis in die Nacht hinein, werden die Schweine erdrosselt und mitsamt den nötigen Feldfrüchten in die Herde gebracht. Ist das Fest außergewöhnlich groß, dann werden die meisten der erdrosselten Tiere nur über der Flamme gesengt und auf einem 2 *m* hohen Gerüste in Reih und Glied zur Schau ausgestellt. Am Tage darauf ist die Hauptfeier: *A Malagan i vilai*, d. h. die Aufführung. *Vil* bedeutet machen, *facere*, die intransitive Form *vilai* entspricht dem lateinischen *fieri: Malagan fit!* Die Feier ist ein Freudentag, dessen zweiteiliges Programm lautet: Tanzen und Essen! Schon in früher Morgenstunde kündet die Trommel den großen Tag an. Die Feier

selbst findet für gewöhnlich in den Mittagsstunden von 11 bis 2 Uhr statt, doch beginnen größere *Malagan* auch wohl früher, während kleinere und ganz kleine in die Nachmittagsstunden von 3 bis 5 Uhr verlegt werden. Vor Beginn der Feier sieht man festlich geschmückte Tänzer noch schnell an abgelegenen Orten eine Generalprobe halten, andere stehen bereits in Reih und Glied und harren des Signals zum Anfang. Allenthalben sieht man bemalte Gesichter, Masken, Speere, Tanzstäbe und Rasseln. Eine Unmenge festlich gekleideter Zuschauer, Männer, Weiber und Kinder überfüllt das Gehöft. Dann werden die Trommeln näher gerollt: *tung, tung, tung* und die Tänzer treten auf den Plan. Bald taucht hier, bald dort eine Gruppe auf, bald zwei oder drei zu gleicher Zeit. Es ist ein Getrommel und Gerassel, ein Singen und Pfeifen, wie man es sich nicht größer vorstellen kann. Kurz, so recht eine Feier nach dem Herzen der Eingebornen. Ausschreitungen habe ich indessen noch bei keinem *Malagan* beobachet. Zuschauer sowohl wie Aufführer verhalten sich ruhig, selbst ernst, und einer Ordnungspolizei bedarf es nicht. Ist auch nicht vorgesehen. So wird es Mittag und Nachmittag. Es ist Zeit mit dem zweiten Teile des Programms zu beginnen, der dem ganzen Feste einen würdigen Abschluß verleihen wird.

Die Geheimtuerei bei den *Malagan*.

Von einer wirklichen Geheimtuerei bei der Anfertigung und Enthüllung der *Malagan* kann keine Rede sein. Sie ist eben nicht größer, als bei der Herstellung und Enthüllung unserer Denkmäler. Gewiß arbeiten die Bildschnitzer in versteckt gelegenen, von Kokosblattzäunen umgebenen Häusern, zu denen der Zutritt verboten ist, aber Geheimtuerei ist das nicht. Es geschieht, um ungestört arbeiten zu können und die große allgemeine Überraschung am Tage der Enthüllung nicht zu verderben. Etwas größer scheint die Geheimtuerei bei der Anfertigung der *Maradang* und *Fudumasi* zu sein. Aber auch da ist sie berechtigt. Die Herstellung ist eben ein Patent der Erzeuger. Niemand, besonders nicht die Frauenwelt, soll wissen, aus welchen Materialien und auf welche Weise die Bilder gemacht sind. Sie sind der Ruhm der Anfertiger, der gewiß beträchtlich leiden würde, wenn die breite Öffentlichkeit erführe, auf welch einfache Weise alles gemacht ist. Dasselbe gilt für die Masken, welche Geister, und die Musikinstrumente: *Launut*[17], *mansungu-na-bore*[18] und Schwirrhölzer, die Geisterstimmen darstellen. Wie können sie das, wenn ein jeder sie Tag für Tag im Gehöft liegen sähe, sie betasten und untersuchen dürfte. Niemand würde mehr an einen Geist glauben.

Nach Ablauf der *Malagan*-Feier bleiben die Ahnenbilder in den Schauhäusern stehen, bis sie auf natürlichem Wege zugrunde gehen. Das dauert nicht allzu lange, weil das Alstoniaholz sehr weich ist und gerne von Würmern gefressen wird. Man wirft die Bilder aber nicht in den Busch, wie KRÄMER S. 72 und 80 sagt. So viel unnötige Arbeit macht sich ein Neu-Mecklenburger nicht. Er überläßt alles seinem Schicksal und da die Schauhäuser meistens

[17] *Launut* (Totengeige), KRÄMER, Taf. 14.

[18] Ein verziertes Bambusrohr, auf dem die Namatanái das Grunzen der Schweine nachmachen.

auf den Verbrennungsplätzen oder am Rande des Gehöftes errichtet werden, kommt der Busch um sie herum schnell wieder hoch. Die Häuschen stürzen ein, die *Malagan* mit ihnen und alles bleibt liegen, ohne daß ein Eingeborner auch nur eine Miene verziehe. So ist es Brauch!

Was sagen die Eingebornen über ihre *Malagan?*

Auch Krämer hat die Erfahrung machen müssen, daß die Aussagen der Eingebornen über ihre *Malagan* zu deren Verständnis wenig beitragen (S. 82). Das ist eine sehr bedauerliche, aber wahre Tatsache. Alles, was die Eingebornen, auch die Künstler, über ihre Bildwerke zu sagen wissen, resumiert sich in den zwei Sätzen: Das ist althergebrachte Tradition! und weiter: Das ist eine Schlange, das ist ein Vogel und das ist ein Fisch! Was darüber hinausgeht, kümmert sie nicht, so daß es unnütz ist, sie mit Fragen zu belästigen. Diese Unwissenheit der Eingebornen ist ein Übelstand, mit dem auch der Ethnologe zu rechnen hat. Es geschieht nämlich, daß schaffensfreudige Künstler, dem Drange ihrer Phantasie folgend, zu Umgestaltungen übergehen, ohne auch nur zu ahnen, daß ihr *Malagan* sinnlos wird, sobald sie sich von den überlieferten Formen entfernen. Ein anderer ähnlicher Fehlgriff von größter Wichtigkeit hat bereits einmal in der Vorzeit stattgefunden. Aus Mangel an tieferem Verständnis verquickten die Eingebornen historische und mythologische *Malagan*, faßten sie als e i n e s auf und ließen sich herbei, zwei himmelweit voneinander verschiedenen Dingen, den Göttern und den Verstorbenen, denselben Kult der Verehrung zu zollen. Die Vermengung vollzieht sich noch heute und ist in vollem Schwunge. Nicht lange mehr und der Ahnenkult wird alles an sich gerissen haben. Krämer liefert uns ein prägnantes Zeugnis von dieser Ideenverwirrung und Identifizierung historischer und mythologischer Ahnen, indem er bei der Schilderung des Sonnen-*Malagan* (S. 70) von einer Schädelfeier redet, von Schädeln, die vor der Sonne aufgestellt werden und von einem Schädel in der Mitte des Sonnenbildes. Das ist arger Irrtum der Eingebornen. Die Gefahr einer Verwechslung und Vermischung der beiden Kulte lag allerdings nahe, weil die mythologischen *Malagan* Repräsentationen von A h n e n waren, wie die historischen. Aber diese Ahnen waren doch ganz anderer Art als die Toten, deren Gedächtnis man feierte. Es waren die Urahnen, die Begründer der Menschheit! Dies hinderte aber die Verschmelzung nicht [19].

Der Gärungsprozeß, der sich zurzeit auf religiösem Gebiete vollzieht, hat aber auch sein Gutes. Er zeigt uns deutlich, welchen Entwicklungsweg die Religion bei den Neu-Mecklenburgern gegangen ist. Man kann da drei verschiedene Perioden unterscheiden:

1. Die moderne und deshalb jüngste Form ist der Ahnenkult. Er steht in voller Blüte und wird über kurz oder lang die allein herrschende Religions-

[19] Wenn nicht alle Anzeichen trügen, ist noch eine andere Verwechslung oder Verschmelzung im Gang. Es unterliegt keinem Zweifel, daß die *Kapkap* ein Abbild der Sonne sind, aber trotzdem sehen wir sie häufig an Mondstandbildern angebracht, an denen sie gewiß den Vollmond versinnbilden sollen. (Vgl. Krämer, Taf. 42, 47, 48, 55, 69.) — Auch der Eberkopf in der Mitte der *Vavaras* (obschon erklärlich) scheint auf eine Verschmelzung von Sonne und Mond hinzudeuten.

form sein. Neues keimt, wächst und wuchert, Altes erschlafft, stirbt und verschwindet.

2. Vor dem Ahnenkult war der Sonnen- und Mondkult. Sie sind im Schwinden begriffen. Nur materielle Überreste und unverstandene Mythen sind Zeugen ihres Bestehens.

3. Vor Sonne und Mond war die *Hintubu*, ein weibliches höchstes Wesen, die Schöpferin von allem. Sie entbehrt jeden Kultes und lebt nur mehr im Herzen der Eingebornen. In Not wird sie um Hilfe angerufen.

4. Schließlich liegt auch vor der *Hintubu* noch eine unterste religiöse Schicht: Der Glaube an ein allgemeines schöpferisches Wesen. Von ihm wissen die Eingebornen nichts, nur in der Sprache scheinen Spuren auf es hinzuweisen.

Das Bindeglied zwischen diesen Schichten, die Brücke, die von der einen zur anderen führt, ist die Auffassung und Bezeichnung der Gottheit als „großes Wesen" (großer Vater), d. h. A h n. Die Gottheit als Ursprung alles Erschaffenen war der erste Ahn der Menschheit. In der *Hintubu* wurde dieses Wesen vermenschlicht und weiblich aufgefaßt, weil alle Abstammung in der Natur von einem weiblichen Prinzip seinen augenfälligen Anfang nimmt. Aber wo war die Urahne, da sie auf Erden nicht zu finden und überhaupt kein irdisches Wesen war? Man vermutete sie in Sonne und Mond. Dann brach der Totenkult herein, in dem Ahnen und Urahnen unterschiedslos Aufnahme fanden. So steht es heute auf Neu-Mecklenburg.

Die Masken.

Zu den *Malagan* im weiteren Sinne gehören die Masken, Tanzmundstücke und Ornamente.

In Nord-Neu-Mecklenburg heißen die Masken *matua*. Es ist ein Genusname [20], der Larven bezeichnet, die innen h o h l sind und somit von Tänzern auf dem Kopfe getragen werden können. Man bedient sich dieses Namens immer und überall, wo kein besonderer Artname vorhanden ist und wir werden deshalb die verschiedensten Masken als *matua* bezeichnet finden.

Die zwei hauptsächlichsten Maskenarten sind *tatanua* und *kepang*, *kipang*, *kipong*. Erstere sind allgemein bekannt. Ihr Gesicht ist aus Holz geschnitzt, häufig mehr oder weniger schnauzenartig vorspringend und über das Haupt läuft eine gelbgefärbte Haarraupe, *a mulai* genannt. Siehe Krämer, Taf. 74, 76, 77, 78.

Die *tatanua* sind Dauermasken, die zwecks späterer Vorstellungen aufbewahrt werden.

Die *kepang* sind weniger haltbar und werden für die jeweiligen Tänze immer wieder aufs neue angefertigt (siehe Abb. 5). Das Gesicht wird aus dem unteren, gossenförmigen Teil eines Sagoblattstieles geschnitzt. Im Vergleich zu dem der *tatanua* ist es flach und breit. Den Oberkopf bilden einige konzentrische Rotangreifen, die überkreuz, aber nur roh zu einem mäßig hohlen Gewölbe verflochten sind. Darauf liegen Fasern von Farnstämmen als Haare. Um sie zu befestigen, zieht man von der Stirn bis zum Hinterkopf parallel verlaufende

[20] Bei Krämer, Taf. 91, 92 steht fälschlich *Matua*-Art.

Schnüre. Meistens sind dies nur gedrehte Cordyline-Blätter. Die Augenknochen werden aus Holz geschnitzt und haben die Gestalt einer Viertelkugel, so daß sie stark vorspringen. Man befestigt sie mit Wachs und Holznägeln. Die Augendeckel sind weiß, die Wimpern schwarz. Als Auge selbst dient der grüne Deckel einer Seeschnecke. Nase, Gesichtsmuskeln und Lippen werden mit dem Wachs der wilden Biene (Lamekot: *a vevoi*, Namatanái: *a imara)* geformt, erstere hat häufig einen geschnitzten Aufsatz, der ein Mondemblem enthält. Die Ohren sind groß, kreisrund und aus einem Rotangreifen bestehend, der mit rotem Stoff überspannt ist. Hinter jedem Ohr steht eine senkrechte, mit weiße Federn geschmückte und verdickte Kokosblattrippe. Die *kepang* sind

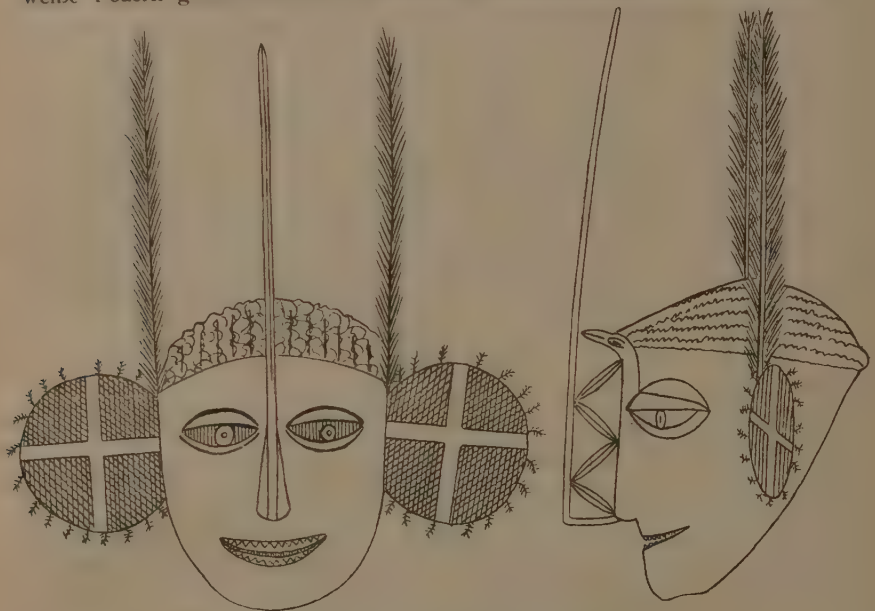


Abb. 5. Mondmaske *kepang* oder *kipong*.

Mondmasken. Die Federhörner sinnbilden die leuchtende Sichel und die Federn am Rande der Ohren den Mondschein.

Aus dem Gesagten ergibt sich bereits, daß man auch bei den Masken historische und mythologische Stücke zu unterscheiden hat. Historische Masken sind die *tatanua,* weil sie Verstorbene darstellen, desgleichen viele andersgestaltige Masken, die in Ermanglung eines besonderen Artnamens mit dem Genusnamen oder dem Eigennamen der verstorbenen Person benannt werden. So hört man z. B. sagen: „Das ist Rangit" oder: „Das soll Sodan sein".

Die schönsten, meist kunstvoll geschnitzten Masken sind die Mondmasken, von denen Krämer eine ganze Anzahl abbildet. Taf. 84, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 97.

Taf. 84, 86: Vollmondmasken, letztere mit sehr schöner Darstellung des Lichtglanzes.

Taf. 88: Mondmaske *(a Nuf)*. In der Mitte der Mondgott. Zwei Hähne als zu- und abnehmender Hellmond. Reißzähne als leuchtende Sichel. Fische und Nashornvogel als weitere Embleme des Mondes. Im Munde ein eckig stilisierter *Nui*, Kopf nach unten, Schwanz im Munde der Maske.

Der *Nui* ist eine kleine, in der See und auf dem Riff lebende Rochenart, die von den Eingebornen wegen ihrer scharfen Rückenflossenstacheln sehr gefürchtet wird (siehe Abb. 6). Ihr Körper ist eiförmig, etwa 15 bis 20 *cm* lang und endet in einen kurzen, fleischigen Schwanz. Die Haut ist nackt und mit kurzen Zotten versehen, von Farbe graubraun, dunkel gemarmelt und vereinzelt rotgelb gefleckt. Die Augen sind sehr klein. Die horizontal ausgebreiteten, halb-



Abb. 6. *A Nui* oder *Nuf* (16 bis 18 *cm* lang, 10 bis 12 *cm* breit).

kreisförmigen Brustflossen reichen bis in die Gegend des Mundes, so daß der Vorderteil des Fisches eine kreisförmige Platte bildet, aus der nach hinten der kurze Schwanz hervorragt. Wegen dieser Gestalt ist der *Nui* ein Emblem des Mondes und wird als solches *Nuf* genannt, d. i. *nufi, nuvi, nui.* Allen Eingebornen ist dieser Zusammenhang bekannt.

Taf. 97: *A Vunat* (Porites-Maske), d. i. Maske des Dunkelmondes. Haupt als Porites-Koralle dargestellt. Weiße (weißköpfige) Schlange und Hauer als abnehmende, leuchtende Sichel. Die Maske nimmt Bezug auf die Sage, daß der Dunkelmond Tamor und Känguruh in die See versanken und dort zu Porites-Stöcken wurden.

Taf. 87: Maske des Dunkelmondes. Porites-Maske. (?)

Taf. 89: Unsichere Darstellung. Kopf als Porites, Schlangen usw. als abnehmende, leuchtende Sichel.

Taf. 93: Maske des Mondschweines *Lunganga.* Rechts und links die Sicheln *Dofarfara* und *Dofirfirau.*

Zur Vervollständigung des Ganzen wollen wir noch zwei Mythen über *Kapongbogo* und *Nui* hinzutügen, die wir im Verlaufe der Abhandlungen kennen gelernt haben.

I. Wie *Karak* den *Kapongbogo* betrog.

Pokotap speerte Fische auf dem Riffe, und wenn er ins Gehöft hinaufging, spielte er auf der Flöte. *Karak* hörte dies, legte ihm eine Matte zurecht, damit er sich darauf setze, und stellte ihm Essen und Bananen vor. *Pokotap* aß bei ihr, dann ging er in sein Gehöft. Als er fort war, kam *Kapongbogo*, der ebenfalls die Flöte blies. Sobald *Karak* ihn hörte, stellte sie sich krank und redete nichts. Da fragte *Kapongbogo* die Kinder: „Ist *Karak* krank?“ Sie sagten: „Ja!“ „Und wo ist denn mein Essen?“ „Draußen, unter der Traufe, in der Tridacna-Schale!“ Da ging *Kapongbogo* hinaus, um aus der Riesenmuschel zu essen, aber die Schweine kamen und bissen ihn, so daß er davonlief. An den folgenden Tagen machte *Karak* es wieder so, den *Pokotap* aber lud sie ein, mit ihr in die Pflanzung zu gehen. Das erfuhr *Kapongbogo*. Da kam ihm der Gedanke, sich eine Flöte zu machen, die wie jene des *Pokotap* klänge. Als es nun Morgen werden wollte, aber noch dunkel war, ging *Kapongbogo* zu *Karak* hinauf, indem er auf der Flöte spielte. Da meinte *Karak*, es sei *Pokotap*, nahm ohne weiteres den Tragstock mit den Taropflänzlingen und ging hinauf. *Kapongbogo* folgte ihr. Als es hell geworden war, schaute *Karak* um und sah, daß es *Kapongbogo* war. Da warf sie den Tragstock mitsamt den Setzlingen weg und lief davon. *Kapongbogo* eilte ihr nach und holte sie ein. Abends machten sie sich Pultdächer im Busch und schliefen. Morgens gingen sie weiter und wenn es Abend wurde, richteten sie sich wieder für die Nacht ein. So kamen sie an den anderen Strand (Ostküste), wo sie eine Grotte bezogen. Morgens fischten sie, abends kehrten sie zurück. Da trat *Karak* eines Tages auf eine Seewalze, belog aber den *Kapongbogo*, sie habe auf einen Rochen *(Nui)* getreten. *Kapongbogo* sagte also, sie solle nur im Hause bleiben, er werde allein fischen. Als er fort war, suchte sich *Karak* eine Laus ab, legte sie in die Grotte und sagte: „Wenn *Kapongbogo* mich ruft, so schreie ihm Antwort zu.“ Dann floh sie davon. Abends kehrte *Kapongbogo* ins Gehöft zurück, er rief *Karak*, doch fand er sie nicht, weil nur die Laus ihm immer antwortete. Endlich bemerkte er sie, tötete sie und lief *Karak* nach.

Am anderen Morgen ging *Pokotap* in die Pflanzung hinauf, legte sich hinter den Zaun und lauerte beiden auf. Als *Karak* ankam, durchbohrte er sie mit dem Speer, so daß sie tot niederfiel. Nachher tötete er auch *Kapongbogo*. Die beiden Leichen legte er nebeneinander, und sie verwesten. *Pokotap* aber ging in sein Gehöft hinab.

Anmerkungen.

1. Ein Mondtag dauert von abends 6 Uhr bis morgens 6 Uhr. Während des Sonnentages schläft der Mond. Für ihn ist es Nacht.

2. *Pokotap* ist der wachsende Hellmond bis zum Vollmond.

3. *Kapongbogo* ist der abnehmende Hellmond.

4. *Karak* ist der dunkle Teil des Mondes. Vom Erscheinen der Sichel im Westen bis zum Vollmond ist sie *(Karak)* das Weib des *Pokotap*, vom Vollmond bis Neumond ist sie das Kebsweib des *Kapongbogo*.

5. Die Laus der *Karak* sind die Sterne, die morgens am östlichen Himmel über dem großen Dunkelmond stehen. Im Vergleich zu ihm sind sie wie Läuse auf dem Kopfe des Menschen.

6. Die Matte, auf der *Pokotap* sich niederläßt, und die Bananen, die er ißt, weisen auf die Helligkeit des zunehmenden Mondes hin.

7. *Karak* stellte sich krank, d. h. das Weib des zunehmenden Mondes will vorläufig von dem abnehmenden Mond noch nichts wissen [21].

8. Wiederaufnahme der Handlung. Da kam dem *Kapongbogo* der Gedanke, sich eine Flöte zu machen, wie jene des *Pokoap*, d. h. *Kapongbogo* geht mit dem Gedanken um, *Pokotap* zu verdrängen. Die Zeit des Vollmondes ist nahe.

9. Obschon *Karak* und *Pokotap* abgemacht hatten, in die Pflanzung zu gehen, kam *Pokotap* nicht, sondern *Kapongbogo*, d. h. mit dem Vollmond ist die Zeit des wachsenden Mondes zu Ende und es beginnt die Zeit des abnehmenden Mondes.

10. Sie schliefen mehrere Tage im Walde, bis sie die andere Küste erreichten, d. h. der abnehmende Mond *(Kapongbogo* und sein Kebsweib *Karak)* senkt sich am östlichen Himmel herab. Jeden Morgen (d. i. Mondabend) steht er ewas tiefer, bis er den Horizont erreicht und in die Grotte tritt.

11. *Karak* lief davon und *Kapongbogo* eilte ihr nach, d. h. der ganze Mond verschwindet; es ist Neumond.

12. Im Westen erscheint wieder *Pokotap*, der als Töter des alten Mondes geschildert wird. Es beginnt ein neuer Mondumlauf.

II. Wie *Pokotap* der *Karak* beischlief.

Pokotap war mit *Karak* verheiratet. Eines Tages speerte er Fische auf dem Riffe. Da kam *Kapongbogo* mit seiner Flöte herauf und fand *Karak* allein zu Hause. Sie bot ihm einen Fisch an, doch nahm er ihn nicht. Auch Taros und Bananen wies er zurück. Er bat nur um etwas Wasser, weil ihn dürste. Es war aber kein Wasser im Hause und *Karak* schickte deshalb ihre zwei Kinder hinaus, etwas zu holen. Als sie fort waren, umarmte *Kapongbogo* das Weib des *Pokotap* und schlief ihr bei, und als er *Pokotap* kommen sah, floh er eiligst in den Busch. So geschah es einige Tage. Da sagte eines Abends *Pokotap* zu *Karak:* „Wenn ich morgen fische, dann gehe hinauf und pflanze diese Tarosetzlinge." Als es Morgen geworden, ging *Pokotap* fischen, aber *Karak* blieb zu Hause. Da kam *Kapongbogo* mit seiner Flöte und gesellte sich zu ihr. Die beiden Kinder aber hegten Verdacht und als *Karak* sie fortschickte, Wasser zu schöpfen, versteckten sie sich im Nebenzimmer. *Kapongbogo* ahnte nichts. Als er der *Karak* beischlief, brachen sie plötzlich hervor und riefen: „So! So! Das ist es, warum Ihr uns immer wegschickt!" Des Abends kam

[21] Was folgt, ist nicht die Fortsetzung der Handlung, sondern eine kurze, eingeschobene Schilderung des *Kapongbogo*.

a) Die Kinder sagten, er solle aus der Tridacna-Schale essen ... Die Tridacna-Schale dient als Futtertrog für die Schweine. Beide (Tridacna und Schwein) sinnbilden den wachsenden Dunkelmond, der Genosse des *Kapongbogo* ist, und deshalb verwiesen ihn die Kinder an diesen (nicht an *Karak*).

b) Die Schweine bissen *Kapongbogo*, d. h. der zunehmende Dunkelmond beißt jeden Tag Stücke vom abnehmenden Hellmond weg.

Pokotap mit den Fischen herauf. Als er die Taropflänzlinge noch im Hause liegen sah, wurde er zornig und erschlug sein Weib und ihre beiden Kinder. Dann legte er alle seine Schmucksachen an, stieg auf das Dach seines Hauses und zündete es unter sich an, so daß es lichterloh brannte. Er aber verbrannte mit und starb.

Anmerkungen.

1. *Pokotap* ist der zunehmende Mond. *Kapongbogo* ist der abnehmende Mond. *Karak* der dunkle Teil des Mondes. Die zwei Kinder sind die zwei schmalen Sicheln vor und nach dem Neumond.

2. *Pokotap* war mit *Karak* verheiratet, aber *Kapongbogo* gesellte sich zu ihr, d. h. zuerst ist die westliche, leuchtende Hälfte des Mondes mit dem Dunkelmond verbunden, später aber, nach vollendetem Vollmond, gesellt sich die östliche, leuchtende Hälfte zum Dunkelmond.

3. Des Abends kam *Pokotap* mit den Fischen herauf. Das ist der im Westen aufgehende Hellmond des neuen Umlaufes.

4. Er erschlug sein Weib und ihre zwei Kinder, d. h. der wachsende Hellmond zerstört den Dunkelmond mit seinen beiden schmalen Sicheln, die vor ein paar Tagen am Himmel standen.

5. Er legte alle seine Schmucksachen an, d. h. der zunehmende Mond wird mit jedem Tage schöner.

6. Er stieg auf das Dach seines Hauses und zündete es an, so daß es lichterloh brannte, d. h. wenn der Vollmond des Nachts hoch oben am Himmel steht, dann erreicht er seinen größten Glanz.

Bei den *Malagan*-Feiern wird diese Sonne dadurch veranschaulicht, daß die Männer auf dem Dach des Schauhauses oder auf einem eigens dazu vorbereiteten hohen Gerüste den *sakabul*-Tanz aufführen, wobei ein jeder Tänzer den feuerfarbigen Kopf eines Nashornvogels im Munde hält. Man beachte auch, daß *Saka* | *bul* nicht Nashornvogel, sondern Mond bedeutet und wie *sanga* | *bula*, *tanga* | *bula* eine Urform dieser Vokabel ist. Man vergleiche nur:

tama | *bula* *tanga* | *bula* *sanga* | *bula* *saka* | *bul*	Urformen, d. i. großer Mensch	Mond	= *tama* | *labu*
djabu | *vula* | *n*	Aru	Mondgott	= *tamu* | *lavu*
ma | *bula* | *n*	Batak	Mondgott	= *tama* | *labu*
ma | *uli*	Samoa	Mond	= *tama* | *vuli*
| *bula* | *n*	Malaiisch	Mond	
| *fula* | *n*	Lamekot	Mond	
| *bul*	Manus	Mond	
| *vul*	Meralava, Lakon	Mond	

7. Er aber verbrannte mit und starb, d. h. nach vollendetem Vollmond nimmt der Mond wieder ab, bis er schließlich verschwindet.

Die Tanzmundstücke und Ornamente.

Die Tanzmundstücke wie auch Bemalung und Kleidung der Tänzer stehen immer (soviel als möglich) im Einklang mit der Idee, die dem betreffenden Tanze zugrunde liegt.

Das am meisten verwendete Mundstück ist ein geschnitzter oder natürlicher, ausgestopfter Nashornvogelkopf. (Siehe KRÄMER, S. 68 unten.) Er dient als Emblem dieses Vogels bei den *sakabul*-Tänzen. In neuerer Zeit werden die Köpfe seltener geschnitzt als früher, weil unter den jetzt herrschenden Verhältnissen natürliche Köpfe nicht allzu schwer zu bekommen sind.

An den Abbildungen, die KRÄMER auf Taf. 72 unten bringt, läßt sich leider wenig erkennen und deshalb auch wenig deuten. Allem Anschein nach handelt es sich um Mundstücke, die zu Mondtänzen dienen.

Größeres Interesse erweckt die kleine Abbildung eines Mundstückes auf der Tafel 68, das ebenfalls ein Mondemblem darstellt. Das Ganze ist nichts anderes als eine phantastische Kombination mehrerer den Mond versinnbildenden Dinge. Der Schnabel ist vom Nashornvogel oder Reiher, der Kopf vom Hahn und das Hinterteil vom Baumbären, auf dessen Rücken die Vollmondscheibe ruht. Inwiefern der Baumbär ein Emblem des Mondes sein kann, ist allerdings schwer einzusehen. Vielleicht wegen seiner großen Augen (wie bei der Eule) oder seines nächtlichen Lebens? Vielleicht auch nur wegen einer phonetischen Ähnlichkeit, die zwischen den beiden Vokabeln Opossum und Mond obwaltet. Im Pala-Dialekt lautet nämlich Opossum *kapul* und Mond *teka*. Jetzt gibt es dort aber einen Ausdruck *sal teka*, der besagt, im Mondschein Opossum von den Bäumen herunterholen. Man faßt also die genannte Redeweise als eine Verkürzung des Satzes auf:

sal	*kapul*	*ra*	*teka*
herunterholen	Opossum	im	Mondschein

Diese Auffassung könnte unrichtig sein! Wahrscheinlich bezeichnet *teka*, wie der Sprachbrauch es verlangt, direkt Opossum und ist nur eine veränderte Form der nord-neumecklenburgischen Vokabeln: *o | roga, o | roko, nga | reia, nga | reka.*

Hieran lehnten sich dann in den Nachbarlandschaften *rek* (Komalu), *teke* (Kanapit), *teka* (Namatanái) an, die Mond bedeuten. So entstand *sal teka*, das lautlich bedeutet „den Mond herunterholen", etymologisch aber „Opossum herunterholen". Auf diesem Wege wurden Mond und Opossum eins. Man vergleiche *pakilaba* und *pikalaba.*

Ähnlich wie mit Opossum und Mond verhält es sich mit dem Farntrieb, auf dem das monströse Tier steht. In ihm erblicken die Eingebornen den kahlen Wickelschwanz eines Baumbären und haben ihn darum als dessen Emblem gewählt. Opossumschwanz, Opossum und Mond sind demnach e i n e s. Auch hier haben wir wieder den phonetischen Zusammenhang. Die spiraligen Triebe von *Angiopteris caudata*, DE VRIES (*Angiopteris evecta*, HOFFMANN) heißen in Nord-Neu-Mecklenburg *kapún*, während in Süd-Neu-Mecklenburg, von Namatanái an, *kapúl kavúl* Opossum bezeichnet. Was hier das Ganze, bedeutet dort einen Teil. Anderseits hängen diese Vokabeln auch mit M o n d zusammen, dessen Name in Nord-Neu-Mecklenburg (und darüber hinaus) ganz allgemein *pul, bul, bulan, vulan, fulan* lautet. Vgl. S. 38.

Wichtiger als dies ist die Anbringung des Sonnenemblems *vavara* zusammen mit Mondemblemen, was wiederum auf die bereis erwähnte Verschmelzung von Sonne und Mond hinweist. Die Embleme des Mondes sind

oval und es lassen sich für die Wahl dieser Form hinreichende Gründe beibringen. Nicht so ist es mit der Sonne. Sie wird heutzutage ebenfalls oval abgebildet (Krämer, S. 69), bisweilen sogar mit einem Opossumschwanz, wie die Leute die Enden nennen, ohne daß sich für diese Darstellung ein triftiger Grund entdecken ließe. Die Sonnenscheibe ist stets vollkommen rund. Alles das deutet auf eine Übergangsperiode hin, in der wir uns befinden und die uns tasächlich auch durch eine Mythe bestätigt wird.

Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß die Tridacna-Scheiben *kapkap*, die als Brustschmuck getragen werden, eine kleine *vavara*-Sonne darstellen. Auch Kramer (S. 72 und Taf. 20) ist dieser Ansicht. Demgegenüber werden aber diese Scheiben bei den Pala-Leuten als Vollmond betrachtet. Die Mythe erzählt nämlich: Einst bat ein Knabe seinen Großvater, er möge ihm den Vollmond als Brustscheibe geben. Beide gingen deshalb auf den hohen Berg *Lakurkuruha*, nahmen eine lange Hakenstange, wie man sie zum Herunterziehen der Brotfrüchte gebraucht und versuchten damit den Mond an sich zu reißen. Es geschah aber das Gegenteil. Als sie sich am Monde festgehakt hatten, zog dieser sie hinauf, so daß beide jetzt im Monde wohnen. Darum heißt dieser Berg *Lakurkuruha*, d. i. *di la kuruhe ra teka kaia*, dort hat man den Mond herabziehen wollen.

Das Kettenornament auf S. 64 rechts ist eine andere Art der Darstellung der zwei leuchtenden Mondhälften. Es entspricht vollständig der Abbildung auf Taf. 42 links. Die Mondgötter und ihre Embleme sind unverkennbar.

Nicht so deutlich ist das linke Ornament, das wahrscheinlich den hellen Mond und den großen Dunkelmond versinnbildet. An Taros braucht man jedenfalls nicht zu denken, da diese Auffassung außerhalb der Gedankensphäre der Eingebornen liegt.

Am häufigsten und zahlreichsten sind die Ornamente an den *lifu lamas*, den Ahnenhäusern. Die Abbildung zeigt ein solches Häuschen in Lamekot, an dem jeder Pfosten und jede Planke ein vollständiges Schnitzwerk bilden.

Wenn wir zum Schlusse die Kunstgalerien der Nord-Neu-Mecklenburger mit ihren Standbildern, Puppen, Emblemen, Masken und Tanzmundstücken noch einmal flüchig überblicken, dann erkennen wir unschwer, daß von all diesem Reichtum nur der allerkleinste Teil ureigener Besitz des Ahnenkultes ist. Was er heutzutage sein eigen nennt, ist zu zwei Drittel, selbst drei Viertel, fremdes Gut, das er vom älteren Mondkultus übernommen hat. Selbstgeschaffenes hat er bis zur Stunde nur wenig aufzuweisen, wodurch er uns wiederum sein verhältnismäßig junges Alter in ganz auffälliger Weise bestätigt. Alles, was die Eingebornen ihren Ahnen an Opfern und Weihegaben darbringen, alle Gebete, die sie als Notschreie oder Zaubersprüche zu ihnen hinaufsenden, zielen auf einen ganz anderen als auf diese Ahnen von gestern, auf einen, der älter und verborgener ist als sie.

Nachschrift.

Es ist Mai und mit ihm beginnt die Zeit der *Malagan*-Feiern. Gestern (11. Mai 1926) besuchte ich zwei *Malagan* in Lugagun und Madina, deren

Enthüllung in den nächsten Tagen stattfinden wird. Sie sind so schön und lehrreich, daß ich sie hier noch kurz erwähnen möchte.

Das Schauhaus in Lugagun, das in der Richtung von Osten nach Westen liegt, stellt eine Hälfte des Himmelsgewölbes dar. Es ist etwa 6 *m* lang und 2½ *m* hoch und tief, auf der Innenseite blendend weiß getüncht. An diesem Himmel hängen größere und kleinere fliegende Hunde, wie man sie tagsüber in den riesigen Kronen der *Octomeles sumatrana* beobachten kann. Sie sind schwarz oder schwarz und weiß und sinnbilden die Sterne. An den beiden Enden des Gewölbes, zur Rechten und Linken, recken sich vom Boden her zwei Schlangen in schönen Windungen bis ungefähr in die Gegend des Zeniths hinauf, wo ihre Köpfe in einem Abstand von 1 *m* einander entgegenstarren. Der Körper der Tiere ist zirka 8 *m* lang, über armdick und von Farbe schwarz. (Vgl. die Abbildung bei KRÄMER, Taf. 48.) Der Kopf des einen ist rein weiß, der des anderen weiß und schwarz. Jenes sinnbildet den zunehmenden Mond im Westen, dieses den abnehmenden im Osten. Aus ihrem weitgeöffneten Rachen schauen die Köpfe eines fliegenden Hundes hervor. Sie sind weiß und deuten an, wie die Sterne vom Monde verschlungen werden.

Unter dem Himmelsgewölbe stehen in Reih und Glied die Mond-*Malagan.* Ihre Mitte bilden zwei etwa 2 *m* lange Fische, mit 80 *cm* großen, im rechten Winkel vom Körper abstehenden, senkrechten Flossen, die stilisiertes Licht darstellen. Quer in ihren Mäulern liegt ein Mann, der den Dunkelmond versinnbilden soll. Bei einem der Bilder hält er noch eine Schlinge in der Hand, die um den Leib des Fisches läuft. Mondmythologisch gedeutet, soll dieses den erfolglosen Kampf des Dunkelmondes gegen den wachsenden Hellmond darstellen, doch hatte der Künstler hier noch eine andere Idee im Kopfe, wie dies aus der danebenstehenden Figur hervorgeht, die einen Speer in der Hand hält. Es ist ein Standbild, dessen Kopf, wie bei den ägyptischen Malereien, seitlich dem Fische zugewendet ist. Der Mann versucht also den Fisch zu töten, um seinen Gefährten zu retten. Wenn wir die Szene nicht mondmythologisch deuten wollen, was übrigens schwer möglich ist, dann müssen wir annehmen, daß der Künstler hier Altüberliefertes mit Selbsterlebtem verbindet. In dem Kampfe gegen den Mondfisch erblickte er den Kampf auf Leben und Tod, den ein Haijäger zu bestehen hat und gab ihm deshalb seinen zweiten Gefährten bei. Rechts und links von dieser Gruppe stehen die Standbilder. Alle ohne Ausnahme sind charakteristische Mondbilder. Vier sind männlich, eines weiblich. Die Haupthälften sind weiß und schwarz oder weiß und rot, nur das Haupt eines Vollmondbildes ist ganz aus glänzend weißen Federn hergestellt. Zuunterst liegen vier Eberköpfe, ein Porites und eine Tridacna-Muschel. Die ganze Darstellung ist wunderschön und zeugt von großem Kunstsinn und ungewöhnlicher Fertigkeit.

Der vordere Rand des Daches ist außen mittels passender Materialien zu einer soliden, reich verzierten Bühne umgestaltet, auf der bei der Enthüllung zwei Reihen Tänzer Aufstellung nehmen. Sie werden den *sakabul,* d. i. Nashornvogeltanz, aufführen, bei dem ein jeder Tänzer einen natürlichen Nashornvogelkopf im Munde hält.

Die ganze Darstellung sinnbildet den leuchtenden Vollmond am hohen

Himmel, wie wir bereits aus der Mythe S. 26 wissen. Die neunzehn Traversen der Bühne ragen nach vorn durch die 70 *cm* hohe Brüstung als Haiköpfe hervor, während auf den beiden Enden der Brüstung selbst Embleme des Mondes stehen: Im Westen das Emblem des zunehmenden, im Osten das des Vollmondes. Sie werden wegen ihrer Form *a luman* (Papageienloch) genannt. Das *luman* des Vollmondes denkt man sich am besten als ein 16 *cm* langes und 12 *cm* im Durchmesser haltendes, aus Perlringen bestehendes Rohr, an dessen beiden Enden die Vollmondscheibe mittels gelber Bastfasern dargestellt ist. Die Fasern und ihre Farbe sind dieselben wie bei der Haarraupe auf den *Tatanua*-Masken; die Perlringe sind die aufgewickelten Blütenstände von *Caryota Rumphiana*. Der Stiel des *luman* ist mit grellfarbigen *Cordiaeum*-Blättern geziert. Das *luman* des zunehmenden Mondes am Westende der Brüstung ist dem des Vollmondes ähnlich, doch ist das Rohr mehr trichterförmig und geht an dem einen Ende in eine größere Scheibe über, die aus dunkelgrünem, moosartigem Bärlapp[22] gemacht ist. Der vordere, gelbe Kreisring sinnbildet die zunehmende Sichel; die grüne Scheibe hinter ihm den großen Dunkelmond. Stellt man sich nun so, daß beide Scheiben aufeinanderfallen, dann hat man ein ziemlich getreues Bild des neu erscheinenden Mondes im Westen. Auch der Name *luman* ist gut begründet, doch erlaubt die Zeit nicht, näher darauf einzugehen.

Ganz anderer Art ist das *Malagan* in Madina. Das Schauhaus besteht aus einem 6 *m* langen Pultdach, dessen mittlerer Teil durch eine senkrechte Wand verschlossen ist, während die seitlichen offen sind und den Blick in das Innere des Hauses gestatten. Den Abschluß bilden vorragende Haiköpfe. Auf der vorderen, reichverzierten Wand prangen zwei Sonnen[23] und in den beiden Abteilen zur Rechten und Linken stehen die Bilder. Auch hier haben wir nur charakteristische Monddarstellungen. Sechs der Bilder sind Männer, zwei Frauen mit den üblichen Pandanushüten und Schamschurzen. Den Sockel bildet bei vieren eine Tridacna-Muschel, bei zweien ein *nuf* (Rochen). Ein weiteres Bild ruht auf einem *vunat* (Porites) und das letzte auf einem Eberkopfe. Auch diese Darstellungen sind reizend. Nur ein kleiner Mißton ist in das Ganze dadurch hineingetragen worden, daß der Künstler, um einen Verstorbenen zu ehren, einem der Standbilder dessen Pfeife in den Mund gegeben hat.

In den Pfingsttagen (1926) besuchte ich ein paar andere *Malagan*. Die Standbilder in Bura bilden keine zusammengehörige Gruppe, aber alle ohne Ausnahme sind Mondbilder. Sie stehen unter einem gewöhnlichen Pultdach. Vor ihnen liegt das übliche Sandfeld, auf dem man eine große Anzahl 80 *cm* langer, dünner Ruten senkrecht in den Boden gesteckt hat. Eine jede trägt auf ihrer Spitze eine Ingwerklaue, die vermöge ihrer Schwere auf dem schwanken Rohr hin und her pendelt. Das Ganze gleicht einem kleinen Ährenfeld. Diese Ingwerklauen sind die Opfergaben. Während sie bei den historischen *Malagan* auf dem Boden, im Sandfelde liegen, schweben sie hier in der Luft, um anzudeuten, daß sie den Ahnen in der Höhe (nicht den irdischen) dargebracht werden.

[22] *Cycopodium cernuum.*
[23] Richtiger: Monde.

Von den Bildern ist eines ein *Lunganga*-Standbild. Zu unterst liegt als Podium ein 35 *cm* langer Schweinskopf, dessen Stirn und Rüssel weiß sind, während von den Wangen die eine rot, die andere schwarz gezeichnet ist. Durch diese Bemalung sollen die beiden Mondhälften und der Vollmond als eines dargestellt werden. Auf dem Schweinskopfe ruht eine 4 *cm* dicke, kreisförmige Platte, die das Fundament für den Hund bildet. Dieser ist von natürlicher Größe, aber etwas klein und hält die Schnauze auf den Oberkopf des Schweines gesenkt, was die Angriffsstellung sinnbilden soll. Von Farbe ist der Hund rein weiß; nur der Kopf ist mit einigen Strichen schwarz schattiert. Auf dem Hunde erhebt sich das 1 *m* hohe Mondstandbild. Es steht zwischen acht 4 *cm* breiten Stäben *(a ngalis* = Schmuckfedern), die sich über dem Kopf des Bildes etwas zusammenneigen.

Neben dem *Lunganga*-Bild steht ein *Valafai,* d. i. Seehechtbild. Das Fundament ist ein 40 *cm* langer, mit der Schnauze nach oben gerichteter Hechtkopf. Er ist schwarz und regelmäßig gelb punktiert. In dem geöffneten Maule steht ein 50 *cm* hohes Mondbild; darüber ein zweites gleichartiges, auf dessen Kopf in querer Stellung[24] eine rechteckige, 14 × 35 *cm* große Matte aufgesetzt ist. Sie bildet mit den üblichen zwei seitlichen Stäben *(a ngalis)* den Abschluß und soll stilisiertes Licht darstellen. Die ganze Schnitzerei schildert, wie der neu erscheinende Mond im Westen zuerst mit dem großen Dunkelmonde ringt, der ihn verschlingen will; dann aber als Halb- und Vollmond zu großem Glanze gelangt.

Zu beiden Seiten dieser Figuren steht je ein *Ni,* d. i. Kokosblatt-Standbild. Sie sind so eigenartig, daß sie sofort erkannt werden können. Der unterste, etwa 1·20 bis 1·50 *m* lange Teil des Bildes zeigt ein senkrecht herabhängendes, zu Licht stilisiertes Kokosblatt, dessen Scheide zu einer Mondsichel, die Mittelrippe zu einer Schlange ausgearbeitet ist. In der gelben Sichel steht der Mondgott mit den gewöhnlichen Emblemen und Schmuckfedern. Auf der Spitze des Kokosblattes[25] im Westen sitzt ein Nashornvogel, dessen Kopf dem Mondgott zugewendet ist; auf der des Blattes im Osten sitzt ein *Lori (Lorius hypoinochrous)* in abgewendeter Stellung, bereit, davonzufliegen. Beide Vögel sinnbilden die Intensität des Lichtes; jener, daß es dem Monde zuströmt, sich täglich mehrt (zunehmender Halbmond), dieser, daß es von ihm weicht (abnehmender Halbmond).

Getrennt von diesem Schauhause steht in einiger Entfernung auf hohen Pfosten ein zweites, nur metergroßes Häuschen, in dem eine Taubenmaske ausgestellt ist. Sie heißt *Vanalau*[26]. Den unteren Teil bildet ein menschlicher Kopf, auf dem eine große, weiße Taube[27] mit rotem Nasenhöcker ruht. Im Schnabel hält sie eine Mandel[28]. Die riesigen Ohren der Maske stellen stilisiertes Licht dar, das von den in der Mitte sitzenden Nashornvögeln aus-

[24] Nicht wie ein Hahnenkamm.
[25] Also: unten; über dem Podium.
[26] Ein häufiger Männername.
[27] *Carpophaga rubricera.* In der Natur ist sie grün, unterseits rotbraun.
[28] *Canarium moluccanum.*

strömt. Leider ist die vollständige Erklärung der Maske nur auf linguistischem Wege möglich, was zu weit führen würde.

In einem dritten Hause sehen wir eine Darstellung des *Malengleng-Sulio*-Mythus, den ich oben, S. 25, mitgeteilt habe (der Brachvogel und der Strandläufer). Das gewölbeartige Schauhaus wird *a ling* (Grotte) genannt. Sie ist weiß getüncht. In ihrer Mitte steht ein 1·80 *m* langer Mondfisch, dessen Vorderteil und große Seitenflossen mit roter Erde einfarbig dunkelrot bemalt sind, während das Schwanzende, um die Eintönigkeit zu brechen, bunt gestrichelt ist. Die riesigen Hauer des Fisches sind gelb. An seiner Nase haftet ein 45 *cm* großes, senkrechtes Mondstandbild mit blendend weißen Federn auf dem Kopfe. Das ist *Sulio*. Die Schnitzerei ist eine Darstellung des Mondes im Osten, in den Tagen vor Neumond. Der dunkelrote Fisch ist der große Dunkelmond; das kleine, helle Standbild die schmale leuchtende Sichel, der Strandläufer. Die gelben Hauer des Fisches sinnbilden ebenfalls die Sichel. Links vom Fische steht eine Figur mit einem Speere. Das ist *Malengleng* (der Brachvogel), d. i. die zunehmende Sichel im Westen, die den Dunkelmond speert und tötet. Rechts vom Fische sieht man das Mondweib (in der Grotte) mit Pandanushut und Schamschurz. Sie ruht auf einer *Tridacna*-Muschel.

In *Lamadauén* bei *Fangalava* sind zurzeit fünf Loch-*Malagan (a Mat)* zu sehen, von denen eines wohl 5 *m* lang ist. Ich erwähne sie hier, weil auf zweien von ihnen ein Paar Baumbären in natürlicher Größe angebracht sind. Die Schnitzerei liefert uns also den Beweis, daß das Opossum als Emblem des Mondes betrachtet wird. Denkt man sich die Friese wagerecht an der Wand hängend, dann sitzen die Tiere quer, mit den Vorderfüßen auf dem unteren, den Hinterfüßen auf dem oberen Rande. Ihr Körper ist mit natürlichen Opossumhaaren bedeckt, um den kahlen Wickelschwanz besser hervortreten zu lassen.

In den drei Schauhäusern in *Laún* oder *Lāuan* (auf Sapper's Karte *Lawuan)* sind Standbilder und Friese ausgestellt. Nur von den letzteren möchte ich jenes hervorheben, auf dem sich das oben beschriebene Mondemblem *a luman* dreimal befindet. Die größere, dunkle Scheibe liegt auf dem Boden des Frieses, die kleinere, gelbe an der Oberfläche. Wie bereits bemerkt, soll dieses Emblem den Mond im Westen, kurz nach Neumond, darstellen. Von beiden Seiten her stoßen in den gelben Ring zwei flache, schwarze Drongos [29] mit vorgestreckten Hälsen, leicht gehobenen Flügeln und langen, ausgebreiteten Gabelschwänzen. Die anderen Partien sind von geringerem Interesse. Das Bildwerk ist eine plastische Darstellung der auf Neu-Mecklenburg allgemein üblichen Huldigung an den im Westen neu erscheinenden Mond, der stets mit lauten Jubelrufen begrüßt wird.

[29] *Dicranostreptus megarhynchus.*

La Población Indígena de Yalalag, Oaxaca.

Con algunas notas sobre el Tsapoteco-Mixteco.

Para Paul Siliceo Pauer (Del Departamento de Antropología), México.

Aun cuando la población indígena de San Juan Yalalag, Oax., está enclavada en una abrupta serranía y alejada más o menos de todo centro populoso, la civilización moderna ha llegado hasta ella y en muchos de sus aspectos la ha asimilado, conservando otros, sin embargo, que le son típicos y la caracterizan.

En las breves notas que a continuación expongo a ellos me refiero, no sin antes advertir que visité ese pueblo en compañía de varios otros empleados, con motivo de una comisión que me confirió la Dirección de Antropología y que solamente permanecí en él por cinco días, tiempo verdaderamente insuficiente para poder hacer una amplia observación de sus habitantes, así que seguramente se encontrarán deficientes algunos de los puntos tradados; pero sirva lo anterior de aclaración.

De las observaciones hechas rendí un informe a la Dirección de Antropología de la cual he extractado las notas que a continuación reproduzco.

Debo manifestar asímismo mi agradecimiento muy sincero al Sr. Prof. Rodolfo Schuller, quien además de haber tenido la gentileza de revisar este trabajo me hizo numerosas indicaciones y una noticia bibliográfica sobre las lenguas Tsapoteco-Mixteco.

Antecedentes históricos. — Noticias históricas sobre esa población indígena no las encuentro consignadas en ninguna obra, y solo el Presbitero Gay en su „Historia de Oaxaca“, al referirse al idioma que hablaba en tiempos prehispánicos, la población oaxaqueña en general, dice: „El netzichu en ... Yalalag ...“ y más adelante agrega: „Basta oir hablar al indio ... netzichu, para comprender que su lenguaje no es mas que un dialecto del idioma zapoteca.“

Situacion geográfica. — El pueblo de Yalalag está situado al N.-E. de la capital del Estado de Oaxaca, en la Sierra llamada Ixtlán de Juárez y en las estribaciones del cerro del Zempoaltépetl. Se encuentra a una distancia aproximada de 200 kilómetros de la capital, como a 80 de San Pedro Mitla y como a 120 de Tlacolula Díaz Ordaz (Lámina 1).

El cerro de Yalalag en el cual se asienta la población, está rodeado por los de San Antonio, al N; San Francisco, miembro de Toro y Zegache Bajo, al E.; Misistlán, al S. y Chichicastepec, al N. Estos cerros sirven de límite al pueblo.

Para llegar a él no existen caminos propiamente y el viaje a caballo, por entre la Sierra dura dos días, atravesando el hermoso río de Yalalag o Jamaca.

Etimología. — Al nombre de Yalalag se le han dado varias interpretaciones, la mayor parte diferentes entre sí por lo que es difícil saber cual es la exacta. En el mismo pueblo no conocen su significado; sin embargo, consultado con uno de los indígenas más ancianos la tradujo como c e r r o

que se desparrama, dando la explicación de que la población de San Juan Yalalag en tiempo de los Virreyes, fué tan terriblemente perseguida que se vió obligada a huir, dispersándose o desparramándose por diversos lugares cercanos, en donde se establecieron. Posteriormente, pasada aquella época aciaga, los pobladores regresaron a Yalalag y sus descendientes son los actuales habitantes.

El cura del lugar indica que Yalalag quiere decir: cerro que se desmorona o desparrama, porque su suelo, constituído de lajas fragmentarias, es sumamente frágil y con frecuencia sufre desmorona-

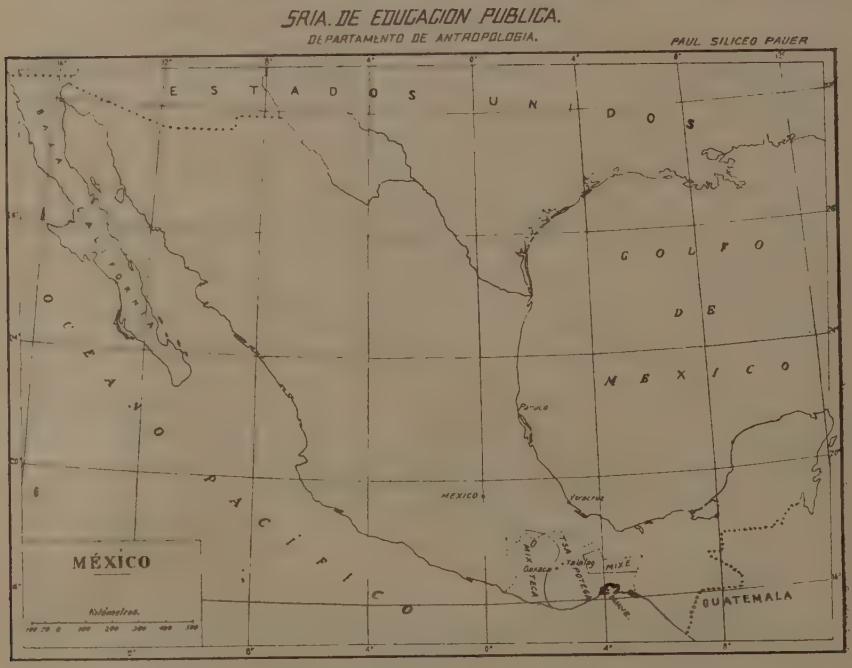


Lámina 1:
Situacion geográfica.

mientos o desparramamientos. Esto se nota principalmente, al hacer el cimiento de las casas, que es necesario profundizar bastante.

Creo que cualquiera de estos dos significados es el más apropiado, el cual está de acuerdo con las raíces de la palabra Yalalag: *Ia* cerro, *lálag* derrame.

Familia linguística. — El idioma que en este pueblo se habla es Tsapoteco, aunque con ligeras modificaciones que no le dan carácter de dialecto especial.

Estadística. — El número de habitantes en 1922, tomado del censo hecho por el que suscribe, en colaboración con algunos otros empleados

de la Oficina citada, arroja un total de 2935 personas, siendo 1430 hombres y 1485 mujeres, elemento éste que es mayor que el anterior en 55 personas. El número de familias es de 651 y por tanto correspondería un termino medio de cuatro hijos a cada una de ellas, término que no es muy elevado.

Habitación. — Como ya dije, la población ha sido influenciada en varios aspectos por la civilización moderna y uno de ellos es la habitación, pues existen casas de uno y hasta de dos pisos, de piedra, y muy pocos jacales o habitaciones propiamente indígenas.

Los jacales están hechos con muros de carrizo y techos, de dos aguas, de zacate. Son cuandrangulares y las paredes están construídas entrelazando carrizos verticales, sostenidos por postes. El techo, amarrando zacate en morillos apoyados sobre un armazón. En el lugar de la unión de los haces de zacate, que quedan en el centro del techo y a las dos extremidades, se colocan unas vasijas boca-abajo, para evitar que el agua de las lluvias penetre por esos lugares y destruya el techo; hace las veces de paraguas.

El interior de las habitaciones consta comunmente de una sola pieza en la que existe una hamaca o en su defecto una cama sin colchón hecha con tablas y dos caballetes de madera, o simplemente cubierta con un sarape o con un petate. Esto es lo principal; el resto consta de cofres, cajas en las que se guarda ropa limpia y sucia; además varios cordeles atravesados en la pieza de los cuales se suspende aparte de la legumbres para su alimentación la ropa de cama. Estos muebles, útiles y objetos están en gran confusión y suciedad.

Naturalmente que nunca falta una repisa con santos, que es común en todas las casas de indígenas en la que además del santo titular de la familia existen numerosas otras imágenes.

Cuando hay otra pieza, esta sirve de granero y bodega y en ella está el maíz y el café, así como algunas otras semillas y multitud de objetos heterogeneos: palos, fierros, trapos, etc. (Lámina 2).

Los utensilios domésticos aquí como en los demás pueblos son iguales: el metate, el comal, los jarros, las ollas, las cazuelas, etc. Aunque no los desconocen no hacen uso de platos, cuchillos, tenedores, cucharas; comen con los dedos y en los mismos utensilios en que cocinan.

Entre los objetos dignos de mención están las sillas que son sustituídas por pequeños trozos de tronco de árbol y por unos taburetes hechos con una tabla y tres patas y de una altura no mayor de 30 centímetros.

La hamaca, que si bien se vèn obligados a usar por el climasiempre indica una mayor comodidad que la cama de tablas.

El aventador o soplador que en este caso no es de palma, sino hecho con plumas de guajolote, puestas en forma de abanico y sujetas entre sí.

Las vasijas son también diferentes a las que comunmente se expenden en el centro de la República. En lugar de ser rojas y vidriadas, son negras y opacas y de una forma especial.

Indumentaria. — La indumentaria tanto en los hombres como en las mujeres, puede considerarse dividida en dos grupos: la de los indígenas y la de la g e n t e d e r a z ó n, llamados así por hablar idioma español.

En los varones la primera consiste en camisa y calzón de manta de algodón, muy gruesa y resistente, hecha en el mismo pueblo por las mujeres yalaltecas.

La camisa es suelta, lisa o con pechera figurada, cuello volteado o liso, flojo; puños y una o dos bolsas en el pecho o a los lados y caen sobre el calzón que está sostenido al cuerpo por un ceñidor, generalmente de colores negro, azul o morado. El calzón es liso o bien tiene a los costados y a todo lo largo un dobladillo; muchas veces están recogidos en la parte inferior con cintas.

Esta indumentaria es completada por los huaraches, especie de sandalias y el sombrero de lana de anchas alas recogidas hacia arriba y copa muy baja (Láminas 3 y 4). Estos sombreros de colores negro, gris o morado obscuro son fabricados en Yalalag.

La segunda consta del mismo calzón y camisa pero hechas con manta, percal o céfiro corrientes, comprados en Oaxaca, o bien calzón y camiseta de punto sobre el cual llevan una camisa de color que cuando no usan pantalones cae hacia fuera del calzón. En caso contrario, cae dentro del pantalón que es blanco y de manta a de un género un poco más grueso que el calzón. Tanto el pantalón como el calzoncillo están sostenidos por un ceñidor. Este grupo usa zapatos y el mismo sombrero de fieltro.

Los sombreros de paja también son usados aunque en menor proporción.

Los varones hasta los cinco o seis años andan, en su mayoría desnudos o cubiertos con una camisita de percal o algodón que les llega hasta la cintura. En menor número están los niños que usan calzón y camisita corrientes (Lámina 5).

La indumentaria en ambos sexos es usada todo el año y en todas las estaciones.

En la temporada de lluvias para resguardarse de ellas es usado como manga de hule o impermeable un abrigo de popote. Consiste en una tira como de dos metros de largo y uno de ancho hecha con popotes sostenidos uno al lado del otro y que es llevada en el cuerpo por medio de un cordel amarrado al cuello; solamente cubre la espalda y el pecho.

Durante el invierno usan los jorongos [1] de lana hechos por los mixes o sarapes echados sobre la espalda.

El vestido típico indígena de las mujeres yalaltecas es de algodón, y consta de dos partes: un lienzo grueso y resistente de colar blanco, de dos o tres metros de largo y más o menos uno de ancho, que es enrrollado directamente al cuerpo desde la cintura hacia abajo y que llega hasta un poco más arriba de los pies, que generalmente, traen descalzos, aun cuando algunas mujeres usan — huaraches o sandalias hechas con cuero o bien con ixtle [2] tejido. Ese lienzo es recogido en dobleces que caen a manera

[1] Especie de *sarape* que tiene en el medio un agujero para meter por él la cabeza. — En esta forma cubre el pecho y la cabeza.

[2] Fibra extraída del *maguey*. (Agave Americana, Linn.)



Lámina 2:
Interior de una habitación indígena de Yalalag, Oaxaca.

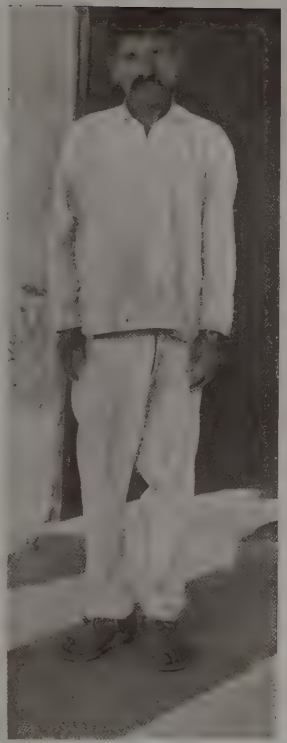


Lámina 3:
Tipo indígena de Yalalag, Oaxaca.



Lámina 4:
Tipo indígena de Yalalag, Oaxaca.



Lámina 5:
Indumentaria de un niño indígena de Yalalag, Oaxaca.



Lámina 6:
Manera de usar el rebozo de las gentes de razón en Yalalag, Oaxaca.



Lámina 7:
Familia indígena de Yalalag, Oaxaca.



Lámina 8:
Peinado tipico de Yalalag, Oaxaca, visto por detrás.

de tablones en la parte del frente y está sostenido por un ceñidor hecho po las mismas mujeres o comprado en otros pueblos. Abajo de este ceñidor usan una pequeña y angosta tira de paja que impide que el ceñidor se encaje en la cintura.

Por encima de este lienzo viene una camisa que cae desde el cuello hasta cerca de la rodilla. Consiste en una especie de quimona de color blanco, de mangas cortas y anchas que llegan hasta un poco más abajo del codo y que tiene en la parte superior un agujero longitudinal para meter por él la cabeza. Una vez puesto sobre los hombros este agujero toma una forma triangular.

Como único adorno lleva unas pequeñas cintas de seda que están fijas en la parte del frente, a la altura del agujero para meter la cabeza y que llega hasta la cintura; lo mismo sucede en la parte correspondiente a la espalda. Estas pequeñas cintas de seda tienen en la parte inferior unas borlas tejidas con los mismos hilos.

La parte de los hombros y de las mangas en vez de ser lisas como en el resto del vestido, tiene un tejido que las hace más gruesas y éste, a su vez, lleva unas franjas alternadas como de tres centímetros de ancho, un poco más gruesas todavía (Lámina 6).

Este es el traje de diario. El que usan los domingos o dias de fiesta consiste en la misma quimona, nada más que adornado con bordados de seda dispuestos en el frente, en los costados y en la espalda. Estas tiras que llegan hasta el extremo del vestido, están bordadas en franjas horizontales como de tres centímetros de ancho en colores, rojo, azul y amarillo, alternados.

El enrrollado cambia y en lugar de ser de algodón es de lana y tiene franjas horizontales y paralelas como de cuatro centímetros de ancho, una de color negro y otra de color azul.

Tanto uno como otro vestidos son usados directamente sobre el cuerpo sin llevar camisa.

El traje yalalteca está complementado con el peinado que también es característico y que consiste en lo siguiente:

Una vez escarmenado el pelo con aceite de almendras o con *pitzche*, que es la masa que tiene el hueso del mamey, que lo hace aparecer negro y brillante como si estuviera recién lavado, es partido en dosbandas, por el centro de la cabeza, quedando una a la derecha y otra a la izquierda.

Cada banda es dividida a su vez en tres gajos con los que se hace la trenza, pero antes de terminar ésta se le agregan los *tlacayoles* o sea un rollo de diez o doce cordones de lana que tienen una longitud de dos a tres metros; con ellos se sigue trenzando el polo y una vez terminado éste, los cordones solos. Cuando se han hecho las trenzas en toda su longitud son levantadas sobre la cabeza de modo que al nivel del nacimiento del pelo, por la parte posterior, quedan cruzadas, es decir, la trenza izquierda se convierte en derecha y ésta en izquirda; la misma operación se hace por la parte delantera al nivel de la frente. Una vez así, la trenza que queda a la derecha es llevada al lado izquierdo e intercalada en el frente, entre los dos

círculo de trenza que han formado éstas, y lo mismo se hace con la izquierda, dejando caer las puntas hacia atrás sobre la cabeza, lo que además de completar el peinado evita que los rayos del sol toquen directamente a la misma. Terminada esta operación el peinado en general es echado hacia atrás, dando el aspecto de un artístico turbante (Lámina 7).

La indumentaria de las mujeres de razón o simplemente de las que han estado en contacto con otras poblaciones, principalmente Oaxaca, consta de camisa de manta o percal, sobre la que se usa una enagua blanca o de color, también del mismo género. Encima de la camisa llevan una blusa común y corriente o bien en lugar de ella un pañuelo de seda, de colores fuertes, que sirve para cubrir el busto y que es metido por el frente dentro de la falda.

El modo de usar el rebozo también es característico, pues en lugar de llevar lo sobre los hombros es enrollado en la cabeza a manera de turbante de jando caer las puntas hacia atrás a lo largo de la espalda (Lámina 8).

Sobre la indumentaria y el peinado yalaltecas no existen antecedentes en la población y no saben por qué causa se visten así.

Tanto el vestido como el peinado es semejante al llevado por las mujeres mixes, variando, sin embargo, el traje, por el color que es generalmente verde y el peinado, que es trenzado con hilos de color rojo y menos exagerado. Además, las mujeres mixes usan como adornos personales, alrededor del cuello, gran cantidad de collares.

Yo creo que en un principio el peinado yalalteca fué tan moderado como el de los mixes y que con el transcurso del tiempo se ha ido exagerando.

Los naturales no son afectos a los adornos personales y ni siquiera conservan en las manos los anillos que son usados en los matrimonios religiosos.

Las mujeres como único adorno tienen un collar de coralles y cuentas que remata por una cruz de plata o bien por una cruz formada por otras tres: una grande en el centro y dos pequeñas a los extremos.

Además de este collar tienen los aretes que son simbólicos. Comienzan a usarlos desde los cinco años y cuando la mujer se casa o por cualquier circunstancia deja de ser doncella, le está prohibido el seguirlos llevando.

Las niñas o bien andan vestidas como los niños con calzón o camisita o bien usan el vestido yalalteca.

Posición de la mujer. — La posición que la mujer guarda con respecto a la familia y a la comunidad indígena es del todo inferior a la del hombre que la considera como una esclava o bien como bestiade carga.

Cuando son solteras, la rigidez de los padres es extrema; desde muy pequeñas son obligadas a trabajar y no se les permite salir a la calle; esto sólo lo hacen cuando van a las funciones religiosas o al mercado; pero siempre acompañadas por los padres o hermanos.

Caminan generalmente con la vista baja y sin voltear la cabeza hacia los lados por temor al castigo. Cuando algun foráneo llega al pueblo, las doncellas son escondidas o encerradas en sus habitaciones para que no las

vean, así que es curioso observar que sólo caminan por las calles del pueblo, mujeres casadas o de edad madura.

Les está prohibido estrictamente hablar con los extraños, detal modo que aun yendo acompañados por las autoridades o por algún guía del mismo pueblo, niegan el saber hablar castellano para no trabar conversación.

Esto hace que por costumbre sean desconfiados, recatadas y honestas, lo que trae sus ventajas pues en esta población, se dan raros casos de violaciones o ultrajes por propios y extraños, no obstante que la falta de vigilancia y alumbrado por las noches, así como lo reducido de las habitaciones y la promiscuidad en que duermen, por razón lógica, hombres y mujeres, que se acuestan semi-desnudos, podría dar margen a muchos abusos.

Además, deben tener un concepto muy e special sobre la mujer y la moral, pues en las pozas que existen en el pueblo, las mujeres se bañan con la mayor naturalidad, completamente desnudas, y a la vista de todo el pueblo y aun es frecuente que haya hombres bañándose en la misma poza y sin ningún recato.

Por las anteriores razones y porque desde luego que se inician las primeras manifestaciones de la pubertad son casados, la prostitución no existe.

La mujer una vez matrimoniada sigue la misma vida que con su familia, aun cuando tratada con mayor rudeza, ya que los hombres son muy celosos, y con mayores obligaciones, pues además de atender a sus hijos, cuya educación corresponde a los padres, tienen sus quehaceres domésticos que son muy rudos.

Matrimonio. — Los matrimonios, son en su mayor parte religiosos, es decir, sin pasar por el registro civil u oficial. Se efectúan desde los trece o catorce años entre los varones y de diez a doce entre las mujeres y como desde luego empiezan a tener hijos es muy común ver padres e hijos aparentemente tan jóvenes o viejos unos como otros.

Son muy raros los matrimonios que se efectúan por medio de noviazgo y en el caso de que éste exista sólo dura de cinco a seis meses.

En todo el pueblo, generalmente, los padres, por cuestiones de intereses, son los que forman los matrimonios y los hijos ya desde niños tienen disignada a su futura consorte.

Muchos casos se dan en que los esposos no se han tratado y ni siquiera se conocen, así que es común que después de dos o tres meses de matrimonio se separen o si están casados por lo civil, recurren a las autoridades en demanda de divorcio.

Los padres del novio piden a la novia y si los de ésta aceptan, ofrecen una comida a aquéllos en la que se fijan las condiciones y se da un plazo de ocho días para celebrar el enlace, es decir, propiamente van a hacer un matrimonio por compra.

El matrimonio se efectúa con el ceremonial religioso católico; las mujeres asisten a él con sus vestidos de gala y los hombres con la indumentaria de costumbre. Una vez terminado el acto los contrayentes se

dirigen a la casa de los padres del novio donde para solemnizar la unión se hace una gran comida en la que abunda alcohol, tomando desde luego el hombre posesión de la mujer.

En todos los matrimonios los padres de cada contrayente son los que hacen los gastos y ponen la casa, generalmente, la del padre del novio.

El matrimonio civil no es aceptado por el temor que tienen a las cosas del Gobierno, cuyas manifestaciones y formulismos odian.

Existe una gran cantidad de unidos, aun cuando quizá en menor proporción que en otros lugares de la República, pero tanto esta forma como la de los matrimonios eclesiásticos y civiles es muy respetada.

Para ellos no hay diferencia entre los hijos legítimos e ilegítimos y todos son bien recibidos y appreciados. Lo único que traen consigo de malo las dos primeras formas, son las dificultades para repartir los bienes del padre de acuerdo con las leyes, cuando éste muere.

El adulterio en el sentido de la palabra no existe. Es muy raro el caso de que una mujer que vive con su marido tenga relaciones al mismo tiempo con otro hombre. Si la mujer por cualquier circunstancia, no está conforme con el modo de ser de su esposo abandona a éste y busca a otro hombre, dejando de tener contacto en lo absoluto con el primero. Es difícil encontrar un hombre que tenga relaciones maritales al mismo tiempo con dos mujeres.

Es decir, el adulterio en este sentido se hace con el consentimiento de los cónyuges burlados y este acto encuentra sanción entre los vecinos, los que nunca protestan o muestran su desagrado.

Los hijos que tiene la mujer con el primer marido al pasar a vivir con el segundo reciben el nombre de entenados y cuando los hijos son huérfanos y recogidos por alguna familia el de pepes, pepos o pepones.

Es digno de hacerse notar la facilidad con que una mujer cargada de hijos, no obstante haber mayor número de aquéllas que de hombres, es aceptada por un varón en las mismas condiciones.

La educación de los niños queda a cargo del padre y de los maestros, no teniendo en ella más ingerencia la mujer que la que corresponde en la primera edad, obligación que cesa al cumplir el niño más o menos siete años, pues desde luego son puestos a trabajar, alejados de la familia, para ayudar al sostenimiento de la misma. Las niñas son dedicadas a labores domésticas y no van al colegio; existe el prejuicio de que las mujeres para estar en el hogar no necesitan instrucción ya que para desempeñar las labores domésticas con lo que les enseña la madre es suficiente.

Terminado el parto la mujer, que se levanta uno o dos días después, amamanta a su niño el cual es destetado hasta los tres o cuatro años y criado después con los mismos alimentos que consumen los adultos. Sin embargo, las mujeres siguen teniendo leche durante años más. Esta es una observación que será necesario estudiar y confirmar, pues tengo la idea de que las mujeres sin volver a tener un nuevo embarazo siguen teniendo leche; es de notarse también, el tamaño, la erección, el volumen, etc., de los pechos que indican que estas glándulas están siempre en actividad.

Los bienes de los padres pasan a poder de los hijos según la voluntad de éste o bien según la habilidad de aquellos, pues como no existen documentos ni escrituras que amparen la propiedad, ésta es repartida conforme a los deseos de los sucesores o conforme se apoderan de ellos, o bien con lo que dictan los más ancianos del pueblo.

Division del trabajo. — En las diarias labores tanto el hombre como la mujer tienen perfectamente delimitadas sus funciones, debiendo hacer constar que aquel es siempre más indolente y apático. Se ocupa comunmente como labrador, jornalero, arriero o comerciante.

La mujer por su parte tiene a su cargo las pesadas labores domésticas, inclusive la de traer agua para su habitación, conseguir y cortar leña, etc., hacer ventas los días de plaza (Lámina 9) y por último y de manera constante, hilar y tejer los vestidos de ellas y de los hombres.

Industrias. — Como el hilado y el tejido está tan extendido en todo el pueblo, podemos considerar como industria principal la de los telares que son verdaderamente típicos y primitivos.

Esta industria se practica desde tiempo inmemorial y tanto los procedimientos como los utensilios han sido transmitidos de generación en generación.

En ellos se manufacturan los vestidos de los padres e hijos, pero ni las telas, ni aquellos son vendidos.

En la industria de los tejidos hay que distinguir dos aspectos: uno desde el que es necesario trabajar el algodón o la lana para hacer la hilaza y otro, cuanda la hilaza es comprada ya manufacturada.

En el primer caso, el algodon o la lana adquiridos en los pueblos comarcanos son cardados y en seguida envueltos en forma de rollos. Cuando la lana ésta dedicada a un vestido de lujo, una parte es teñida de color negro y el resto de morado o café, hirviendo la hilaza con substancias vegetales, tales como el palo de campeche.

Esos rollos son hilados por medio del torno que consta de dos partes: la redina y el *malacate*. La primera se compone de una rueda sostenida por un soporte horizontal que es movida por un manubrio y que pone en movimiento, por medio de una banda, al *malacate*.

El *malacate* situado enfrente y a corta distancia de la rueda no es otra cosa que una varilla que gira vertiginosamente por el movimiento de la redina, varilla que lleva en su punta una media esfera, el *malacate* propiamente, para poder enrollar con facilidad el algodón o la lana.

Mientras una persona se dedica a dar vueltas a la redina, la otra teniendo el rollo de lana o algodón sobre el *malacate* y estirando a voluntad, dá el grueso que cree necesario al hilo. Terminada esta operación el hilo es torcido usando el mismo *malacate* y posteriormente puesto en la devanadora.

Para empezar a trabajar en el telar es indispensable poner los hilos en el orden que deben de llevar en éste, para cuyo objeto hacen uso de un tablero que consiste en lo siguiente:

Es una tabla de madera como de un metro y medio de largo y treinta centímetros de ancho que tiene en el extremo superior, a veinte centímetros de éste, tres pequeñas estacas verticales, situades en dirección horizontal (estando la tabla vertical), a iguales distancias unas de otras y que sobresalen unos diez centímetros; como a veinte centímetros más abajo de estas estacas hay dos más a ambas orillas de la tabla y, por último, en el extremo inferior de la misma, otras dos en la dirección que tienen las anteriores.

Para poner el hilo en este tablero (Lámina 10) se toma la punta del mismo que está enrollado en la devanadora y se lleva a la estaca superior derecha, donde es amarrado; después, por la parte interior de la estaca intermedia del mismo lado es bajada a la inferior derecha; en seguida, se sube a la estaca del centro en la parte superior y después se baja a la inferior del lado izquierdo volviendo a subir el hilo a la estaca superior izquierda, pasándolo en la parte interior de la intermedia del mismo lado.

De regreso es enrollado en la misma forma pero en sentido inverso, es decir, en lugar de pasar el hilo por la parte interior de las estacas intermedias se pasa por el exterior de modo que el hilo quede cruzado sobre ambas estacas intermedias.

Hecho lo anterior, el hilo es llevado al telar y colocado de manera que queden dos capas de hilos doblemente entrecruzadas, como de tres metros de largo y sesenta centímetros de ancho, una arriba y otra abajo, separadas entre sí por dos barrotes de madera, uno superior y otro inferior.

El barrote superior o sea la extremidad superior del telar, como de 70 centímetros de ancho, es fijado a la pared, a una altura como de dos métros por medio de una cuerda amarrada a sus extremidades y en él se pone uno de los cruzamientos de hilos de las estacas del tablero.

El barrote inferior o sea la extremidad inferior del telar, análogo al anterior, tiene sujeta una correa un poco ancha, amarrada al mismo por medio de cuerdas, en el que se coloca et otro cruzamiento de los hilos del tablero. Esta correa sirve para que la persona que teje al mismo tiempo que puede estirar los hilos levante el telar a la altura de sus manos (Lámina 11). La persona que teje se coloca entre el barrote y la correa que apoya a la espalda a la altura de la cintura; este barrote lleva sugeto también otro, el que sirve para ir enrollando y sosteniendo la tela ya tejida.

De esta manera quedan las dos series o capas de hilos entrecruzadas en su centro, separadas por un barrote de madera. Un poco más adelante de este barrote y frente a la persona que teje se coloca una varilla delgada sobre la capa superior de hilos que sirve para sostener por medio de lazadas separadas unas de otras, cada uno de los hilos que componen la capa inferior. En seguida viene una plegadera, situada entre las dos capas, que sirve para ir apretando el tejido.

Colocado todo lo anterior en la forma descrita, el trabajo se efectúa así: La operaria sostiene con su mano derecha una varilla de madera en la que tiene enrollado un hilo grueso de bastante longitud y que viene a hacer las veces de aguja, que es pasado del extremo derecho del telar al opuesto, por entre las dos capas de hilo; hecho esto, toma la varilla que sostiene, por

medio de lazadas, la capa inferior de hilos y sube ésta para convertirla en superior; en seguida, pasa la misma varilla con hilo, del extremo izquierdo al derecho y deja caer el barrote que sostiene la capa inferior de los hilos la que, por tanto, ocupa otra vez su lugar primitivo. Entonces se saca la plegadera y se hacen correr los cruzamientos efectuados por las maniobras anteriores, apretándose con la misma para que la tela quede bien junta y tenga bastante consistencia; así se continúa sucesivamente hasta dar fin con las capas de halos que han sido puestas en el telar.

Para tejer la parte que en los vestidos de mujer corresponde al cuello, pecho y espalda, que es un poco más gruesa, en lugar de dos capas de hilos son tres y en vez de una aguja, dos y en este caso las capas de hilos se suben alternativamente; primero la intermedia y después la inferior.

En estos telares para hacer un vestido, trabajando diariamente dos horas, se dilatan alrededor de quince o veinte días, pero hay personas muy hábiles que sólo necesitan una semana.

La industria que sigue en importancia es la fabricación de sombreros, en la que usan métodos análogos a los modernos aun cuando como debe suponerse de manera rudimentaria y primitiva.

Viene en seguida la cordelería, es decir, la fabricacion de cuerdas que son obtenidas de la fibra del maguey por medio de la maceración de las pencas del mismo; las que una vez en esa forma son golpeadas contra una piedra a fin de quitarles las partes blandas; previo secado de las fibras por medio de asoleo, son humedecidas y colocadas poco a poco una a continuación de otra y torcidas por medio de un torno que gira vertiginosamente. Dos o tres de estos cordeles forman una cuerda muy resistente.

Autoridades. — El pueblo de Yalalag, al igual que todos los demás de la República, está sujeto a las leyes que dictan el Gobierno Federal y el del Estado, aun cuando esto no es sino de modo teórico. En efecto, siguiendo una costumbre inmemorial todos aquellos asuntos que conciernen a la colectividad no son resueltos por el Ayuntamiento, sino por los más ancianos del pueblo, quienes sugieren nombramientos, dan consejos y dictan la política local. El cura, además, toma parte activa e importante en este sentido.

El poder de los ancianos es absoluto y sin su consentimiento no pueden ejecutar los indígenas acción alguna.

Con respecto a supersticiones, ritos, creencias, etc., relacionadas con estos indígenas, pueden consultarse en el «Jurnal of American-Folk-Lore», Vol. 36, No. 140, April—June, 1923, en el que fueron publicadas por el señor Eugenio Gómez Maillefert, Profesor de la ex-Dirección de Antropologia,

Algunas Notas Sobre el Tsapoteco-Mixteco.

Pronombres.

Personales:			Posesivos:	
Sing. 1a. pers.	*neta-*	yo	*ya-*	mi, mio
2a. »	*lui, loi-*	tú	*lo-*	tú, tuyo
3a. »	*ni, nii-*	aquél	*e, ni-*	de aquél
Plur. 1a. pers.	*neto*	nosotros	*neto, reho*	nuestro
2a. »	*lee*	vosotros	*lee*	vuestro
3a. »	*ni*	aquéllos	*e, ni*	de aquéllos

Ejemplos:

tsaana-ya[3]	mi hermana	*tsaana-neto*	nuestra hermana
tsaana-lo	tu hermana	*tsaana-reho*	» »
tsaana-e	la hermana de aquel	*tsaana-lee*	vuestra hermana
tsaana-ni	» » » »	*tsaana-e*	la hermana de aquéllos
		tsaana-ni	» » » »

Para el dialecto Tsapoteco del Valle el Misionero, Padre Fr. GASPAR DE LOS REYES [4], indica los siguientes pronombres:

Personales:		Posesivos:	
Sing. 1a. pers. *naa*	yo	*ya*	mi, mío
2a. » *lui*	tú	*lo*	tu, tuyo, tuya
3a. » *nikee*	aquél	*nii*	de aquél
Plur. 1a. pers. *tenoo*	nosotros	*noo*	nuestro
2a. » *laato*	vosotros	*too*	vuestro
3a. » *nikee*	aquéllos	*nii*	de aquéllos

Así, por ejemplo, dice:

pitsaana-ya	mi hermana	*pitsaana-no (noo)*	nuestra hermana
pitsaana-lo	tu hermana	*pitsaana-to (too)*	vuestra hermana
pitsaana-ni (nii)	la hermana de aquél	*pitsaana-ni (ni-ny)*	la hermana de aquéllos

El Tzapoteco, lo mismo que el mixteco, parece que no diferencian entre la tercera persona de singular y la tercera de plural.

El padre ANTONIO DE LOS REYES trae [5]:

yodsatevuita aquél peca *yodsatevuita* aquéllos pecan

En la frase predicativa el pronombre es sufijado al tema verbal o al adjetivo-predicado.

raka-ya	yo soy (mi ser)	*natsiña-ya*	soy hábil
raka-lo		*natsiña-lo*	
raka-ni		*natsiña-ni*	
raka-no	nosotros somos	*natsiña-no*	somos hábiles
raka-to		*natsiña-to*	
raka-ni		*natsiña-ni*	

Pimentel [6] se equivoca cuando afirma que en la lengua Tsapoteca «no hay pronombre posesivo propiamente; pero se suple con la palabre *šiteni*, perteneciente, lo que pertenece, agregándole los personales afijos ...»

---

[3] La transcripción adoptada aquí es según el sistema propuesto por el profesor Dr. W. SCHMIDT. En Die Sprachlaute und ihre Darstellung in einem allgemeinen Alphabet. «Anthropos», II, 1907.

[4] Artes de las lenguas Cerrana (!) y del Valle careadas y numeradas sus reglas al margen; para la nota de su similitud y diferencia: dispuestos y ordenados por el R. P. Pr. G. L. Fr. GASPAR DE LOS REYES, Comi. del Santo Officio. Año de 1700. Gramática de las Lemguas (sic!) Zapoteca-serrana y Zapoteca del Valle, etc, dirigida la impresion por el Lic. FRANCISCO BELMAR. — Oaxaca 1891.

[5] Arte en lengua Mixteca compuesta por el Padre Fr. ANTONIO DE LOS REYES de la Orden de Predicadores, Vicario de Tepuzculula. En México: En casa de PEDRO BALLI. — año de 1593. — Publicado por el Conde H. DE CHARENCEY. Paris-Alençon 1890.

[6] Obras completas, II, México 1903, p. 65—66.



Lámina 9:
Día de mercado en Yalalag, Oaxaca.



Lámina 10:
Poniendo el hilo en el tablero a fin de llevarlo al telar, Yalalag, Oaxaca.



Lámina 11:
Mujer indígena tejiendo, Yalalag, Oaxaca.

Según el P. Córdova:		Según Reyes:
ši-ten-ia mio		*eš-tin-ia*
ši-teni-lo tuyo		*eš-teeni-le*
ši-teni-ni suyo		*eš-teni-ni*
ši-teni-tono / *ši-teni-no*	nuestro	*eš-teni-tonoo*
ši-teni-to vuestro		*eš-teni-to*
ši-teni-ni de aquéllos		*eš-teni-ni*

De modo que este giro llamado por los antiguos gramáticos posesivo absoluto no es sino un tema compuesto de un demostrativo que es prefijado al tema *ten* o *teni* y del pronombre nominal que suele ser sufijado.

En cuanto al dialecto Tsapoteco de la Sierra el Padre Gaspar de los Reyes indica las siguientes formas:

kie-(y)a	meus, mea, meum
kie-lo	tuus, tua, tuum
kie-ni, kie-e	suus, sua, suum
kie-neto (vel reho)	noster, nostra, nostrum
kie-lee	vester, vestra, vestrum
kie-ne, kie-e	suus, sua, suum (de aquéllos, as)

También en el dialecto de la Sierra acostumbran prefijar el demonstrativo al tema *kie,* como, por ejemplo, *si-naa-ya,* mi madre; *si-ni-(y)a,* mi hijo, equivalente esta última expresión a *si-vini-a,* mi semilla. Pues *si-naa-ya* «mi madre» en realidad quiere decir «esta (esa) es mi madre» (esta-madre-mi). Lo mismo vale decir de *saba-si-teni-a* «mi manta» (manta-esa-mi).

El pronombre nominal es sufijado asímismo a temas que equivalen a recíprocos (reiterativos).

Tsapoteco serrano:		Tsapoteco del Valle:
kuina-a	yo mismo	*yoobi-a*
kuina-lo		
kuina-e, kuina-ni		
kuina-neto (reho)		
kuina-le		
kuina-ny (-e)		

En el Tsapoteco del Valle se usa para este mismo fín también del infijo *-pe-,* diciendo: *yoobi-pe-a,* yo mismo, y no otro.

Ejemplo de Conjugacion:

ranasi-a	yo amo	*ranasi-neto (reho)*	nosotros amamos
ranasi-lo	tu amas	*ranasi-le*	vosotros amáis
ranasi-e (ni)	aquél ama	*ranasi-ni (-e)*	aquéllos aman

Con el exponente de tiempo *xo-* se forma el aoristo, prefijándolo a la raíz verbal: *ra-kalani-a* yo ayudo, *xo-kalani-a* yo ayudé, he ayudado.

El exponente del presente *ra-* se convierte en el aoristo también en *tsaa-,* significando así «yo hube ayudado» *tsaa -kalani-a.*

Por medio de la partícula *vati,* seguramente una partícula de tiempo, se forma una especie de pluscuamperfecto: *x-kalani-a vati* yo había ayudado.

Según el Padre CÓRDOVA *vati* quivale a la partícula *Ka* en el dialecto del Valle [7].

La gutural-fricativa *x*, que es exponente del aoristo del dialecto serrano, en el prefijo *xo-* en el dialecto del Valle se convierte en una postgutural-africativa o quizá explosiva.

Tsapoteco del Valle.

ra-kañee-a yo ayudo *ko-kañee-a* yo ayudé

Exponentes de los tiempos.

Tsapoteco serrano:		Tsapoteco del Valle:
1a. *ra-*	presente	*ta-*
xo-	aoristo	*ko-*
xa-	futuro	*ka-*
2a. *re*		*te*
be		*pe*
xe		*ke*
3a. *ri*		*ti*
xo		*ko*
xi		*ki*
4a. *ro*		*to*
be		*pe*
xo		*ko*

Cabe aquí llamar la atención hacia el hecho de que en la segunda conjugación del dialecto del Valle el exponente de pretérito es idéntico al de la cuarta para el mismo tiempo, mientras el exponente de pretérito de la tercera conjugación es idéntico al de futuro de la cuarta y al de pretérito de primera conjugación.

Los exponentes de tiempo son afijos que se prefijan a la raíz verbal seguida del pronombre nominal que, como queda dicho, es sufijado a la misma raíz, o, con otras palabras, los exponentes de los diferentes tiempos, como: aoristo y futuro, reemplazan al *ra-*, que es el exponente de presente.

Por lo que respecta al verbo en el dialecto del Valle los exponentes de tiempos en las cuatro conjugaciones varían de la manera, como se sigue:

Formas de Aoristo.

1a.	*ta*	del presente en	*sia-*	*huaya-*
2a.	*te*	» » »	*sie-*	*hue-*
3a.	*ti*	» » »	*si-*	*hua-*
4a.	*to*	» » »	*sio-*	*huyao-, o hueyo-*

	ra-axo-ya	yo como
	sia-xo-ya	yo he comido
	huaya-axo-ya	yo hube comido
te-	*sie-ečeel-a*	yo he hallado
	hue-čeel-a	yo hube hallado

[7] El anónimo Vocabulario de la Lengua Zapoteca (hay quienes le atribuyen a un tal Padre Fray CRISTOBAL DE AGUERO, O. P (?), publicado en México, parece que se refiere el dialecto del Valle, pues también allí encontramos la forma *racañee*, ayudar, que es idéntica a la que emplea el Padre GASPAR DE LOS REYES. *Racañee-a*, yo ayudo.

ti-	*si-kixba-ya*	yo he cosido
	hua-bixba-ya	yo hube cosido
to-	*sie-looba-ya*	yo he barrido
	huayo-elooba-ya	yo hube barrido

El imperativo del verbo activo se forma por medio de la partícula *ko-* prefijándola a la raíz del verbo, o, como dice el Padre GASPAR DE LOS REYES, del pretérito, quitándole el pronombre (el prefijo pronominal). Así se dice:

ra-kañee (nee) ayudar — *ko-kañee* ayuda tú

El plural del imperativo se compone del futuro y de los prefijos *kola-* o *laa-*.

la-ka-kañee-tonoo ayudemos nosotros — *kola-kañee-tonoo* lo mismo

De estas pocas notas se puede facilmente inferir que el Tsapoteca es un idioma sumamente rico, especialmente por lo que toca al complicado sistema de conjugaciones del verbo. Espacio y tiempo, y además de esto, la índole de mi corto artículo sobre los poco conocidos indios de aquel lejano pueblo en el estado mexicano de Oaxaca, no me permiten por ahora exponer aquí todos los tiempos, modos, etc., del verbo, estudio que se publicará bajo los auspicios de la Dirección de Antropología una vez examinados todos los materiales lingüísticos que fueron recogidos durante la última estancia de varios profesores de este mismo Instituto, entre los indígenas de aquella entidad de la República.

Seguro es que el Tsapoteco tanto como el Mixteco, no obstante la rica literatura, son aun los idiomas indígenas menos conocidos de México. La exposición, confusa y difusa a la vez, quedel Tsapoteca y del Mixteca ha hecho Pimentel y la clasificación errónea que el Dr. NICOLÁS LEÓN, de nuestro Museo Nacional, halanzado de cierto están muy lejos de dar una idea ni siquiera aproximada del hábito de esos dos idiomas indígenas del Estado de Oaxaca [8].

El nombre Mixteca, lo mismo que el Tsapoteca, parece que son de origen nahua-mexicano. Muy variadas son las opiniones emitidas por los diferentes sabios sobre el verdadero significado de estos dos epítetos. Seguro es solamente que los llamados Mixteca se dan a sí mismos el nombre de *Ayoox* o *Ayook*. Sobre el origen de estos indios diserta más o menos ampliamente el Padre ANTONIO DE LOS REYES, quien debe de haber recogido una antiquísima tradición a ese respecto entre los Mixteca mismos. En ese mismo misionero español que nos legó un excelente Arte del Mixteco que en aquellos tiempos hablaban los indios de la comarca de Tepuxculula en el actual Estado de Oaxaca, lengua que, a decir del padre, era la «más universal y más clara y que mejor se entiende en toda la Mixteca». Es verdaderamente

[8] SELER, a pesar de su grande erudición en cuanto a las cosas de este país, no estaba sin embargo bastante familiarizado con cuestiones de lingüística, menos aun tratándose del grupo Tsapoteco-Mixteco. Véase Notice sur les Langues Zapotèque et Mixtèque. Compte rendu de la VIII^{me} Session du Congrès International des Américanistes. Paris. 1890, p. 550—555; reimpreso Gesammelte Abhandlungen. Band I, Berlin, 1902, p. 127—130.

admirable la exposición que del idioma mixteca ha hecho ese humilde fraile de la Orden de Predicadores. El Prólogo del Arte, fuera de muchas otras más útiles indicaciones contiene, además, interesantes observaciones sobre el modo de hablar de los diferentes pueblos de la Mixteca. Entre las muchas sacaré éstas.

«Supuesto lo dicho,» escribe el misionero, «podemos notar que toda esta Mixteca, dexande aparte la lengua Chuchona que se habla en los pueblos de Cuixtlahuac, Texupa y Temaczulapa, y otros de su comarca, en los quales también ay muchos Mixtecas, y en algunos de los dichos pueblos, son más los Mixtecas que los Chuchones, y la lengua Cuicatleca, que se habla en Cuicatlán y las Almoloyas y otros pueblos y la lengua de Cuiquila que también hablan en pocos pueblos y pequeños (ranchos?), todo lo demás es onasola lengua Mixteca, que corre muchas leguas, y se hallan diuersos modos de hablarla, y todos ellos se reduzen a las dos lenguas principales que son la de Tepuzculula, y Yanguitlán, como raíces de las demás». Y en seguida registra algunas diferencias que hay entre estos dos dialectos.

Pronombre Personal:

Tepuzculula: *duhu, di* yo Yanguitlán: *xuhu**

Pronombre Nominal:

T.:		Y.:
Dsutundi, Taandi	mi padre	*ko-taan-ču*
	tu padre	*si-taan-do*
	su padre	*si-taa-ča*

El prefijo *-ča* es idéntico al prefijo *-ta* en el dialecto de Tepuzculula.

T.: *tai-yee* Y.: *čai-yee*

De suerte que la dental (o medio-dental) del dialecto de Tepuzculula se convierte en paladial-africativa en aquél otro de Yanguitlán.

Luego compara estos dos dialectos con el dialecto del Mixteca que se habla en el pueblo de Cuixtlahuac.

T.:	Y.:	C.:
yutnaa	*yútna*	*yuča*
yutna dsatnaa, mañana	*yutna dsatna*	*yuca dsača*

La medio-dental de esos dos dialectos se vuelve paladial-africativa en el dialecto de Cuixtlahuac.

T.:		Y.:
yotakuisindi	entender	*Yočakusinču*
ita	yerba	*iča*
natakusindi		*načaku ó tu čakuke*

La partícula *tú* es la denegación en los dialectos de Yanguitlán y Cuixtlahuac.

T.: *yosivuindi* entrar en casa agena Y.: *yoyovuindi*
kevui (futuro)
yokidsindi dormir *yosidsandi*

En cuanto al dialecto del pueblo de Tlachiaco, el padre advierte que la *dsa* se convierte en *sa*, como: *Yokidsandi*, por hacer, dicen en Tlachiaco *yokisandi.*

* Según una observación del padre la gutural *x* muchas veces tiende a una paladial-africativa, pues los naturales pronuncian generalmente *čuhu,*

Acerca de los pronombres personales observa el misionero que *duhu*, yo, *doho*, tú, *tai yukua*, aquél, usan tanto en Tepuzculula como en las demás partes de la Mixteca, salvo que a veces algunos emplean *yo* en lugar de *do* para la segunda persona (la dental se vuelve prepaladial).

En la Mixteca baja usan: *di* yo, *yuhu* tú, *ta* aquél.

La vocal *a* del dialecto de Tepuzculula se convierte en *e* en el dialecto de Mixteca Baja. Así dicen: *yonaindi, yoneendi.* Mixteca Alta: *yotaandi,* escribir. Mixteca Baja: *Yoteendi.*

Respecto del dialecto de la costa, el misionero indica que la *h* y la interdental *s* del dialecto de Tepuzculula se convierten en este dialecto en paladial-africativa, como *ha* y *si* en *ča* y *či*, y viciversa, la paladial-africativa del dialecto de Tepuzculula en la costa se vuelve en medio-dental *yokatindi kuati,* digo mis pecados, en la costa, dicen en Tepuzculula *yokačindi kuači.*

Los pronombres personales en el dialecto Mixteco de Mictlantongo son éstos:

luhu	yo,	en vez de	*duhu*
koho	tú,	» » »	*doho*
dsai	aquél,	» » »	*tai*

En el dialecto del pueblo de Texupa emplean *ruhu,* yo, en lugar de *duhu, roho,* tú, por *doho; ra,* aquél, por *ta* del dialecto de Tepuzculula.

El dialecto del pueblo de Tilantongo es en todo semejante al que hablan los Mixteca de Tepuzculula. Los Mixteca de Tematzulapa usan *xu* para la segunda persona del pronombre personal en vez de *doho.* En todo lo demás «está muy conforme con el dialecto de Tepuzculula».

Los dialectos de los pueblos de Xaltepec y Nuchitztlán se asemejan mucho al de Yanguitlán. Sólo de diferencían en que los nombres de animales reciben el afijo *te-,* que, al parecer es un demostrativo. Y así dicen: *te-kači,* carnero, *te-ñoo,* volviendo la *i* en *e.* La dental *t* se vuelve paladial-africativa en el dialecto de Xaltepec, donde pronuncian *či-kači,* carnero, *či-ñee,* gallina, convirtiendo también, como lo hacen los de la Mixteca Baja, la *a* del dialecto de la Mixteca Alta en *e.*

Parece que en la lengua Mixteca se combinan los verbos transitivos con el pronombre personal que se prefija, mientras los neutro-pasivos suelen ser combinados con el pronombre nominal que es sufijado.

duhu-nikidsa	yo te acompañaré
yokahan-di	yo hablo

Paradigma:

yodsatevuin-di[10]	yo peco	*yodsatevuin-doo*	nosotros pecamos
yodsatevuin-do	tú pecas	*yodsatevuin-doho*	vosotros pecais
yodsatevui-ta	aquél peca	*yodsatevui-ta*	aquéllos pecan

Por medio de la partícula *nikuvui,* que se sufija al presente, se forma una especie de durativo. *Yodsatevuin-di nikuvui,* yo pecaba. El prefijo *ni-* es el exponente de aoristo. *ni-dsatevuindi,* yo pequé. Prefijándole al pretérito *sa-* resulta el pluscuamperfecto. *sa-ni-dsatevuindi,* yo había pecado. El presente es

[10] La *n* pertenece más bien a la dental *D* del sufijo *di,* siendo así una *d* dental-nasal.

usado también como futuro. Con el prefijo *sa-* y el infijo *-ka-* se forma el futuro anterior. *sa-dsatevui-ka-ndi*, yo habré pecado.

Imperativo:

na-dsavuindi	peque yo
dsatevui	peca tú
na-dsatevui-ta	peque aquél

Con los elementos *ha, tana* y *tani* se combinan tiempos que corresponden al subjuntivo, optativo, etc. Las partículas *nikuvui* y *kevui* con que se combinan el durativo y el subjuntivo son evidentemente partículas de tiempo.

Verbo Sustantivo:

yo-kuvui-ndi	yo soy	*yokuvui-ndoo*	nosotros somos
yokuvui-ndo	tú eres	*yokuvui-ndoho*	vosotros sois
yokuvui-ta	aquél es	*yokuvui-ta*	aquéllos son

La partícula de tiempo *nikuvui* sirve para formar el durativo. *yokuvui-ndi nikuvui*, yo era.

Ojalá que estas pocas notas sirvan de estímulo para otros y más versados en cuestiones de lingüística y se dediquen a un estudio más profundo de esos dialectos de aquel antiquísimo centro cultural [11].

Breve Glosario Comparativo Tsapoteco-Mixteco.

Castellano	Tsapoteco	Mixteco
barriga	*lani* [12], *leni*	*čisi*
baba	*šene, šenelatsani*	*dsee* (saliva)
boca	*tua, rohua*	*yuhu*
boca del estómago		*nuvini*
bostezar	*rotsarua*	
brazo	*nagueeče*	
del codo de la mano	*tobičitañaa*	*dsičindaha*
húmero		*čiyondaha*
cabeza	*ik-ki*	*dsini, kni, dseke*
cabellos	*guiči-ik-ik*	*idsidsini*
calcañar	*šiitinii*	*dsoye, saha-daye*
cara	*looni*	*nuuu*
cara ancha	*loo-taa* [13]	
ciego	*loo-teepa*	
carne	*bela, bella*	
carrillo	*šaga*	*dseine*
corazón	*lačiroo*	*ini*
costillas	*čita-kue-čita-teši*	*yekendika, yekensata*
cuello	*yeni*	
cejas	*čita-loo*	*yekedsukua* (lo alto sobre los ojos), *tahuidsukua* (los pelos con que se cierran los ojos)
cerviz	*čita-ša-yenni*	
cintura	*lani, leni* [14]	

[11] No falta entre los americanistas quienes suponen, con o sin razón, difícil es decirlo por ahora, que los Tsapoteca-Mixteca hubieran sido los que engendraron las demás altas culturas mexicanas y centroamericanas.

[12] Es adverbio de lugar «adentro» «hueco», etc.

[13] El adjetivo atributivo sigue al sustantivo.

[14] El vocabulario anónimo seguramente contiene materiales pertenecientes a dos distintos dialectos del Tsapoteco. Ver Mixteca sobreel cambio de la *a* y *e*.

Castellano	Tsapoteco	Mixteco
dedo de la mano	*bekuèni-šii-kueñi*	*daha kuači*
dientes	*laya*	*noho*
colmillo	*laya-béče*	*noho siki*
encías	*bela-šana-laya*	*ñee noho, ñee saha noho, dsiyu noho*
entrañas	*lačišiñe*	*ñee noho naho, nuvuini* (ver boca de estómago)
espalda	*teeši, teeči, tešiče*	*sata*
excremento	*guihi*	
estómago	*lago*	
faz, rostro	*loo*	
hígado	*lači-gueta*	*dsita saha*
corva	*yeni-šibi*	*katnusite*
labios	*šiña, guitirua*	*ñee yuhu*
leche de mujer	*šiči*	
lengua	*looči*	*yaa*
mama	*čičigua, šinaa, naa*	
mano	*ñaa*	*daha*
orines	*nitsaniše*	*duta, dsadsa*
menstruación	*noočarini, naserini, noorini, nakaarini*	
miembro del cuerpo	*laha, kuee, nii*	
miembro genital	*beyo, letaa, šikiñe*	*tedsa, sayu* (del hombre), *deyoho* (lo llaman los niños)
muñeca de la mano	*yani-ñaa*	*dsukn-daha*
nalgas	*bela-šana*	*dsita, kaha*
nariz	*šii*	*dsitni*
» ancha	*šii-golo*	
» gorda	*šii-roba*	
» delgada	*šii-lase*	
» chata	*šii-tepa*	
nuez de la garganta	*čita-yeni, koke-yeni*	*yeke tek-yoo*
oreja, oído	*tiaga*	*dsoho, tutnu*
ojos	*loo*	
ombligo	*šikipe, eškepi, sikiirolani*	*siti, koho*
palma de la mano	*lačiñaa*	*inin-daha*
bofetada	*ligapa-ñaa*	
párpados	*laaga, kitišii-si-loo*	*dsukua kedsendi*
planta del pie	*lapaniyani, lačeniyani*	
pezón de teta	*beyo-šiičini*	*dsitnindodso*
pecho	*loo-t'oo (thoo), lači-t'oo, čita-t'oo*	
pechos	*tuutu, šii-či-gonaa*[15]	*dika*
pedo	*riguičešana*	
vellum	*guičiletaa*	
pescuezo	*šayani, šaayeni*	*dsuk*
pestañas	*guičišiiši*	
pie	*niya, niia*	*saha*
pierna	*šilii-niya*	*dsiči*
pierna hasta la rodilla	*koore, kuura*	
» de la rodilla abajo	*lase-niya* (pierna delgada)	
planta del pie	*lapaniya*	

[15] El genitivo es pospuesto también en Tsapoteco.

Castellano	Tsapoteco	Mixteco
puño de la cerrada	*ñaa-nayate*	
pulso	*yeni-ñaa*	
quijada	*čita-rua*	*yeke yuhu, yeke dsaa*
riñón	*lačí-guie, bitsaamani*	*duči*
rodilla	*siibi*	*site*
sangre	*rini, reni*	
sesos	*koba-ki, koba-ik-ik*	*yusadsini, tuta-sata, dsudsu*
sienes	*kuatsa, kuas-ik-ik*	*ñahudsine*
sobacos	*šikeniila, laniš-ik-ik*	
sudor	*nitsa-loo-na* (se refiere a la cara)	
talón	*sitii-niya*	
teta	*šiiči*	*dodse*
tetilla	*t'ooni*	
tos	*roho*	
tobillo	*seti, siti-niya*	*kedse ñee*
uña	*šooga*	
vena	*ŋetsarini*	

Bibliografia.

1. La Lengua Tsapoteca.

1567. — «Doctrina Christiana en lengua Castellana y çapoteca: compuesta por el muy Reverendo padre Fray PEDRO DE FERIA, Provincial de la Orden de Sancto Domingo, en la provincia de Santiago de la nueva Hespaña.» En Mexico en casa de PEDRO OCHARTE M. D. LXVII. Año.

1578. — «Arte en lengua zapoteca compuesto por el muy Reverendo padre Fray IUAN DE CORDOVA, de la Orden de los Predicadores desde nueva España.» En Mexico en casa de PEDRO BALLI. Año de 1578.

1578. — «Vocabularia de Lengua Çapoteca, hecho y compilado por el muy Reverendo Padre Fray IUAN DE CORDOVA, de la Orden de los Predicadores, que reside en esta nueva España.» Con Licencia. Impreso, por PEDRO CHARTE (sic), y ANTONIO RICARDO. En Mexico, Año de 1578.

1666. — «Miscelaneo espiritual en el Idioma Zapoteco. Que administra la Provincia de Oaxac, de la Orden de Predicadores, etc.» En Mexico. Por la Viuda de BERNARDO CALDERON, en la calle de San Agustín.

1687. — «Doctrina Christiana traducida de la lengua Castellana en lengua Zapoteca Nexitza, por el Lic. D. FRANCISCO PACHECO DE SYLVA. Cura Beneficiado por su Magestad, del Partido de Yahee y Taneche.»

Icazbalceta, «Apuntes», No. 139.

1860. — «Colección Polidiómica Mexicana que contiene la Oración Dominical vertida en cincuenta y dos idiomas indígenas de aquella República etc.». México, 1860.

1864. — «Geografía de las Lenguas y Carta Etnográfica de México.» Por el Lic. MANUEL OROZCO Y BERRA. México. 1864.

1882. — «Doctrina Cristiana, traducida de la lengua Castellana en lengua Zapoteca nexitza etc.» Por D. FRANCISCO PACHECO DE SILVA, etc. Oaxaca. Reimpreso, 1882.

1883. — «Catálogo etimológico de los nombres de los pueblos, haciendas y ranchos del Estado de Oaxaca», formado por el C. MANUEL MARTINEZ GRACIDA, etc. Oaxaca, 1883.

1886. — «Arte del Idioma Zapoteco por el P. Fr. JUAN DE CÓRDOVA.» Reimpreso en Morelia, 1886.

1886. — «Dirección General de Estadistica de la República Mexicana. Instrucciones sobre la Etnología y Filología Nacionales.» — Se cita también otro que contiene diez vocabularios en idioma zapoteca, año de 1887.

1887. — «Gramática de la Lengua Zapoteca por un autor anónimo etc.,» México, 1887.

1890. — «Notice sur les langues Zapotèque et Mixtèque.» Par EDUARD SELER. Paris, 1890 Reimpreso en 1902, en Berlin.

1891. — «Gramática de las lenguas (!) zapoteca-serrana y zapoteca del Valle, por Fr. GASPAR DE LOS REYES etc.» Por el Lic. FRANCISCO BELMAR. Oaxaca, 1891.

1893. — «Vocabulario Castellano-Zapoteco.» Publicado por la Junta. Colombina de México, 1893, p. 222.
1903. — «Obras Completas de D. FRANCISCO PIMENTEL». Mexico 1903. — Ver del mismo autor las dos ediciones de «Cuadro Descriptivo y Comparativo de las Lenguas Indígenas de México etc.» México, 1862—1865; y 1874—1875, respectivamente.
1905. — «Lenguas Indígenas de México.» Por el Lic. FRANCISCO BELMAR. Oaxaca, Imprenta Particular, 1905.

* * *

1895. — «Catecismo en lengua Chuchona y Castellana» por B. ROLDAN, publicado por H. DE CHARENCEY, 1885. — No sabemos si esta dialecto tiene o no afinidad con el «Vocabulario de la Lengua Popoluca Choca o Chuchona, con sus equivalencias en castellano etc.» «Anales del Museo Nacional de Arqueologia etc.» Número Extraordinario. México, 1912. — Elementos del Tsapoteco contiene también el Činanteco: «Doctrina Christiana en Lengua Chinanteca etc.,» por el Br. D. NICOLÁS DE LA BARREDA. En Mexico, 1730.

2. La Lengua Mixteca.

1568. — «Doctrina Christiana en Lengua Misteca.» Por Fray BENITO HERNANDEZ. Imp. en Mexico por PEDRO OCHARTE, año 1568.
1583. — «Arte en lengua mixteca, compuesta por el Padre Fray ANTONIO DE LOS REYES, de la Orden de Predicadores, Vicario de Tepuzculula.» En México. En casade PEDRO BALLI. Año de 1593. Reimpresa por H. DE CHARENCEY en Alençon.
1593. — «Vocabulario en lengua mixteca, hecho por los Padres de la Orden de Predicadores, que residen en ella, y ultimamente recopilado, y acabado por el Padre Fr. FRANCISCO DE ALUARADO, Vicario de Tamaculapa, de la misma orden.» En Mexico, Con Licencia. En casa de PEDRO BALLI. 1593.
1719. — «Traducción de el Cathecismo Castellano del P. M. GERÓNIMO DE RIPALDA de la Compañía de Jesús, en el idioma Mixteco.» Por el R. P. Fr. ANTONIO GONZÁLEZ del Orden de Predicadores. Cura de la Doctrina de Nochistlán, y Prior del Convento de Cuilapa, etc. Con licencia de los Superiores en la Puebla en la Imprenta de la Viuda de MIGUEL DE ORTEGA. Año de 1719.
1750. — «Arte en lengua mixteca compuesto por el Padre Fray ANTONIO DE LOS REYES, del Sagrado Orden de Predicadores, Vicario de Tepuzculula.» Reimpreso en la Puebla en la Imprenta de la viuda de MIGUEL DE ORTEGA. Año de 1750.
1755. — Cathecismo y Explicación de la Doctrina Christiana.» Compuesto por el P. GERÓNIMO DE RIPALDA, etc. Y traducido en Lengua Mixteca. Por el M. R. P. ANTONIO GONZÁLEZ, etz. Reimpreso en la Puebla, en la Imprenta de la Viuda de MIGUEL DE ORTEGA. En el Portal de las Flores. Año de 1755.
1800—1805. — «Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas, y numeración, división y clases de éstas, según la diversidad de sus idiomas y dialectos.» Su autor el Abate Don LORENZO HERVÁS. Madrid, 1800.
1834. — «Catecismo en Mixteco bajo.» Puebla. 1834.
Viñaza, No. 431.
1837. — «Catecismo en Idioma Mixteco, según se habla en los Curatos de la Mixteca que pertenecen al obispado de Puebla etc.» Puebla, Imprenta del Hospital de San Pedro. 1837.
1860. — «Colección Polidiómica Mexicana que contiene la Oración Dominical etc.» México, 1860.
1864. — «Geografía de las Lenguas y Carta Etnográfica de México etc.» Por el Lic. M. OROZCO y BERRA. México, 1864.
1874—1875. — «Cuadro Descriptivo y Comparativo de las Lenguas Indígenas de México etc.» Por D. Fr. PIMENTEL. México, 1874. — Ver también la primera edición de 1862—1865.
1883. — «Catálogo Etimológico de los nombres de los pueblos etc.» Por el C. MANUEL MARTINEZ GRACIDA. Oaxaca, 1883.
1890. — Arte de la Lengua Mixteca compuesta por el Padre Fray ANTONIO DE LOS REYES, de la Orden de Predicadores, Vicario de Tepuzculula.» Publié par le Comte H. DE CHARENCEY. (Paris-Alençon, 1890.)

Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien.

Beobachtungen, Textaufnahmen und linguistische Studien.

Unternommen im Auftrage der Staatlichen Museen zu Berlin mit Mitteln der Herzog von Loubat-Professur-Stiftung.

Von Prof. Dr. K. Th. Preuss, Direktor am Staatlichen Museum für Völkerkunde, Berlin.

(Fortsetzung.)

šeįká, 1. Rabe, sp. *cuervo*, **9**, 30ff., 35, 37, 39f.; **130**, 5; 2. Vogel, sp. *cataneja*.

Šeįkuémaku Priester aus dem Geschlecht *Kultšavitabaųya's*.

Šeįlúa Dorf und Tempel Chirua **13**, 10.

Šeįnanēumáñ, 1. Tochter *Seįžankua's* und der *Manēnēumáñ*; 2. Gattin *Seraira's*.

Šeįnavatakáñ, *Seįnavatakáñ* Name der Allmutter in Noavaka **78**, 3; **127**, 1 Anm.; **128** Anm.

šeįnga siehe *šeį*.

šeįžá, *šēžá* Buschmesser, Messer, sp. *machete* **2**, 54, 58, 61; **8**, 11; **20**, 1, 3; *-tukua* Messer.

šeįža-kala Eisen, Eisengeräte **2**, 54; **20**, 3.

šēka Kalebassenschale, siehe *hīžbakšēka*.

Šendukua, *Tšindukua* Tempel in der Gegend von Atanquez **13**, 10; **111**.

šé-tsukua (šeįžá) Messer.

šēuánukua eine Giftschlange, sp. *bocadorada*.

Šeukšui Priester aus dem Geschlecht *Sēokukuí's*.

šēžá siehe *šeįžá*.

šēža-baųli Blechbüchse.

šēžaųlu (šeįžá, ulu) eiserner Kessel, sp. *caldero*.

ši Faden (jeder Art) **9**, 19; **11**, 1; **17**, 6; **141**f.; Schlinge zum Vogelfang **9**, 39; Lasso siehe *-uteįhi*.

ši Partikel bei Frage, Verneinung und Imperativ **9**, 6, 44, 49; **10**, 16f.; **11**, 19; **12**, 16; **17**, 3, 8; **21**, 6; **137**, 17, 26.

ši ist, Hilfsverbum **31**, 7; **82**, 3; **83**, 1; **105**; *ni-ší* ferner, schließlich **84**.

ši-akalihi, F. *lia*, lehren **8**, 8; **13**, 5.

ši aķhiúi siehe *aķhiúi*.

šbíala, *šívala (ši)* Röhrenperlen aus Stein, die zum Vorhersagen benutzt werden.

Šibalá-liue (niua) Quellen des Rio Palomino; siehe *Šulāliue*.

šibalama, *šivalama (šibala)* Gesang, Weisheit, geheimes Wissen **1**, 3, 12; **2**, 7; **14**, 1; **115**, 2; *-kágabakueį* die sangeskundigen, zauberkundigen, göttlichen *Kágaba* **2**, 27, auch die göttlichen Menschen, Beiname der Tairona.

Šibala-nēumáñ ein Name der Allmutter in Palomino **1**, 1, 12; siehe *Šuvulēuváñ*.

ší-buli (múlihi) Faden, Schnur aus Agavefaser **15**, 5.

šidí (ši) Krampf, Steifheit **19**, 15, 20.

šihi, F. *ša*, 1. liegen **24**, 7; **137**, 27; 2. niederlegen, aufbewahren **20**, 1; **23**, 7; ansetzen (die Säge) **6**, 8; siehe *aga-*, *aķ-*, *i-*.

šihi färben.

šiikuene (ši), 1. die Umwicklung des Pfeils unten; vgl. *mumeįži*; 2. die Umwicklung an der Einfügung der Spitze in den Schaft.

ši-kala der Rand des Kindertragnetzes.

ši-kaméį (šihi) Rhombenmuster auf einer Tasche.

ši-katú Schlinge für den Vogelfang.

šikua-kala (šikueį) die vier Himmelsrichtungen **2**, 10; **7**, 1.

šikueį (ši) die vier Himmelsrichtungen **15**, 8.

š-ilteįši (ši), F. *teį*, sich erhängen **23**, 5.

Šimalkukui Priester aus dem Geschlecht *Sēokukui's*.

šimaų̨li Eidechse, Freund *Seįžankua's* **2**, 9, 11, 13ff.; **75**, 1f.

šimaų̨lu (ulu) Kochtopf für den Priester.

šimi, i-, F. *šima*, lachen **10**, 23, 26; **12**, 8, 10.

Šimíža Chimila, Indianerstamm **16**, 3ff.

Šímuna Priester aus dem Geschlecht *Sintana's*.

šiñ bezeichnet das Picken von Vögeln **9**, 32f.

šinguamá Topf für den Priester; *noáį-* Topf für den warmen Tabaksaft **119**.

Šinkúrutukua zwei Priester aus dem Geschlecht *Seįžañkua's*.

šinun-gela Kopfschmuck von Federn des Flamingo.

šinunká Kochtopf für den Priester zum Kochen von Jukabrei und Brei aus dem Herzen einer Agave.

šinuuí Vogel, rot, sp. *sangretoro*, **86**, 2.

šísaų̨va (uva) Stirnreif mit Löchern, zum Tanz; vgl. *saúvakue*.

šisiaų̨li kleiner Vogel, schädigt besonders die Kartoffeln, Gesänge gegen ihn **74**, 1f.; **83**, 1; **86**, 4.

šíšihi, auch *aga-*, *aķ-*, auch *aķšéįšihi*, F. *šiši, šiša* bitten, verlangen, fordern **3**, 16; **4**, 11; **5**, 35f.; **9**, 21; **15**, 5; **33**; **56**, 7; **59**, 8; **137**, 22; siehe *ižga-, nüi aga-*.

Šišívaké Priester aus dem Geschlecht *Sēokukui's*.

šitaų̨i eine Schlingpflanze.

ši-tsihi (nihi), F. *tsia, tsiaka* lernen **2**, 30; **7**, 10; **11**, 30; **87**, 1.

šitsuši eine Schlingpflanze, sp. *matiamoreno*.

šitšá Blitz.

šiunkala anderer Name für *suržižú*.

šiunukala die Spitze des Hauptstabes des Schnurdrehapparates.

ši uteįhi mit dem Lasso werfen.

šívaka, šívaķsu (avaķsu), 1. Lilafarbe, die aus den Blättern des Baumes *žalína* gewonnen wird; 2. der damit gefärbte Baumwollfaden.

šívala, šivalama siehe *šíbala* usw.

šivalukuītši Zauberstein gegen Krankheit der Tänzer u. a.

Šivalukukui (akukui), 1. Onkel der *Zugí*-Maske **77**, 1ff.; 2. Maske in Noavaka; 3. Priester aus dem Geschlecht *Sēokukui's*.

ši-vangui (mangui) festbinden, in zauberischer Weise fesseln **3**, 26.

ši vata siehe *avata*.

šívuli siehe *šíbuli*.

šīža siehe *ašīža*.

šiži Heuschrecke **44**.

ši-žihi (nihi), F. *žia, žika* lehren.

šižika (šižihi) Lehrer.

ška ich weiß nicht, wer weiß! **5**, 12; **9**, 48; **11**, 20.

šķaki! wohlan! **4**, 7; siehe *hui-*.

šuala, 1. Blutader, Sehne; 2. Wurzel.

Šualúa Gegend nahe San Miguel **5**, 34.

šubkasabuéį siehe *šukasabuéį*.

Šublata, Šulata Priester aus dem Geschlecht *Kultšavitabaų̨ya's*, bei der Verlegung der Salzseen nach der Küste tätig **61**, 2; bringt das Salz vom Himmel herab **64**, 1ff.

Šubtave Priester aus dem Geschlecht *Kultšavitabaų̨ya's*.

šui, F. *šua*, rasieren (Bart), kämmen (Haar); siehe *išui*, *kušuna*.

šuikala, 1. ein weißer Vogel, der in der Nacht singt und den Tod ankündigt; vgl. *šuižēši*; 2. eine Sorte großer Bohnen.

šui-lēši, *šui-žēši*, *šui-žeįši*, *šuiši*, *šuižani (šui)*, F. *šuiža*, *lē*, *lēka* sterben **3**, 8f., 12; **9**, 1f., 25; **15**, 1, 4; **17**, 9f.; **19**, 18f.; **24**, 6; **26**, 2; **73**; **87**, 3; **119**; *sāka šuiža* der Mond stirbt = abnehmender Mond; siehe *itšuižani*, *žikšuižēši*.

šukasabuéį, *šubkasabuéį (kasa, avua)* Dreifuß als Unterlage für den Hut mit Federschmuck des roten Arara, Hutständer **8**, 3.

Šuknuginakaį (nuginakaį) Geschlecht der ausländischen Frauen, z. B. der Französinnen, die durch Anblasen des Monatsblutes der *Kágaba*-Frauen entstanden **9**, 22.

šukuéį roter Arara = *kuá tsuši* **49** Anm.

šukuí Vogel mit gelbem Schnabel und gelben Füßen, der vom Himmel herabkommt **103**, 1.

šukuītši hellroter Zauberstein.

Šulálive (niua) Quellsee des Rio Palomino, Tochter von *Seįžañkua* und der *Manēnēumáñ*.

Šulata siehe *Šublata*.

Šulatarvéį Priester aus dem Kasikiale.

šulú siehe *šurlú*.

Šúmnèka Frauenname.

šungui (gui), F. *gua*, mahlen (Mais), zerstampfen.

Šúmnayan Frauenname.

šunu, 1. Palme, *guilielma speciosa*, sp. *macana*; 2. das daraus verfertigte keulenartige Gerät zum Herausnehmen der Agavefasern.

šunu-kala, *šunuakala* die verjüngte Handhabe des *šunu*; *kuīzi* das verjüngte, vortretende Mundstück der Rohrflöte.

šu(r)lú Nacken.

Šuvulēuváñ Mutter der *Hiséį*-Maske, anderer Name für *Gaųtēovañ* **31**, 7; siehe *Šibalanēumáñ*.

šuvulyenkú (šíbala) Glöckchen (aus Gold), an Füßen und Oberarmen getragen.

šuvulyinè (šíbala, niná) Brustplatte (aus Gold).

T.

ta an Stelle von **10**, 6; **20**, 3; **29**, 2.

ta, *tak* bezeichnet das Abschlagen, z. B. eines Schlangenkopfes.

taba siehe *tava*.

tabakala, *tava-kala* Brust **9**, 35.

tabi, *tarvi*, 1. Schlange **6**, 13; 2. Muster einer Tasche.

tabuleti, sp. *taburete*, Sitz **2**, 56.

Taganga Dorf bei Santa Marta **66**, 1, 3.

tai Rassel, sp. *maraca*, **8**, 5; **18**, 6; siehe *taiškala*.

Taįgēka (gēka) Berg im Südwesten von Pueblo Viejo, nahe San Miguel.

Taįku Schwiegervater *Niualue's* **9**, 30, 37ff., 53ff.; siehe *Nui-*.

taiš-kala (tai) Griff der Rassel.

taįži Baum, sp. *guayacan*, **18**, 6.

tak siehe *ta*.

Takaįmakú (makú) Priester aus dem Geschlecht *Kultšavitabaų-ya's*.

Takeįna Dorf Takina; siehe *Aluaka*.

Takindúe Schneeberg im Süden von Noavaka, Seelenaufenthalt der heutigen *Kágaba*.

Takubaha siehe *Kuvaha*.

Takužiteįža (ateįža) Gegend im Westen von Santa Rosa.

talabutši ein Kraut, das gegen Fieber gebraucht wird, sp. *vira-vira.*

talanxēlu (sp. *extrangero*) der Fremde **2**, 61; **7**, 9; *-li* in der Fremde **2**, 58, 61.

tamá, nur: *-arlēši* untauglich sein **8**, 9; siehe *itamalēši.*

tami Kalebasse mit Tabaksaft, wird zur Begrüßung gereicht **100**, 2.

Tamínaka die Ebene, auf der das Dorf Palomino liegt.

taminkalá eine Schlingpflanze, deren Frucht roh gegessen wird, zugleich eine Speise der Fledermäuse **132**, 1.

tani, F. *tana*, *tan*, umfallen, herabfallen, hineinfallen **9**, 22; **10**, 14, 27, 31, 36; **11**, 14; 2. schnell fließen, angeschwollen sein von Flüssen; siehe *aga-*, *agu-*, *i-*, *tankuá.*

tánkahi siehe *nánkahi.*

tankuá (tani, kuali) Schutzdach bis zur Erde in der Pflanzung.

tankue (tani, kuali) Zusatz zum Namen des Federkopfschmuckes, das Wogen der Federn beim Tanze bezeichnend, z. B. *uli-žgela (gela)-*, Truthahnfederschmuck; vgl. *sē-tankueį.*

Tañmimaųya, *Tañmiuía* die jüngere Schwester *Kašíndukua's* **10**, 16f.

tarlaka Frosch.

tarvi siehe *tabi.*

tarvi-kala die geflochtene Wand der Tempel.

Tarvižaįtši (tarvi) Gegend im Süden des Paramo von Noavaka, Wohnsitz der *Navuvá* **6**, 17.

tášaši (taši) grün werden.

taši siehe *ataši.*

taši (ta), F. *ta*, *taka*, zerstampfen (mit einem Stein) **9**, 1; siehe *iški-.*

tašima (ataši) Strauch.

Tašindúe kleiner Berg westlich und nahe dem Berge Cuba.

Tašiñni Priester aus dem Geschlecht *Seįžañkua's.*

tašu-kukui (ataši) grüner Kolibri **71**, 1.

tata Flöte **2**, 4; **3**, 10, 20.

taųká Kalebassenschale, sp. *totuma*; siehe *žatukuataųkáį.*

taųkaį, *taųkę*, *tukę* Geschlecht, Stamm **17**, 8; **18**, 1, 4; **39**, 2; **61**, 1; **95**; **133**, 1; **134**, 1.

tava, *taba*, 1. in Verbindung mit Zahlen: Seite, Richtung; siehe *askui-*, *makeįn-*, *muš-*; 2. zur Seite, neben, unterhalb; siehe *haįtábali*, *hu-*, *mi-*; vgl. *ataba*, *tabakala.*

tavakala siehe *tabakala.*

taveįku Vogel mit gelber Brust **84**; **86**, 4.

taveįni gelb werden (von Blättern) **81**, 1.

teį, 1. Plur. auch *teįteį* vorhanden sein **2**, 37; **34**, 2; **61**, 4; stehen (Topf) **23**, 6; sitzen, sich setzen **9**, 41; **18**, 15; sich hinstellen **4**, 7; niederfallen, einschlagen (Pfeil) **6**, 13; **17**, 2, 7; untergehen (Plejaden) **71**, 3; *téįa-ka* wo ist, wo wohnt, am Aufenthaltsorte von **58**, 5; 2. hinstellen **12**, 14; **59**, 6; einsetzen (Novizen usw.) **2**, 62; **10**, 7; haben (Seele) **15**, 9; *teį teį teį* bezeichnet das Aufhäufen vieler Steine **10**, 33; 3. sein (Hilfsverbum) **4**, 4; **8**, 6; **9**, 2, 61; **10**, 10; **17**, 7; **137**, 7—11; siehe *aga-*, *aķ-*, *i-*, *ia-*, *ižga-.*

teį ein Kraut, das zerklopft ins Wasser geworfen wird, um Fische zu töten **9**, 1.

teį Feld, Pflanzung **9**, 37, 58; **11**, 2.

téįaka siehe *teį.*

teįhi, F. *teįa*, 1. auch *iš-*, schießen (mit Pfeilen) **6**, 13; **9**, 15; **17**, 2;

87, 4; **135**, 2; 2. ausstreuen (Samen); siehe *us-*, *u-*, *zu-*.

teįma siehe *a-*.

Teimú ein Wesen, das mit dem Munde und dem After frißt, Gegner *Niualue's* **9**, 3 ff.

teįsugāka (asuka) am oberen Ende (eines Geländes) **4**, 2; **6**, 16; **9**, 1 f., 4 f., 7.

teį teį teį siehe *teį*.

teįšase (teįžua, hase) sechzig.

teįš-huīža (teįžua) sechsmal **5**, 6; **6**, 3.

teįšula (teįžua, hula) sechs Realen.

teįtšīža eine besondere Art des Flechtens von Tragbändern.

teįtšúi siehe *teižlúi*.

teįyu, teįyuksāka siehe *teįžu* usw.

teįža siehe *ateįža*.

teįža-kala die Seite (am Körper).

teįžaua, 1. Zaubermittel, sp. *remedio*, **19**, 9; **86**, 3; **141** f.; vgl. *guaši*; 2. Hode, Hodensack **4**, 10 f.; **10**, 36.

teįž-lúi, teįtšúi (téįžua) sechs Tage.

teįžu, teįyu (nu) älterer Bruder **10**, 3 f., 14, 37, 39 f.; **98**, 1.

teįžua sechs, sechsmal **2**, 4; **23**, 2; **106**, 1; siehe *teįžlúi, teįšase, teįšhuīža, teįšula*.

teįžuksāka am unteren Ende (eines Geländes) **4**, 4; **6**, 16; **9**, 1 f., 4, 7 f.

ténabita (mita) Schulter.

Teyuna, Tairona, Stamm **20**, 1.

tingui, tini siehe *tšingui, tšini*.

Tininti (sp. *teniente*) Priester aus dem Geschlecht *Kultšavitabauya's*. Gesang von seinem Amtsstab **122**, 3.

toáñ (duani) Dunkelheit; *-izgui* Dunkelheit verursachen **3**, 8; *-kaugišpani* oder *kaugiveįši* die Hand als Dunkelheit legen, gleiten lassen, d. h. dadurch Dunkelheit schaffen **3**, 6, 8; *kali-* Schatten siehe *duakuali*.

toañ arzēši siehe *toáñ zeįši*.

toañ-ga (noch) in der Dunkelheit, d. h. früh am Tage.

toañ-getse tief (von Seen).

toáñ itseįši, toáñ izgui siehe *toáñ, toáñ zeįši*.

toañ-zali dunkel (von Farbe).

toáñ zeįši, arzēši, itseįši dunkel, Nacht werden, sein **5**, 10; **9**, 61; **15**, 5; **19**, 5; **137**, 26.

Toaui Priester aus dem Geschlecht *Seįžañkua's*.

toku, 1. Arroba (Gewicht) siehe *avi-, makéį-, mik-*; 2. Peso (Münze) siehe *ok-*.

tolibīžu ein kleiner Vogel.

Tsantsali Quellsee des Rio Huachaca.

Tsantsalinēumáñ (nēumáñ) Tochter *Seįžañkua's* und der *Manēnēumáñ*.

tsiki glänzend, schimmernd (Kolibri) **86**, 5.

tsilantsi die freien Längsbalken im Innern der rechteckigen Hütten.

tsin bis (räumlich) **9**, 2; **13**, 9.

tsin-gui, tšingui, tingui (tsini), F. *gua*, 1. auch *ak-, ižga-*, zerstören, vernichten **2**, 51, 53; **11**, 14; **22**, 2; **124**, 2; 2. herabwerfen (Früchte) **126**, 1.

tsini, tšini, tini, F. *tina*, 1. auch *ižga-, iži-*, einstürzen, vergehen, zugrunde gehen **2**, 53; **7**, 5 f., 9; **9**, 52; 2. auch *aga-*, herabfallen: Blüten **27**, 2, Regen, Hagel, Schnee, Kälte.

tsukua, tukua klein; siehe *hui-, še-*; vgl. *sukua*.

tsuši siehe *atsuši*.

tši, Suffix, 1. zur Bezeichnung des Genitivs **10**, 3; **11**, 33; **23**, 7; **113**, 2; 2. bei den Verben: jemandem gehören, jemandes Eigentum sein

32, 2; **63**, 2; zu etwas dienlich sein **9**, 42; für einen machen **8**, 8, mit etwas zufrieden sein **11**, 19.

Tšibutava Örtlichkeit nahe dem Berg *Tašindúe.*

tšik bezeichnet das Abschneiden des Kopfes **10**, 35.

Tšimatá Kazike, von *Seįžañkua* in Rio Hacha eingesetzt **2**, 62f.

Tšimbuhu Holzfigur, beim Fest im Kasikial gebraucht.

Tšindukua siehe *Šendukua.*

Tšingēka Berg auf dem Wege von San Francisco nach Marokasa.

tšingui, tšini siehe *tsingui, tsini.*

tšir tšir tšir Ruf des Toten in der Nacht.

Tšiví Familienname.

tšivu (sp. *chivo*) Ziege **137**, 16f.

tšui, tšuibala, tšuikala siehe *tui* usw.

tu bezeichnet das Ausspucken **2**, 20; siehe *tuvakalēši.*

tua-gele (tui) blind.

tuaį, tuayú (tui) hier **2**, 12f.

tuaįkí (tui) deshalb **7**, 12; **13**, 5; **18**, 15.

tua-kuali (tui) sichtbar sein **2**, 20, 33.

tua-kuáųkale, tuñguakuáųkale (tui) alles, was sichtbar ist **2**, 6; **8**, 11; **10**, 18.

tuán bezeichnet das Zerhacken von Menschen, Bäumen usw. **18**, 12.

tuayú siehe *tuaį.*

tuba tuba siehe *tuva tuva.*

tubi Igel, sp. *erizo*, **9**, 17.

tueį siehe *dueį.*

tugi, 1. bestimmter Baum **104**; 2. *-makakue* kleine Stechfliege.

túi, F. *tu, tuñ, tua*, sehen, hinsehen, nachsehen, sich umsehen, beobachten, bemerken, wahrnehmen, besuchen, aufsuchen **2**, 20, 23, 55, 57; **3**, 10f., 22, 24; **5**, 2, 13, 15f., 25; **9**, 8, 10f., 13, 19, 35, 38, 41, 46, 48, 53, 57, 60; **10**, 12, 33; **11**, 6, 8, 23, 27, 33; **12**, 6; **13**, 9, 11; **16**, 2f.; **17**, 8; **18**, 10; **21**, 2f., 4, 6f.; **23**, 2f., 6f.; **24**, 7, 11; **25**, 2; **137**, 7, 14, 16, 18; 2. einen erkennen **3**, 13; **12**, 12; 3. zielen; 4. sorgen, achtgeben, beaufsichtigen, bewachen **2**, 6, 26, 34, 60; **7**, 9; **9**, 23, 41; **10**, 2, 12; **11**, 31; **13**, 8; **19**, 9; **68**, 1f.; 5. selten: Hilfsverbum, bezeichnet die Dauer; siehe *a-, aga-, i-, is-, zi-.*

tuí, tšuí 1. am Schluß von Verben, unübersetzbar: man sieht, offenbar, in der Tat **4**, 11; **9**, 9, 57; siehe *amaątšuí, tuingaba, tuaį.*

tui, tšui, nasse Erde, Lehm zum Hausbau **106**, 1, daher: Wand; 2. Schlamm **18**, 14.

tuibala, tšuibala schmutzig.

tuikala, tšuikala Sumpf **6**, 16.

tuin-gaba (tui) gewiß, sicher.

tuka ein weißer Stein, „ähnlich Salz".

tukala, eine Rohrart, für die *ahula* und die Wände der Hütten gebraucht; siehe *hu tukale.*

tukę siehe *taųkaį.*

tukua siehe *tsukua.*

tukua Enkel, Enkelin, auch Anrede von Priestern, die ihre Kinder gegenseitig taufen **59**, 4.

tukua, tųkueį, ni-tukua Bach **4**, 17; **6**, 7; **9**, 9; **12**, 12; **18**, 8f.; **19**, 2; **23**, 5; **24**, 10; **88**, 1.

tukuášīža siehe *ašīža.*

tulá Baum mit hartem Holz.

tuluma Kartoffel **82**, 2; **83**, 1.

tulvi eine Hautkrankheit, sp. *carate* **3**, 12, 14ff.

tuma alt, gebraucht **11**, 12; vgl. *sánkala tuva.*

tumatši (sp.) Tomate **2**, 20.

Tumú Name eines Priesters und sein Grab oberhalb La Cueva.

tuñ agatsali, tuñ agetse siehe *agatsali.*

Tuñgēka Berg östlich Palomino, wo das Priestergeschlecht des *Sintana* seinen Tempel hat. Wohnsitz *Sintana's* **3**, 5.

tungetse siehe *agatsali.*

tuñguakuáu̯kale siehe *tuakuáu̯kale.*

Tunue Ort mit einem Stein, wo Maisblätter oder Steinpulver niedergelegt werden, östlich vom Berg Cuba.

Túrliue Quellsee des Baches Surivaka **94**, 1, 3; *vgl. Sulivaka.*

tušeį̈ši, auch *i-*, F. *tušeį̈*, *tušeį̈ka*, stehlen, rauben **5**, 16f., 25, 33, 40; **11**, 4.

tuši, F. *tu*, *tuka*, trinken.

Tušížgāka Örtlichkeit am Bach *Tušiži.*

Tušlži Bach im Osten des Berges Cuba.

tušulu Mütze mit vier senkrechten erhabenen Streifen vom Scheitel nach den vier Richtungen.

tutulga (sp. *tortuga*?) Karetschildkröte, sp. *carey.*

tuva siehe *sánkala-.*

tuvá-getse nackt **10**, 31, glatt (von Steinen); *gēka-* der Paramo von San Francisco nach Marokasa; vgl. *tuma.*

tuv-akalēši (tu) ausspucken.

tuva tuva, tuba tuba bezeichnet das Blitzen **11**, 11, 13f.; **100**, 3.

U.

uá, úaua ja **9**, 57; **19**, 8, 16; **137**, 7.

Uáhiuáhi „jüngerer Bruder", zugleich die Bewohner von Bongá **17**, 1; **24**, 13f.

uaka Gesicht, Wange **2**, 29; **121**, 4; *-ižuka* = *uakaįžuka* habend ein (hübsches) Gesicht **3**, 22; siehe *kaluaká, uakaį.*

uakaį (uaka) Maske, nur in Verbindung: *mulbatá-* gegen Krankheit **18**, 5; **23**, 1; *nínula-* für oder gegen Regen **23**, 1; *sínduli-* Kolibrimaske **110**, 1; siehe *hiseį-, mama-, kaluaká.*

uakáį ist beendigt **83**, 1; **84**.

uala uala viel und deutlich (reden) **127**, 2; *-guaši* einen verspotten.

ualyala Baum, aus dessen Holz Bogen gefertigt werden.

uamá Brustgürtel **8**, 2.

uámēkue Einritzung als Verzierung.

uanavaktu der zweispitzige Aufsatz auf der Spitze mancher runder Hütten.

uasá Bart.

uasalé (sp. *guasalé*) ein Vogel mit breitem, grün und gelbem Schnabel von Taubengröße, im Dorfe gehalten **86**, 4.

uasukala Kinn.

uášȧ siehe *uaši.*

uašeį̈ši, F. *uašeį̈*, geboren werden **2**, 2, 27; **60**, 2.

uaši, uaša (uašeį̈ši) Speisen, die dem Täufling an gewisse Körperteile gehalten werden.

úaua siehe *uá.*

uaua Säugling **3**, 24; siehe *arluši* Junges eines Tieres **6**, 13; **9**, 21, 23f., 25; siehe *bakaž-* junge Pflanze, Schößling **11**, 3; *eįbiž-* junge Maispflanze.

uau̯uáu̯ bezeichnet das Bellen des Hundes.

u̯ba siehe *uva.*

Uba-taši Echo, männliches Wesen, dessen Haut, Haar, Knochen, Blut und Augen blau sind.

ubihi siehe *uvihi.*

ubīša siehe *ivīša.*

ubīžu kleiner Vogel.
uéį siehe *har-, hárvala-.*
uéįnpakue (uéį, pakuali) breit **12**, 3.
ueįžu, ueįyu alte Frau **15**, 7; **67**, 2; **68**, 2; **74**, 1.
Ugí Priester aus dem Geschlecht *Sintana's.*
ugua zehn; *-ukase* tausend; siehe *oķtoku, uhase, ukula, urlui.*
uhase, ukase hundert.
uhu uhu neįši niesen **5**, 14.
ui Sand.
uíui Mottenmade **22**, 3; siehe *kalzu-.*
uiuiui schnell, in Eile (laufen); vgl. *kui kui.*
ųiža großer sperberähnlicher Vogel.
uīži Schweiß, schwitzend.
ukú Plejaden **71**, 2.
ukú-luia (nuia) kleine Trockenzeit, zur Zeit der Plejaden im Juni-Juli.
ukase siehe *uhase.*
uķsui (sui) in der Hand halten **29**, 2.
ukuivižēši siehe *kuīvižēši.*
ukula (ugua, hula) zehn Realen.
Ukulúa Punkt an der Küste, wo der Weg von Dibulla ins Innere abgeht **112**, 1.
Ulabangui „jüngerer Bruder" kämpft mit *Namsiku*; Gegend östlich und nahe Palomino, Bewohner der Gegend **19**, 1 ff.; **5**, 31, 33.
ulábiši, uláviši (nábiši) hinbringen **9**, 56.
Úlama Priester aus dem Geschlecht *Sintana's.*
ulaši (naši), F. *la, laka*, herbringen **2**, 21; **4**, 15; **5**, 11, 15, 28; **6**, 2—5; **9**, 48, 56; **10**, 37, 39; **16**, 1; **18**, 2, 8, 10; **20**, 2; **23**, 5; **34**, 2; **65**, 1, 3; **66**, 1, 3; **122**, 3; **137**, 9, 22 f.; siehe *aķ-, išķ-.*
ulēhi (neįhi), F. *lē, lēa, lenka* fortbringen **3**, 28; **5**, 20, 34, 40, 42; **9**, 21, 40; **16**, 3; **19**, 2; **137**, 13.
ulí rote Truthenne **58**, 1.
Ulia Priester aus dem Geschlecht *Sēokukui's.*
ulihi, zu-, F. *lia*, mahlen (Juka); vgl. *nihi.*
ulíkula ein Baum, dessen Früchte gegessen werden **104**.
ultšiši (nltšiši), F. *ltši, ltšiga*, hinaufbringen, hinaufschaffen **5**, 17, 30.
ulu Topf **105**; *-ateįma* großer Topf, sp. *tinaja.*
ulu-bonkú (monkú) Topf.
ulubuéį, uluvuéį Riesensperber **9**, 20 ff.
ulu butši weißer Topf, Topf zum Kokarösten **105**; siehe *uluká.*
Ulueįži Rio Don Diego; die Anwohner des Flusses **5**, 41.
uluká (ulu) Topf zum Kokarösten; siehe *ulu butši.*
ulukatši (ulu) großer Topf **6**, 13.
Ulukšava ein weibliches Wesen, das in der Morgenfrühe und in der Nacht wie ein Küchlein piept.
ululá, 1. Zeder; 2. Gegend westlich Palomino **5**, 31.
Ulumandiáñ, Ulumayáñ Quellsee des Rio Don Diego **6**, 16, Tochter *Seįžañkua's* und der *Manēnēumáñ.*
ulunalueį Berg **70**, 3.
uluvuéį siehe *ulubuéį.*
ul-veįžá (ulu) Topf mit großer Öffnung **12**, 13 f.
unalua Berg (im allgemeinen).
unguaka, unguéka siehe *unkuéį.*
uni dort **137**, 28; *uni-žini* von dort.
unkuéį (uni, kuali), 1. auch *unkuahiéį* usw., *unkuale, unguákale* usw. jener; 2. auch *ungueįka, unguéka, unguaka, uni* dort **2**, 57; **9**, 40.
uñua, uua Fisch, Jagdtier, Fischfleisch, Wildbret **9**, 11; **18**, 2; **34**, 1; **58**, 1; **63**, 2; **76**; **113**, 1.

uñuakala (uñua) Wildbret **52**; **58**, 2.
uñua-vulu Schuppe.
ur-lúi (ugua) zehn Tage.
usábihi, usávihi (zábihi), F. *sabi, saba*, abwärts tragen (Fluß) **23**, 8f.; herabbringen **5**, 23, 29; **64**, 1.
Usaginmakú Name von *Jacinto Garavito*, Priester aus dem Geschlecht *Seịžañkua's*.
Usi Priester aus dem Geschlecht *Sëokukuí's*.
usteịhi (teịhi), F. *teịa*, umherstreuen.
uzakaụi, uzgaụi (kaụi), F. *kaụ, kaụa*, schicken **5**, 17; **10**, 39; **56**, 4.
uteịhi (teịhi), F. *teịa*, 1. werfen **4**, 15; **58**, 4; *ši* — mit dem Lasso, *harbaká* — mit der Schleuder werfen; 2. fortwerfen **3**, 24, 27; **12**, 10; **16**, 2; **23**, 8; 3. verlassen, verstoßen (die Gattin) **143**.
utsali (zali) F. *sala*, sich befinden (vom Ergehen) **25**, 2.
Utšimata Häuptling, kämpft mit *Sụzaụbañ* **12**, 4ff.
úua siehe *úñua*.
ūva, ūveị, ūba Auge **9**, 12f.; **87**, 4; *-butši* das Weiße, *-vaḳsu* das Pigment im Auge; siehe *gui*.
ūva-žākui (nâkuiši) Schlaf.
uvalia (ūva) Träne.
uvanki im Anfang **18**, 2.
uva-sen-gala Augenwimpern.
uva-senkuímala Augenbrauen.
uvesánane (ūva) blind; siehe *agusani*.
uvihi, ubihi, F. *via, vi*, besiegen, die Oberhand gewinnen, überwältigen **4**, 5, 9, 12, 17; **7**, 13f.; **9**, 6; **11**, 30, 32; **13**, 7, 10; **17**, 8; **21**, 3; **39**, 2; **135**, 3f.
uvíša siehe *ivíša*.
uvi-šihi (uvihi), F. *ša*, zum Siege verhelfen **87**, 5.
uvížihi (mížihi), F. *vīža*, forttragen **9**, 27.

V.

va siehe *ma*.
vaka siehe *baka*.
vaḳsu siehe *avaḳsu*.
vakú siehe *makú*.
Vakuna Familienname des Priestergeschlechts von Takina, Nachkommen *Sëokukuí's*.
valu siehe *manta valu, malú*.
vama Großvater **2**, 6; **17**, 9.
vapól, bapól (sp. *vapor*) Dampfer **7**, 9; **34**, 1.
vaụi siehe *maụi*.
veị nur, oft unübersetzbar **5**, 40; **8**, 8; **10**, 39; **11**, 25; **13**, 9, 11; **18**, 3; **19**, 3; **23**, 3; **61**, 4; siehe *meị, naụkavéị*.
veị siehe *beị*.
veịan Helligkeit, unbedeckter Himmel **97**, 1.
véịarzē siehe *béịarzē*.
veịnšihi siehe *meịnšihi*.
veịža, meịža gebogen; siehe *meịžágetse, kaku-, kal-, kala-, nur-, lá-, ul-*.
vi siehe *ma*.
vīsa siehe *avīsa*.
vita siehe *mita*.
Vivi Name einer Maske in Noavaka.
vížihi siehe *mížisi*.
vua siehe *avua*.
vuan, vuaka (muan) gegenüber (räumlich) **3**, 9, 20.
vuḳsu siehe *muḳsu*.
vúlihi siehe *múlihi*.
vulu siehe *abulu*.
vuol (muan) zur Zeit von, während **25**, 3; **27**, 2; **76**; **113**, 1; **126**, 1.
vutši siehe *abutši*.

Y.

ya, yalá siehe *ža, žalá.*

yama (sp. *ñame*) eßbare Wurzel **9**, 59; **44**.

yanka siehe *nánka.*

yasuñ siehe *nasuñ*

Yatúmala Priester aus dem Geschlecht *Seižañkua's.*

yauguenki, žauguenki (yauši, gueini) darauf, und **9**, 10.

yauškšihi (yauši), F. *ša*, verbrennen (tr.)

yauši, žauši, žuši, F. *yau, yauka*, 1. sein, sich befinden **4**, 6f.; **6**, 7; **9**, 9; **20**, 2; 2. sein, als Hilfsverbum **2**, 22; **5**, 12; **9**, 6, 9; **10**, 19f.; **19**, 19; **21**, 7; **23**, 3; **77**, 2; **111**, 1; **137**, 15; 3. haben, besitzen; vgl. *nauši.*

yauši, auch *aki-, i-, iška-, zi-*, F. *yauka*, 1. verbrennen (tr.) **2**, 37; **3**, 6; **6**, 13; **9**, 57, 62; **11**, 3f., 7, 19, 22, 30, 33; **23**, 2; **28**, 3; **59**, 3; **100**, 3; **101**, 2; **137**, 3; 2. rösten (Koka) **5**, 9f.; 3. braten.

yekabaši = ikabaši siehe *kabaši.*

yekaui siehe *ikaui.*

yekauli siehe *ikauli.*

yu Klafter **19**, 15.

Z.

za (zahi), 1. nur: *za lula* die Speisen, Arten von Speisen **138**; 2. das Essen als Handlung **136**, 2.

za nur **11**, 6; **17**, 10; **21**, 7; **23**, 1, 3; **55**.

za siehe *za(t).*

zábihi, závihi, sábihi (bei anlautendem *a*), F. *zabi, zaba, zabia*, herabsteigen (vom Gebirge, Himmel, Baum), herabfließen **2**, 26; **5**, 25f.; **9**, 2, 4, 6, 14, 30, 41; **13**, 9; **17**, 3f.; **18**, 3f., 12; **19**, 15f.; **23**, 8f.; **99**; **109**, 13; siehe *ar-, usábihi.*

zabi-šihi (sábihi), F. *ša*, herunternehmen (Topf vom Feuer) **12**, 14; **23**, 5f.; ableiten (Wasser) **6**, 8f., 12f.; siehe *aga-, ar-, itsabišihi.*

za-ga-véi nur **11**, 25.

zahi, auch *itsahi*, F. *za*, essen, fressen (auch Menschen, Krankheiten, auch vom Blitz, der die Ernte frißt) **9**, 35, 48f.; **11**, 6; **12**, 1; **13**, 1f.; **15**, 6; **18**, 10; **21**, 5f.; **22**, 2f.; **24**, 9; **45**; **86**, 6; **110**, 1; **112**, 2; **113**, 1; **136**, 2; **137**, 12, 15; *alunauva zumeia zažá* der Himmel frißt nicht die Sterne, d. h. ist ausgestirnt; siehe *ar-, ga-, gaitsahi.*

zahuiši siehe *huiši.*

zak bezeichnet das Eindringen einer scharfen Spitze ins Fleisch bei Verwundungen **4**, 8.

zala (zali), dem Nomen nachgesetzt, 1. macht das Subst. selbständig bzw. unterscheidet sich nicht vom Grundwort; siehe *guangua-, kala-, suisui-, žeiš-*; 2. gibt dem Subst. eine besondere Bedeutung; siehe *puli-, sañ-*; 3. gehörig, befindlich: macht Adverbien zu Adjektiven: Zeitadverbien siehe *kaiga-, kañ-, mauzeñ*; Ortsadverbien siehe *aini-, alüsani-, gueini-, guiaka-, kalali-, mani-, sahali-.*

zala (zali), dem Nomen vorgesetzt: auswärtig, von auswärts; siehe *-kuintana, -vúlkale*; *zala-li zala kualama* Feldfrüchte, die nach auswärts gehören, die von auswärts (vom Himmel) kommen **103**, 2.

Zaladu, Zalaká Priester aus dem Geschlecht *Seižañkua's* **5**, 32, 34.

zalakala Knochen **10**, 41; **12**, 15.

Zalaḳšuñgui anderer Name von *Seịžatana*, Priesters von Noavaka.

Zalakuintana (zala) Naturwesen, die Blitze der Gewitter, die vom Meer kommen **13**, 1; vgl. *Avuakuintana.*

zálakuītši Zauberstein zum Wohle der Schweine.

Zalaḳšuñgui Priester, singt den Gesang vom Vogel *šukui* **103**, 1; anderer Name für *Seịžatana.*

zalali zala siehe *zala.*

Zálatekañ Priester aus dem Geschlecht *Kultšavitabaụya's.*

zala vúlkale (múlkala) Sturm mit Unwetter, der vom Meer kommt **85**, 1.

zali, F. *zala*, 1. sein (Hilfsv.) **86**, 8; 2. bekannt sein **11**, 29; 3. weit her, von auswärts sein; *zalalyēkan akaịžuka* (der Nebel des Meeres) heißt der auswärtige, eigentlich: der von außen sein wird **13**, 3; siehe *Zalakuintana, zala vúlkale*; siehe *agatsali, maleị-*

zali, 1. seiend, verleiht einem Nomen Nachdruck und Selbständigkeit; *hárligitsalyi (= zali)* als Axt, wie eine Axt **20**, 1; siehe *huitsali, nūsa-, sui-, toañ-*; 2. weit fort; siehe *kui-, maléị-, nītši-.*

zalīši siehe *nīši.*

Zalkuaka Savanne unterhalb des Dorfes San Miguel **17**, 4, 17.

Zalue Berg im Südosten von San Miguel und Caracas.

zaluḳši siehe *nuḳši.*

zalyēka siehe *nīši.*

za lula siehe *za.*

zamá Muster auf einer Tasche; vgl. *zuamá.*

zá-šihi (zahi), F. *ša*, veranlassen zu essen **9**, 49.

za(t) bezeichnet das Stoßen mit Lanzen **19**, 18.

zaụi, F. *zaụa*, dienlich sein, ausreichen **16**, 5.

saụka alle, ganz **2**, 45; **6**, 7; siehe *naụka.*

zaveị́hi (meị́hi), F. *veị́*, *veịa*, singen (von Menschen) **34**, 1; **90**, 2.

závihi siehe *zábihi.*

zē siehe *zeñ.*

zeị́žá Ermüdung und Schmerzen in Armen und Beinen, Kraftlosigkeit, Lähmung.

zeị́ḳ-šihi (zeị́ši)), F. *ša*, regnen machen **59**, 9.

zeịma Baum zur Anfertigung von Pfeilbogen; vgl. *nēmakula.*

zeị́n Punkt, Stelle **9**, 46; **21**, 8; **109**, 3.

zeị́ši, zēši (zeñ), F. *zeị́*, *zeịka*, *zē*, 1. sein, herrschen (von Witterungszuständen): Trockenzeit; *nuia* **39**, 1; **88**, 2; Regenzeit (es regnet), mit und ohne *níkala* **2**, 31, 37, 41; **7**, 4; **13**, 3; **38**; **59**, 3, 9; **118**; Nebel, feiner Regen *níkala vulu* **88**, 3; Tau (es taut) *moñsá*; Kälte *sui*, Frost *nabugala*, klarer Himmel *veịan* **97**, 1; Tageshelle *munší* **3**, 8; siehe *muñzēši, zeị́kšihi, žizēši, toáñ-*; siehe *aṛzēši*; 2. stehen, sich befinden, vom Stand der Sonne: hoch *nui huéị́* **87**, 2; im Mittag *nui muan* **5**, 10; im Nachmittag *nuimalá* **64**, 2; siehe *arzēši*; 3. vergehen, von der Zeit, daher: nach, in, z. B. Jahrhunderten *kalkua* **2**, 38, 43; **18**, 15; Jahre *kagi* **15**, 7; eine Nacht *atséị́n* **9**, 18; einen Augenblick, kurze Zeit *maleị́* **3**, 17; wieviel Zeit? *mitsá?*; siehe *itseị́ši, náuazeị́*; 4. Zeit sein, z. B. zu tanzen; vgl. *neị́ši.*

zēle reif **41**.

zeñ, ze nur in Verbindung; siehe *-arlēši, -itšani*; siehe *arzēši.*

zeñ arlēši, zeñ arzēši zufrieden, gesund sein, sich freuen, Dank sagen.

zene gesund.

zen-gabá langsam, allmählich **12**, 9; **19**, 15; in aller Bequemlichkeit.

zen-ga-véį itéį müßig dasitzen.

zeñ itšani, F. *itša, itšana*, zufrieden, einverstanden sein **11**, 19; **137**, 19.

zenka siehe *maléį-, neį-.*

zēši siehe *zeįši*

Zētazēta „jüngerer Bruder", der *Taįku* zur Anfertigung von Goldsachen veranlaßt **8**, 10.

zikeį-kuali (keįhi), F. *kue, kuala*, reinigen (Dorfweg).

ziki ziki bezeichnet das Kitzeln des weiblichen Geschlechtsteils **12**, 10.

zina dient zur Hervorhebung **31**, 2; siehe *atšazinakaį, guarzinakaį, natsina*; vgl. *núisuñ, seįsuñ.*

zinkuali (kuali), F. *kua, kuala*, sich vergehen, sündigen **61**, 2.

zizakaį Geschlecht, Familie **10**, 22; **60**, 22; **94**, 1; vgl. *lakaį.*

zizihi, zuzihi (nihi), F. *zia*, fangen, jagen **58**, 1.

zizīši (nīši), F. *zīka*, säen **23**, 2.

zitaukáį (taukaį) Geschlecht, Stamm **1**, 1; **2**, 35; **61**, 1.

zitūi, stui (tui), F. *tu, tuñ, tua*, 1. sehen, hinsehen, die Fähigkeit haben zu sehen **10**, 25; **11**, 18, 23, 25, 27; **137**, 12, 19, 28; 2. Sorge tragen **2**, 58; 3. scheinen (von Sonne und Mond).

ziyauši siehe *yauši.*

zuamá Muster auf einer Tasche; vgl. *zamá.*

zubi, zuvi eine Staude, deren Früchte in die Rassel genommen werden, sp. *perico aguao.*

zubuni siehe *muni.*

zugi Maske in Noavaka und im Kasikiale **77**, 1 ff.; vgl. *sugi.*

zuhuba, zuhuva (ahuba) Hemd der Männer.

zuhuiši siehe *huiši.*

zuka siehe *zukši.*

zukavaku (asuka) Täschchen der Frauen mit Steinpulver **94**, 1.

zukéįtihi, zukéįtšihi, auch *aga-, ar-*, F. *keįta, keįtša, keįtaša*, herauskommen, entkommen, zum Vorschein kommen, vorbeikommen, hindurchkommen **2**, 10, 31 f.; **4**, 8; **9**, 20, 28, 56; **10**, 32, 35; **11**, 12; **13**, 8; **24**, 7; **48**; siehe *agaza-, iz-.*

zukši, F. *zuka*, hören, verstehen, **8**, 9; **28**, 2; siehe *nukši.*

zukuaka-gele (zukuaši) taub.

zukuak-šihi (zukuaši), F. *ša*, zum Reden veranlassen **10**, 37.

zukuani siehe *guani.*

zukuaši (guaši), F. *kua, kuaka*, einen anreden **7**, 1; **25**, 5; **31**, 1.

zukui (gui), F. *kua*, Hilfsverbum tun **3**, 8; **19**, 22; siehe *ar-.*

zukuiakšihi (guilēši, šihi), F. *ša*, aufziehen (Junge) **9**, 21; vgl. *iž-guiakšíhi.*

zula Saatkorn, Schößling, Steckling **5**, 25, 29; **9**, 51 f.; siehe *lula, zuleįši.*

zuleįši, zuleįšeį (zula) Stab zum Säen von Mais und Bohnen.

zumeįa Stern; siehe *numeįakala.*

zuñ bezeichnet das Springen **4**, 6 f.

Zunkáliue Höhle zwischen Santa Rosa und dem Berge Cuba.

Zunkalun Nebenfluß des *Kavikongui.*

zūši, F. *zūka*, kochen (tr.); vgl. *nūši.*

zuulihi siehe *ulihi.*

zuveįa (zuveįhi) Gesang **40**; **93**; **104**.

zuveįgi Unrat, Rückstände **28**, 3; **31**, 5.

zuveịhi (meịhi), F. *veị*, *veịa*, singen (von Menschen) **71**, 1; **75**, 1; **87**, 2, 5; **90**, 1; **104**; **107**, 1; **120**, 1; **124**, 1; **134**, 1; klingen (wie eine Rassel) **18**, 6; siehe *akazveịhi*.

zuvi siehe *zubi*.

zuzabanka Regenbogen.

zuzihi siehe *zizihi*.

Zụnkala Priester aus dem Geschlecht *Seịžañkua's*.

zụpeịši siehe *peịši*.

zụteịhi (teịhi), F. *teịa*, schießen (mit der Flinte).

zválahi (málahi), F. *zvala*, jäten.

Ž.

ža, ya ist (Hilfsverbum) **2**, 49; **17**, 2; **19**, 13; **34**, 1; **43**, 2; **82**; siehe *la, na, ša, žala*.

ža siehe *na*.

Žážabē Priester aus dem Geschlecht *Sintana's*.

žakuá, žákua, žakueị, in Verbindung: *džakueị, tšakueị* Hemd, Kleid, Gewebe, Überzug, Fell **2**, 13; **3**, 12; **10**, 40; **12**, 7; **137**, 22.

žakua-kala Webstuhl.

žakua teịma Frauenhemd, Frauengewand.

žalá, yalá ist, war (Hilfsverbum) **6**, 15; **8**, 13; **9**, 55; **19**, 2; **58**, 3; **87**, 5, 7; **132**, 2; vorhanden sein **61**, 1; siehe *narlá*.

Žali (nani) Kolumbianer **2**, 6, 45; **7**, 12; **34**, 1.

žalīna Baum, aus dessen Blättern die schwarze Farbe zum Färben der Baumwolle gewonnen wird.

Žaliñgui Priester aus dem Geschlecht *Seịžañkua's*.

Žalinuñgui, 1. Örtlichkeit bei Palomino, wo *Kašíndukua* getötet wurde **10**, 29, 32; 2. Bewohner von *Žalinuñgui* **10**, 35.

žalu ein fliegendes Insekt, mit einer Heuschrecke verglichen, sp. *maria palito*, Bote *Žántana's* **2**, 9, 12, 14 f.

Žalyikálešgui, Žamá zwei Priester aus dem Geschlecht *Seịžañkua's*.

žani siehe *nani*.

žáñkahi siehe *náñkahi*.

Žántana Gegner *Sintana's*, lebt am westlichen Horizont **2**, 8 ff.

žasụñ siehe *nasụñ*.

žaši siehe *naši*.

žatukuamoñkú (istui, moñkú) Flaschenkalebasse zum Tragen des Wassers für das Voraussagen der Zukunft.

žatukuataụkáị (istui, taụká) Kalebassenschale für das Wasser zum Vorhersehen der Zukunft.

žaụguenki siehe *yaụguenki*.

žē, žeị (žeịni) meist mit *kuali, naụši*: vereint, zusammen sein, sich aufhalten, leben **2**, 63; **9**, 37; **19**, 23; **137**, 25 f.; siehe *žēkuali, aržē, žigžē*.

žeị arzēši Furcht haben **137**, 9, 29.

žeị arzukui Furcht haben.

žeịhi siehe *neịhi*.

žeịni, F. *žē, žeị, žeịna*, 1. auch *ar-*, hinlegen, hinstellen **9**, 4; **10**, 15; **23**, 5; vereinen **31**, 1; hinsetzen (jemand als Vogel) **5**, 27; einsetzen (Obrigkeit) **120**, 2; 2. hervorbringen (Früchte usw.) **2**, 38; **5**, 40; siehe *aga-, i-tšeịni*.

žeịnšihi, auch *itšeịnšihi (šihi)*, F. *ša*, einen erschrecken **137**, 25; vgl. *žeị arzēši*.

žeị-zala Furcht.

žeịši siehe *neịši*

žē-kuali, F. *kue, kuala*, vereint sein, leben, wohnen, sich aufhalten, vorhanden sein **2**, 63 f.;

4, 18; **10**, 32, 39; **15**, 6; **19**, 15, 37; **53**, 2; **56**, 4f.; **65**, 1; **66**, 1; **86**, 3; **101**, 1; **118**; **131**, 1f.; siehe *aržēkuali.*

žēkuauka, žēkuáukale (žēkuali) die vorhanden sind, alle **19**, 2; **86**, 4.

žēmá Handnetz zum Fischefangen, sp. *taraya.*

žemalañgui Priesterhemd.

-ži siehe *-ni.*

ži Wurm **9**, 16, 22; **45**; **82**, 2; **83**, 2.

žiali kate große Schabe, sp. *cucaracha.*

žigžé (žē) vereint **74**, 2.

žiža Bauch, oberer Teil des Bauches **3**, 24; **9**, 91.

žižasta Unterleib.

žižú, žiyú Wels, kleiner Fisch, sp. *bagre* **9**, 11f.; **113**, 1.

žikseišihi (zeiši, šihi), F. *ša, žiksēkui (zeiši, gui)*, F. *gua,* sich ausruhen.

žikšuížani, F. *šuiža*, sich einer Sache berauben (der Testikeln) **4**, 10; vgl. *šui, šuížani.*

žiktui siehe *hanažiktui.*

žilébiši siehe *ížgalébiši.*

žilihi (nihi), F. *lía*, vereinigen **9**, 35.

žīltá Baum, als Brennholz gebraucht.

žiluka lang, groß (Kralle, Baum, Mensch) **12**, 3.

žiluni, F. *na*, sich gern haben **144**; siehe *aluni.*

žíñgirītsama altes Wort, ein Kraut, heute *makaisa*, bei der Taufe gebraucht **138**.

žini von... her, örtlich und zeitlich **3**, 9; **5**, 8; **6**, 2; **9**, 1f.; **50**; **128**; siehe *ai-, alini, gueini-, gualini, káñ-, mani-, nanalēni-, neikalini.*

žitini, žitsini siehe *ižgatsini.*

žitsú, yitsú rot **6**, 10; vgl. *žizēši, tšuši.*

žiuátsihi, F. *si*, sich abreissen (die Testikeln) **10**, 36; siehe *a-, aga-, i-uátsihi.*

Živiloñgui siehe *Nabuguiži.*

žiyú siehe *žižú.*

žizégetse (žizēši, agatsali) rötlich, rosa, gelb.

žizēši (zeiši), F. *zē, zēka* Tag werden; vgl. *nuiží.*

žiz naržé siehe *aržé.*

žu siehe *nu.*

žuakáñ žuakáñ Klagelaut beim Weinen: o weh! **19**, 20.

žuba siehe *žuva.*

Žugulañní Priester aus dem Geschlecht *Seižañkua's.*

žui siehe *nui.*

Žuimakane ein „jüngerer Bruder", kämpft mit den „älteren Brüdern" **87**, 1ff.; **135**, 1.

žula siehe *lula.*

žulama eine schwarze Ameise.

žuši siehe *yauši.*

žūši siehe *nūši.*

žuva, žuba Schößling.

(Schluß folgt.)

Les Origines des Malgaches.

Par le R. P. H. M. Dubois, S. J.

(Fin. [1])

QUATRIEME PARTIE.

Les Thèses Principales concernant le Peuplement de Madagascar.

Nous nous trouvons maintenant dans cette quatrième partie, en présence d'un double problème, ou si l'on veut d'un problème et d'un mystère.

Le problème c'est celui que nous analysons depuis le commencement de cette étude: Quelle a été, à Madagascar la série des couches ethniques, la succession des races qui l'ont habité?

Le mystère, c'est celui des Hova-Ambaniandro, race dominante race à part, distincte par le type des autres tribus qui habitent la Grande-Ile, parlant cependant absolument la même langue qu'elles et vivant pendant des siècles, elle la plus intelligente, à distance des communications avec l'extérieur et isolée sur les plateaux.

Et ce mystère est si étrange que la plupart des auteurs qui ont étudié les Origines Malgaches s'en sont tenus, ou à peu près, à la question particulière des Origines ambaniandro. Dans beaucoup de théories émises, sans fouiller l'histoire des Vazimba, on a surtout cherché à expliquer l'arrivée et la présence des Hova-ambaniandro au centre même de la Grande-Ile.

Dans la difficulté de distinguer nettement les thèses générales et les thèses exclusives, celles qui abordent les deux question ou seulement la seconde, et comme d'ailleurs toutes touchent forcément, au moins indirectement, au problème complet des Origines, je me contenterai encore ici d'exposer successivement les différentes positions prises par nos savants. Là encore il me faut réserver à ma dernière partie le soin de coordonner les documentations acquises et dans la mesure du possible de les mettre d'accord.

Je résumerai donc:

Chap. I: 1° Les opinions ou insinuations de quelques auteurs plus anciens ou moins importants.
2° Les thèses classiques sur la question:
» II: Thèse Malzac-Jully.
» III: Thèse Gautier.
» IV: Thèse Grandidier (adoptée en somme par M. Dandouau).
» V: Thèse Baudin.
» VI: Thèse G. Ferrand.

Chap. I: Opinions de quelques auteurs.

Je ne relève plus ici les opinions énoncées en bloc par une foule d'écrivains qui, comme nous l'avons vu, ont fait de nos Malgaches, surtout des Cafres, parce qu'ils avaient les cheveux crépus et le teint noir, et de nos Hova des Malais parce qu'ils étaient de teint plus clair. Je recueille certaines explications plus raisonnées qui sont parfois un commencement de théorie.

[1] Voir l'«Anthropos» du janvier-avril 1926.

Parmi les anciens, tout le monde le concède, FLACOURT et LUIZ MARIANO sont de ceux qui ont parlé de Madagascar avec le plus de compétence et nous ont laissé sur les choses malgaches d'autrefois les textes les plus intéressants.

Le premier s'occupe plus spécialement des tribus qu'il a connues de plus près, et c'est ainsi qu'il nous donne sur les Zafind'Raminia et les Onjatsy du sud-est des détails plus circonstanciés, et voici ce qu'il écrit dans son Histoire de Madagascar (Avant-propos).

«Les Malgaches n'ayant eu aucune communication ni commerce avec les habitants de l'Ethiopie à cause de l'ignorance de la navigation, n'ont point reçu les changements de Lois et Coutumes qui s'y sont introduites de temps en temps; mais ils ont conservé celles qui ont été en usage dans les pays d'où ils sont venus, qu'ils ont apportées quand ils ont passé cette île.»

«Ceux que j'estime être venus les premiers ce sont les Zaffe-Hibrahim, ou de la lignée d'Abraham, habitant l'île de Sainte-Marie et les terres voisines, d'autant qu'ayant l'usage de la circoncision, ils n'ont aucune tache de Mahométisme, ne connaissant ni Mahomet ni ses Califes, et réputant ses sectateurs pour Cafres et hommes sans loi, ne mangent point et ne contractent aucune alliance avec eux. Ils célèbrent et chôment le samedi, non le vendredi comme les Maures, et n'ont aucun nom semblable à ceux qu'ils portent. Ce qui me fait croire que leurs ancêtres sont passés en cette Ile dès les premières transmigrations des Juifs, ou qu'ils sont descendus des plus anciennes familles des Israëlites avant la captivité de Babylone, ou de ceux qui pouvaient être restés dans l'Egypte environ la sortie des enfants d'Israël. Ils ont retenu le nom de Moyse, d'Isaac, de Jacob et de Noë. Il en peut être venu des côtes d'Ethiopie, mais les Blancs nommés Zaferamini sont venus depuis 500 ans et les Zafecasimambou des Matatanes, qui sont les écrivains, n'y sont que depuis cent cinquante ans.»

On a là comme une première esquisse d'étude ethnographique sur Madagascar. Mais FLACOURT manquait de documentation étendue, et il était en contact avec des tribus très particulières que nous avons dû mettre à part dans notre classement (Première partie).

Le P. LUIZ MARIANO a vu peut-être plus loin et plus juste. Il manque encore évidemment de vues d'ensemble. Cependant il y a intérêt à recueillir ici quelques-uns de ses textes les plus significatifs, d'autant que nous aurons à y renvoyer plusieurs fois dans la suite.

LUIZ MARIANO note que les noms de Madagascar et de St. Laurent sont des noms étrangers. Les indigènes n'ont encore adopté aucun nom pour l'île:

«Il est seulement certain, dit-il que les premiers (immigrés) vinrent de Malaka, de la Cafrerie, et qu'ils furent suivis de quelques Maures de l'Inde ou de l'Arabie, et en dernier lieu par quelques Portugais. Du reste, nous avons retrouvé des survivances très nettes de ces différents peuples dans les mœurs et les coutumes de l'île.» (Exploraçao portugeza de Madagascar em 1613, Bol. SOC. Géogr. de Lisboa, 7e série, No. 5, 1887, p. 315.)

«La paix faite, (le roi) nous fit part sans difficulté de ce qu'il savait des Portugais, de lui-même, de sa caste et de ses ancêtres. Sur la demande de Père, il raconta sur quelques-uns de ses parents et sur lui-même... il ne descendait pas de Portugais et faisait remonter son origine (aux pays de) Mangalore et de Meca, d'où étaient natifs ses ancêtres. Ceux-ci sur un ou plusieurs navires se trompèrent de route et, de la côte de l'Inde, vinrent échouer à la pointe septentrionale de l'île Peu à peu ils augmentèrent en nombre et parvinrent jusqu'à la pointe méridionale (Cette migration) dura de longues années, car dans une branche on comptait 17

générations et dans l'autre 14. Ainsi sur toute la côte orientale se trouvent disséminés des gens de cette race.»

«C'est exact (ajoute le Père), les coutumes qu'ils conservent encore sont en concordance avec les déclarations ci-dessus.»

Autre texte important de MARIANO:

«Sur toute la côte entre Mazalagem et Sadia, côte Ouest, qui a environ une longueur de 150 lieues, on parle sur le bord même de la mer une langue analogue à celle des Cafres, c'est-à-dire de Mozambique et de Malindi, et les habitants ressemblent sous le rapport de la couleur et des usages aux nègres de l'Afrique dont ils descendent.»

«Mais à une petite distance de cette côte, de même que dans tout l'intérieur de l'île, et sur le reste des côtes, on ne parle que la langue buque qui est particulière aux indigènes et diffère notablement de la langue cafre, mais qui est très semblable au malais, ce qui prouve d'une manière presque sûre que les premiers habitants sont venus des ports de Malacca.» (Coll. Ouvr. Anc., T. II, p. 12, 13, 21, 22.)

Le texte le plus célèbre, le plus commenté est celui-ci:

«Il n'y a pas de notables différences dans la couleur de la peau et dans l'aspect physique des naturels de Madagascar.»

«Les uns sont noirs et ont les cheveux crépus, comme les Cafres de Mozambique et d'Angola; d'autres sont également noirs, mais ont les cheveux lisses; certains ont le teint des mulâtres et quelques-uns sont presque blancs comparables aux métis les plus clairs. Ce sont ceux qu'on amène du royaume des Hova, qui est tout à fait au centre de l'île, pour les vendre à Mazalagem (baie de Bombetoka et de Boina) aux Arabes de Malindi. Et parmi ces individus, il y en a qui ont les cheveux crépus comme les Cafres, ce qui est étrange, et d'autres les ont lisses comme nous, mais la plupart sont basanés avec des cheveux soit crépus, soit lisses. Ils sont ordinairement bien faits, corpulents, de belle taille, assez forts pour le travail, quoique sous le rapport de la force ils sont inférieurs aux Cafres, mais au point de vue de l'intelligence, des capacités et du caractère ils leur sont très supérieurs. L'expérience que nous avons acquise dans nos rapports avec les esclaves et les prisonniers nous a montré qu'ils sont d'une nature facile et docile. Ils sont habiles dans les métiers de charpentier, de forgeron, de tisserand, de laboureur.»

Ce portrait des Hova a été particulièrement remarqué par les auteurs. On en a tiré toutes sortes de déductions. Je ne ferai observer ici qu'une chose: c'est la constatation par MARIANO du mélange des types et la distinction très marquée de l'un de ces types: celui des mulâtres à teint clair. Déjà du temps de MARIANO il n'était pas possible de confondre avec les autres malgaches certains indigènes originaires du Royaume des Hova.

M. DAHLE a peut-être le premier donné corps à une sorte de synthèse sur le peuplement malgache.

Sa thèse se résume ainsi:

Les Malgaches sont des Africains auxquels la langue et les mœurs polynésiennes auraient été apportées par une conquête malaise antérieure aux Merina. De cette théorie africaine, il donne trois preuves: 1° 125 mots communs au malgache et au bantou, 2° des mesures crâniennes du Doct. HILDEBRANDT, 3° les Vazimba.

A quoi M. A. GRANDIDIER objecte qu'au XVIIe siècle les chefs avaient des noms malayo-polynésiens, qu'ils avaient des institutions polynésiennes, qu'ils se déclarent aborigènes.

Et M. GAUTIER invoque à son tour l'infiltration makoa qui peut expliquer bien des choses africaines, et l'absence reconnue de migration spontanée par le Mozambique.

Chap. II: Les Grandes Thèses. Thèse MALZAC-JULLY.

La Thèse MALZAC-JULLY est développée tout au long au commencement de l'Histoire du Royaume Hova. Elle traite surtout de l'origine particulière des Hova-ambaniandro.

Résumé.

1° Les Hova-ambaniandro sont de temps immémorial une portion de la population primitive de l'île.

2° Les Ambaniandro sont les descendants des Vazimba qui ont dominé et évincé les autres.

Argumentation.

1° Pour preuve du premier point, l'unité parfaite de la langue malgache, unité qui ne peut s'expliquer que une souche unique.

2° Le nombre considérable des ambaniandro actuels. Si, les Hova-ambaniandro étaient aussi récents que quelques-uns le soutiennent, ils n'auraient pu se multiplier au point de peupler l'Imerina tout entière et d'acquérir sur les autres tribus l'avantage numérique qu'ils ont aujourd'hui.

3° Les traditions Hova-ambaniandro sont en faveur de cette ancienneté et les légendes sakalava qu'on leur oppose n'ont rien de sûr.

4° Pour le second point: Les Vazimba ont existé, le fait est certain. Les Antehiroka sont certainement des Vazimba, or rien ne les distingue des autres Hova-ambaniandro.

5° Les Vazimba de l'Ankaratra sont célèbres et leurs descendants sont encore là. On trouve des descendances de Vazimba du côté de L'Andringitra et d'Ankatso.

6° C'est une famille Vazimba qui a donné naissance au royaume Hova-ambaniandro. Rafohy et Rangita étaient Vazimba.

7° Les Souverains de l'Imerina ont toujours rendu les plus grands honneurs aux restes sacrés des anciens rois Vazimba: «Ils sont mes ancêtres aussi bien que les autres Vazimba, disaient les rois hova-ambaniandro. Il faut donc que je leur offre le hasina.»

Le Docteur RASAMIMANANA dans un rapport à l'Académie malgache semble se rallier à cette explication.

Pour lui on a créé des légendes sur les Origines de Hova.

Les Malgaches ont eu tort de croire sur parole des Européens parlant d'origine étrangère: première légende.

Les Hova ont exterminé les Vazimba: deuxième légende. Les Andriana descendent des Vazimba, les Vazimba sont les ancêtres d'une foule de Hova actuels.

Témoin: les Hova anciens menakely d'Ambohimalaza, ceuz d'Imerinkasinina, les Antehiroka, les Tsimiamboholahy, etc.

Observations sur cette première thèse.

Tout d'abord je retiens comme arguments de valeur:

1° celui de l'unité de la langue. J'y ai insisté et j'aurai à y revenir, car, à mon avis, il a dans la discussion présente une influence capitale.

2° celui de la difficulté pour une migration postérieure assez réduite, et récente relativement, de peupler l'Imerina comme nous voyons qu'elle l'est actuellement.

On a fait des calculs de toute espèce à ce propos. En voici un qui est instructif. Il a été dressé par M. J. D'ERAISNES dans son livre: Le problème des Origines et des migrations, 1914, Paris. livre curieux et paradoxal mais où nous pouvons prendre ce simple calcul:

Supposons 500 couples, en leur faisant doubler leur nombre tous les cinquante ans on a ce tableau:

Ans:	—	500 couples
	50	2.000 individus
	100	4.000 »
	150	8.000 »
	200	16.000 »
	250	32.000 »
	300	64.000 »
	350	128.000 »
	400	256.000 »
	450	512.000 »
	500	1,024.000 »

Il faut donc 500 ans en partant de 500 couples et en doublant tous les 50 ans, pour atteindre le million; il en faudrait 750, si la population ne doublait que tous les 75 ans, 1000 si elle doublait tous les cent ans.

Or l'on compte actuellement 500.000 Hova-ambaniandro (andriana ou Hova, abstraction faite des Mainty. Comment supposer que l'on a atteint ces 500.000 depuis le XVIe siècle dans les conditions où se trouvaient les ambaniandro au début, et celles où ils se trouvent actuellement.

1° Comment imaginer cette migration de 500 couples à l'origine?

2° Peut-on supposer dans les anciens temps une multiplication de la race que l'on constate même pas maintenant où les conditions sont autrement favorables?

3° Oublie-t-on les maladies qui déciment encore nos Malgaches, les guerres et les razzia d'autrefois, la mortalité infantile qui ne pouvait qu'être jadis plus considérable encore?

3° Je retiens encore la tradition qui attribue plus spécialement une origine Vazimba aux nobles et aux familles princières d'Imerina. Il y a, on le voit, des éléments précieux dans cette première thèse. Nous trouverons de même des données de valeur dans les autres thèses. J'aurai, comme je l'ai dit au début, plutôt le plaisir de combiner pour accorder que la peine ou l'audace de contredire.

Toutefois il est des détails et des conclusions qu'il m'est difficile d'accepter:

1° L'identification faite par le P. MALZAC des Vohitsanombe et des Hova-ambaniandro, s'il fait des ambaniandro seuls les Vohitsanombe inscrits sur la carte de FLACOURT. Pour moi la dénomination comprend à la fois les Hova et les Betsileo du nord. Et ceci nous fait déjà entrevoir combien peu sensible était à l'époque de FLACOURT, à une certaine distance, la distinction entre les tribus de l'Imerina et du Betsileo-nord.

2° La confusion plus grave encore qu'il fait entre tous les Hova-ambaniandro et les Vazimba. Je montrerai plus loin, que ce sont les Andriana surtout qui peuvent se réclamer d'une origine Vazimba.

3° La négation de l'expulsion des Vazimba. Il est resté des Vazimba, soit. Mais toutes les traditions Imeriniennes ou betsileo nous disent que les Vazimba ont été chassés par les nouveau-venus. Le P. MALZAC le reconnaît indirectement quand il écrit (p. 23):

«Plusieurs passages des chroniques hova prétendent que les Vazimba s'enfuirent au loin soit sous Andriamanelo qui **leur fit la guerre le premier**, soit sous Ralambo qui les traita plus durement encore, soit sous Andrianjaka qui soumit les Vazimba Antehiroka de Tananarive et de l'Ouest.»

«Il y a là sans doute de l'exagération. Peut-être quelques chefs Vazimba, poursuivis par les rois hova se réfugièrent-ils dans d'autres contrées. Mais on peut affirmer que la plupart ne quittèrent pas le pays.»

La conclusion déborde les prémisses. Les textes cités semblent bien prouver, au contraire, que les Hova se sont débarrassés des Vazimba, tellement bien qu'il ne restait plus à la fin que les Antehiroka. Expulsion ou soumission, voilà ce que les Hova offraient aux Vazimba.

4° Enfin la thèse du P. MALZAC fait par trop abstraction de la différence incontestable qui existe entre le type malais bien constaté chez les ambaniandro et les types malgaches des autres tribus, différence qui n'est pas d'aujourd'hui, puisque le P. LUIZ MARIANO la notait dès le XVIIe siècle.

Chap. III: Thèse de M. GAUTIER.

Comme celle du P. MALZAC, mais sur d'autres points, la thèse de M. GAUTIER renferme des observations très exactes et très suggestives. Il commence l'examen de la question des Origines malgaches par une remarque extrêmement juste sur les différences des rôles joués dans le peuplement de Madagascar par la côte Est et la Côte Nord-Ouest.

La côte Est, dit-il en substance, est la côte la plus importante des côtes malgaches. Elle est, grâce aux courants marins qui y portent, très rapprochée de l'Asie, quand on en vient, très éloignée quand on veut y retourner. La côte Est a reçu des éléments de civilisation Arabes, Persans, Hindous qui se sont fondus dans la population malgache. Ainsi la côte Est est devenue un centre de rayonnement d'où la vie, dans ces trois derniers siècles à tout le moins, s'est répandue sur toute l'Ile (Ess. de Géogr., p. 279).

La côte Nord-Ouest a été en communication facile avec les vieux pays civilisés. Les moussons facilitaient les arrivées et les retours. Elle était connue

depuis longtemps des Himyarites et du monde antique. Cependant cette côte Nord-Ouest est un centre bien moins actif de rayonnement que la côte Est. C'est un fait! si extraordinaire qu'il soit (p. 286).

M. Gautier résume ensuite sa pensée sur le peuplement dans trois faits:

1° Fait. D'après les traditions, les dynasties des tribus remontent au débarquement au sud-est d'étrangers. Celui des Zafi-Ramini le plus fécond aurait donné des rois aux Antanosy, Bara, Tanala, Betsileo.

2° Fait. Il y a poussée de l'Est à l'Ouest. Depuis des siècles la côte Sud-Est a exporté des hommes dans le centre et dans l'Ouest. L'Est nous apparaît comme surpeuple. On cite en particulier la constitution politique du Boueni qui vient du Sud-est.

3° Fait. Le Nord-Ouest, par contre, reste sans influence. Les Antalaotra resserrés par les poussées des Zafi-Ibrahim, se fondent avec les Betsimisaraka.

Pour l'Imerina, M. Gautier pense qu'il y eut longtemps entre Vazimba et étrangers bonne entente (p. 340). La conquête serait du XVIIe siècle. Mais l'arrivée pacifique de ces etrangers date de plus loin. Le texte de Mariano parlant du royaume Hova l'indique clairement.

De la thèse de M. Gautier, outre les considérations de linguistique que nous avons étudiées dans la deuxième partie, je recueille surtout cette constatation, qui sera confirmée de plus en plus par les textes et par les traditions, que le peuplement de Madagascar s'est fait de l'Est à l'Ouest, encore un fait qui, dans ce qui suivra, aura sa très grande, importance.

Chap. IV: La Thèse de M. A. Grandidier.

La thèse de M. Grandidier occupe dans l'étude des Origines Malaches une place spécialement importante. Elle a fait faire à la solution du problème un pas décisif en établissant la part prépondérante que l'élément malayo-polynésien a dans la formation des tribus malgaches. Sans négliger les arguments de linguistique, M. A. Grandidier a développé surtout, et avec une richesse extraordinaire, les arguments ethnologiques. Sa comparaison des mœurs Océaniennes avec les mœurs malgaches est classique en la matière.

Je m'étendrai donc tout particulièrement sur cette thèse, d'autant plus volontiers qu'elle embrasse toute la question, aussi bien le problème du peuplement primitif de l'île que le «Mystère» des Hova-Ambaniandro. Tout en résumant, je m'efforcerai de donner la pensée pleine et entière de notre illustre savant; j'y joindrai celle de M. De Quatrefages, avec qui il s'est associé bien souvent dans cette étude si difficile, et à quil il a fourni le meilleur de sa documentation ou de ses explications.

On peut ramener les développements de la thèse à trois parties:

1° La population primitive de l'île.
2° La migration malayo-polonésienne.
3° L'origine des Andriana et des Hova chez les Ambaniandro.

A. La Population Primitive.

M. Grandidier se pose nettement la question de races africaines ayant précédé les races malayo-polynésiennes et voici ce qu'il écrit (Ethn., p. 14):

«Les premiers nègres que les courants ont amené sur les côtes de Madagascar et dont les descendants forment le fond de toute la poulation de toute l'île, ont-ils trouvé cette île occupée par des habitants d'une autre race, issue d'immigrants africains? C'est ce que l'on ne saurait dire dans l'état actuel de nos connaissances (1901). S'il y avait des aborigènes, ils devaient être en bien petit nombre et dans un état de civilisation très inférieur, puisque, ni dans les mœurs, ni dans la langue de nos Malgaches actuels, on ne trouve de trace de leur influence. Il n'est pas malaisé de voir que des mots d'origine étrangère, africaine, arabe, ou autre, qui surnagent au milieu des mots mélano-polynésiens ont été greffés sur la langue au fur et à mesure des besoins et de l'introduction d'objects inconnus, de connaissances nouvelles ou de coutumes étrangères.»

«En plusieurs régions de l'île, on a trouvé, mêlés à des ossements d'animaux aujourd'hui disparus, des fragments de poteries qui ne sont pas l'œuvre des habitants actuels, mais probablement celle d'anciennes colonies de race inconnue qui ne devaient plus du reste exister à Madagascar lors des premières immigrations indo-mélanésiennes, car ces poteries dénotent un état de civilisation assez avancé, et les peuplades, capables de les fabriquer n'eussent pas été absorbées par les nouveau-venus que leurs praos ou jonques amenaient en petit nombre, à moins que cantonnés d'abord dans une région, ceux-ci ne s'y soient multipliés, et aient fait ensuite la guerre aux premiers occupants et les aient détruits. Toutefois, il est difficile de concevoir la disparition totale d'une population déjà civilisée, et si cette population a été réduite à l'esclavage ou au servage, elle aurait dans une certaine mesure au moins, marqué de son empreinte les mœurs et le langage des conquérants; il n'est pas douteux qu'il eût survécu quelques tribus que la différence de leurs mœurs et de leur langage eût signalées dès longtemps à l'attention des voyageurs.»

C'est toute une foule de questions que M. A. GRANDIDIER se pose dans ce seul texte, c'est toute une série d'observations capitales qui y sont suggérées, c'est toute une suite de problèmes que le grand savant se déclare dans l'impuissance de résoudre faute de dcumentation encore suffisante. Il importe toutefois d'en faire ressortir quelques remarques plus importantes, car j'aurai moi-même plus tard à y appuyer.

1° Il a pu y avoir à Madagascar des Africains, mais ces Africains étaient en petit nombre et peu civilisés, car si la population évincée avait été de quelque valeur on aurait de ses traces, soit dans les mœurs, soit dans la langue de nos Malgaches. Je reviendrai plus d'une fois sur cet argument capital. Toujours on se heurte lorsqu'il s'agit d'admettre à Madagascar quelque mélange, contre cette implacable unité de mœurs et surtout de langue qui englobe toutes les tribus sans exception, sans que l'on puisse découvrir ici ou là quelque ilôt témoin d'un autre idiome ou d'une autre race qui aient entamé cette unité.

2° M. GRANDIDIER estime que les immigrants malayo-polynésiens étaient en petit nombre lorsqu'ils furent amenés pour la première fois par leurs praos et il se demande ensuite si ce petit groupe n'a pas commencé par se développer dans quelque coin de l'île pour étendre ensuite son action en chassant et en détruisant les premiers occupants.

Ce sont encore deux points sur lesquels je me sens d'accord avec lui. Si j'explique autrement que lui la venue de ceux qu'il appelle des malayo-polynésiens, j'estime avec lui qu'ils ont fait d'abord un groupement peu nombreux mais absolument unique qui s'est développé peu à peu

poussant devant lui des petits groupes autocthones de faible résistance et de faible densité.

3° Pour ce qui est de ces restes d'une civilisation disparue appartenant à une race antérieure aux Malgaches actuels, il peut y avoir à cela double explication, soit qu'on admette que parmi les Africains qui ont peuplé Madagascar il y avait déjà quelque industrie, soit qu'on attribue ces vestiges à quelques groupes supérieurs amenés par accident dans la Grande-Ile, comme il y en a eu tant surtout au Nord et au Nord-Ouest, mais disparus depuis longtemps.

Dernièrement M. Waterlot présentait à l'Institut d'Anthropologie des mobiliers de sépultures de la côte Nord-Ouest de Madagascar; des brûle-parfums, des vases, des assiettes en terre cuite, d'un type inconnu actuellement. Je pense que leur découverte n'a rien qui doive tellement nous surprendre quand on sait que la côte Nord-Ouest a été visitée de temps immémorial par les Arabes et les Sémites.

A ce propos M. Verneau faisait remarquer que les influences africaines se sont fait sentir dans une grande proportion à Madagascar et M. G. Julien ajoutait:

«Les traces de l'influence africaine ne se limitent à Madagascar, ni aux sépultures Antalaotra, ni aux usages... Il y a dans tout cet Ouest des noyaux ethniques nettement Africains.» (Seance du 24. mai 1924 à l'Institut d'Anthropologie.)

B. La Migration Malayo-Polynésienne.

M. De Quatrefages dans son Histoire des Races Humaines (p. 396) semble renverser la situation. Il semblerait, à l'entendre, que les nègres Papous Océaniens aient précédé les Africains dans la Grande-Ile. Voici comment il s'exprime:

«Les Arabes ont pénétré à diverses reprises dans la Grande-Ile. ... A côte d'eux sont venus se placer des Malais que M. Grandidier pense pouvoir rattacher aux Madurais et dont les Hovas ont conservé le type plus ou moins altéré par le croisement. De ceux-ci par l'intermédiaire de plusieurs tribus on arrive aux Sakalava, dont une partie présente les caractères craniologiques des Bantous, tandis que d'autres tribus se rapprochent des Mélanésiens par ces mêmes caractères...»

«Mais toutes ces populations n'ont qu'une seule langue... et cette langue se rattache aux idiomes Océaniens...»

«Il faut donc admettre qu'à une époque indéterminée et fort ancienne, une population nègre venant des régions orientales a abordé Madagascar, que ces immigrants étaient dolicocéphales et qu'ils parlaient un dialecte océanien. Les Papouas répondent à toutes les exigences de cette hypothèse que confirment bien des faits. On sait que M. Grandidier, comme M. Froberville, a signalé la ressemblance entre les Mélanésiens et certains Malgaches...»

«Les considérations tirées de la linguistique confirment les conséquences auxquelles conduit l'étude des caractères physiques.»

«Elles permettent d'aller plus loin. Si l'on tient compte des indications que peut fournir l'étude des langues sur la succession des populations, on sera conduit à admettre que ces émigrés orientaux ont précédé les Africains à Madagascar et avaient peut-être peuplé l'île entière avant de se mêler aux Bantous et aux Mozambiques ou tout au moins, qu'ils étaient assez nombreux et assez forts pour imposer leur langue à toutes les tribus indigènes. En se plaçant à ce point de vue, Madagascar apparaît comme

étant au fond une colonie de diverses races Océaniennes. Voilà pourquoi j'ai cru devoir rattacher les Noirs de cette grande île aux Papous plutôt qu'aux nègres africains.»

Mais laissons parler directement M. A. GRANDIDIER. Sa thèse peut se ramener pour cette seconde partie à ces quelques lignes:

«Les Malgaches actuels descendent des Indo-Mélanésiens, ou plus exactement des Mélanésiens proprement dits, dont les migrations successives ont peuplé la Grande-Ile et ces migrations sont très anciennes, antérieures à notre ère, car le malgache, contrairement aux langues de l'archipel Asiatique, ne contient pas de mots d'origine sanscrite. Ainsi s'expliquent et l'unité de la langue et son caractère nettement océanien, et non africain, et les types nègres ou négroïdes de Madagascar.»

Argumentation.

1° La langue est indo-mélanésienne et elle est une dans toute l'île. Ce ne sont pas les Hova qui l'on imposée aux tribus, car il est impossible que ces nouveau-venus aient pu imposer leur langue à toutes ces tribus dispersées par toute l'île, presque sans relations entre elles. La langue malgache existait certainement telle qu'elle est, avant l'arrivée des Malais qui sont les ancêtres des nobles de l'Imerina.

2° L'étude comparative des Malgaches et des Océaniens. Cette étude, poussée à fond est on ne peut plus convaincante et l'on y retrouve tous les critères de forme et de quantité que peut réclamer la science la plus exigeante.

Similitudes de types, de coutumes, de caractères, de politesse; similitudes dans les usages somptuaires, dans les fêtes, dans les danses, dans les jeux, dans les vêtements, dans les ornements, la toilette, les occupations, la chasse, la pêche, le mariage, l'éducation des enfants, les funérailles et les tombeaux.

Similitudes encore pour l'installation des maisons, ou des villages, pour le mobilier, pour la nourriture, pour les repas, pour la sorcellerie, pour la religion et le culte, les talismans, les interdictions, la vie familiale et sociale, pour les castes et les clans, pour la guerre, l'industrie, l'agriculture, le commerce et les arts. Le parallélisme est poussé pendant 50 pages avec une abondance de documentation qui ne laisse de place pour aucun doute.

Observations sur cette seconde partie.

Je commencerai par accepter pleinement la thèse en tout ce qui concerne les ressemblances constatées entre les Mélanésiens et les Malgaches, mais on me permettra sur le reste quelques observations.

1° De nouvelles recherches et de nouvelles découvertes ont depuis une vingtaine d'années pu modifier et ont, de fait, modifié, certaines positions. On a par exemple découvert dans la langue malgache des éléments sanscrits et des éléments africains dont il est difficile de diminuer l'importance.

2° Les caractères malayo-polynésiens de la race et de la langue peuvent s'expliquer par une parenté collatérale aussi bien que par une filiation.

3° Même remarque pour les traces africaines relevées dans les anciennes couches et dans les modernes.

4° M. GRANDIDIER lui-même tend vers cette explication par parenté collatérale lorsqu'il écrit:

«Du reste si l'opinion du baron d'Eckstein (Journ. Asiatique déc. 1857) sur le pays d'origine des nègres Océaniens (Mélanésiens et Négritos) est exacte, si l'Inde primitive et la presqu'île malaise ont été le point de départ d'où ils se sont répandus en Océanie, comme semblent l'attester les îlots ethniques qu'on trouve encore dans les montagnes de l'Himalaya et de Vindhya, dans le Nilghiri et le Dekhan, ainsi que dans l'Indo-Chine, il est naturel qu'une branche se soit portée vers l'ouest pendant que d'autres sont allées dans l'est, fuyant les invasions mongoliques et caucasiques qui eurent lieu dans le sud de l'Asie plus de 2500 avant J.-C.»

5° La similitude des langues et des races de Madagascar et d'Océanie s'étend, semble-t-il, plus loin que ne l'indique la thèse de M. A. Grandidier J'ai montré comment la langue malgache avait des rapports, non pas avec un seul, mais avec presque tous les idiomes Océaniens (2e Partie, Chap. II).

6° Il y aura toujours contre la théorie des apports successifs, venant à des époques bien différentes, ce fait de l'unité de la langue, car même en faisant venir ces apports d'un même centre, il faut encore supposer que, à des siècles de distance, le développement des mœurs et de la langue a été identique et parallèle. C'est en fin de compte toujours la même difficulté: expliquer comment un nouveau peuplement, d'où qu'il soit venu, n'ait jamais apporté du nouveau, ici ou là, du moins, dans l'idiome de nos indigènes.

C. Le mystère Hova-Ambaniandro.

M. Grandidier commence par distinguer très justement chez nos Ambaniandro les nobles ou Andriana des simples Hova ou hommes libres. Cette distinction ignorée, semble-t-il, de certains auteurs, s'impose cependant à quiconque est tant soit peu au courant, de la situation des castes Imériennes. Mais il faut avouer que si l'on s'accorde pour distinguer Andriana et Hova, on est beaucoup moins d'accord sur les caractéristiques de chacune des deux catégories.

Pour M. Grandidier, l'Andriana est le type Malais par excellence, celui que l'on serait tenté de confondre avec le Japonais. Voici d'ailleurs les caractéristiques qu'il en donne:

«Tête petite plutôt allongée, figure plate ovale, traits réguliers, front haut (sondaina) arcades sourcilières débordant le front, yeux bruns de grandeur moyenne, en amande, bridés, quelquefois un peu plus écartés que chez nous, nez droit, court, ferme, cartilagineux, jamais charnu, peu épaté, oreilles petites, pommettes saillantes, bouche grande, lèvres minces, l'inférieure avançant légèrement, les dents belles, celles d'en haut tendant à dépasser, en avant, les inférieures, le menton étroit, pointu, parfois proéminent, les cheveux droits et longs, fins et luisants, assez souples, quelquefois légèrement bouclés ou frisés, la barbe peu fournie assez souple, le corps peu poilu . . .»

Et M. Grandidier conclut:

«La physionomie des Andriana, leur stature, les proportions de leur corps, leur chevelure lisse et leur système pileux peu abondant, la forme de leur crâne ne laissent aucun doute à cet égard, il est à peu près impossible de distinguer un Andriana de l'Imerina, de sang pur d'un Malais de l'Insulinde.»

«De par leur type les Andriana sont des Malais.» Il n'y a aucun doute, les Andriana ou nobles de l'Imerina qui constituent l'aristocratie de la province centrale de Madagascar, à laquelle ils ont fourni ses souverains depuis le XVIIe siècle, et qui ont peu à peu soumis à leur autorité presque toute l'île, appartiennent à la race malaise pure.»

Ce que M. De Quatrefages enregistre aussi sous cette forme:

«La famille occidentale du rameau malayou est facile à circonscrire. En réalité elle se compose des seuls Hovas qui arrivés à Madagascar y ont conservé une pureté relative et que M. Grandidier rapproche des Madourais. Mais un élément de la même race ou d'une race très voisine se mêle dans toute l'île à l'élément papoua prédominant. Notre éminent voyageur pense que ce mélange a eu lieu avant l'arrivée à Madagascar des immigrants venus des archipels asiatiques, et tout concourt pour faire regarder cette opinion comme fondée.»

La dernière phrase se rapporte à ce que nous avons vu un peu plus haut, mais la première oublie de nous préciser s'il s'agit ici des Hova en général ou simplement des Andriana. Pour M. Grandidier il n'est question que des Andriana, car voici maintenant son opinion sur les Hova (hommes libres):

«Les Hova sont les descendants des chefs des Vazimba qui au temps de l'expulsion de la peuplade Vazimba restèrent en Imerina.»

Les Andriana sont donc des Malais envahisseurs.

Les Hova sont les fils des chefs des envahis. Voilà toute la thèse. Nous avons vu cette thèse s'appuyer d'abord sur l'étude du type andriana, l'argumentation se développe ensuite surtout en s'étayant de documents historiques.

Argumentation.

1° Les immigrants de race jaune ont abordé dans l'Est. Les courants et les vents de l'Océan Indien les y portaient naturellement.

2° Le climat insalubre de la côte et la rivalité des Arabes déjà installés les obligèrent à monter sur les plateaux.

3° Cette immigration serait du XVIe siècle. Les Andriana s'accordent à dire qu'ils sont venus après les Silamo et les Karany. L'arbre généalogique des rois nous permet de remonter effectivement au XVIe siècle. On constate qu'à cette époque on a affaire à des rois Vazimba.

4° Dès l'entrée des chefs jaunes, on constate de suite un grand changement dans l'organisation sociale du pays, changement qui nous fait remonter encore à la même époque.

5° Avec quoi s'accordent des traditions ou des histoires particulières, des textes et des documents. Diogo de Couto dans son Histoire de l'Asie Portugaise parle de Javanais naufragés (1557—1559).

6° Ces immigrants jaunes sont commencé par s'allier aux femmes Vazimba mais ont pris soin, à partir de leur troisième roi, de ne se marier qu'entre eux.

7° Les habitants du pays obéissaient encore dans les premiers temps à leurs anciens chefs appelés: H o v a, et c'est de ce nom conservé à leur descendance que viendrait le nom actuel de la caste, composée en somme des descendants de ces anciens chefs Vazimba.

Observations.

Elles porteront sur le double point de l'étude des types et des déductions tirées des documents.

1° Les types. Ma première et grosse objection est celle qui ressort de

l'étude que j'ai faite, au chapitre Quatrième de la Première Partie, sur les types Andriana et Hova. Comme je l'ai dit, j'ai rencontré, m'a-t-il semblé, un type bien autrement malais chez une foule d'ambaniandro ordinaires que chez les nobles Andriana. Tout semble indiquer chez les Hova un type plus pur. J'ai signalé certain marché d'Arivonimamo dans l'Ouest où ce type apparaissait infiniment moins mélangé qu'à Tananarive et je ne pense pas que je me sois trouvé alors au milieu d'une foule Andriana. Que de fois, par contre, j'ai noté dans les grandes familles ces indices de métissage africain dont j'ai parlé!

2° D'ailleurs ce que M. GRANDIDIER dit des Hova me semble bien difficile à accepter. Les Hova fils de chefs Vazimba! Mais alors qu'est devenu le menu peuple qui dépendait de ces chefs? Je croirais volontiers que notre illustre érudit a été préoccupé outre mesure de l'explication à donner du mot Hova appliqué à toute la tribu. Nous avons vu qu'il ne faut pas toujours trop s'arrêter à ces questions d'étymologie qui ont quelque chose de déroutant à cause des fantaisies de nos Malgaches. Peut-être n'y a-t-il là qu'un titre honorifique que se sont donnés nos Iméririens conscients de leur supériorité.

3° Difficulté d'admettre qu'un groupe aussi restreint de Javanais, surtout si on les réduit à quelques naufragés, où les femmes devaient être en petit nombre (y en avait-il même sur ces navires échoués?) ait pu donner naissance, en si peu de temps, à une tribu aussi abondante et aussi franchement distincte que l'est la tribu ambaniandro.

Or un demi-siècle après la date supposée pour l'arrivée de nos Javanais, en 1613, le P. LUIZ MARIANO nous parle du Royaume Hova et M. GRANDIDIER lui-même note à ce propos qu'il ne peut être question du seul petit coin occupé alors par les Javanais.

«On ne peut admettre que les Malgaches de l'Ouest, dit-il, eussent dénommé Royaume des Hova les quelques lieues carrées que possédaient, lors de la venue de P. LUIZ MARIANO, les Malais arrivés seulement depuis une cinquantaine d'années. Les quelques naturels semblables à des mulâtres clairs, avec des cheveux lisses que LUIZ MARIANO a vus étaient des métis malais amenés par les Hova Vazimba.»

Je me permettrai de trouver l'explication un peu compliquée. Si la thèse générale de M. GRANDIDIER sur les tribus malgaches me paraît solidement établie, la partie qui concerne nos ambaniandro, soit andriana, soit hova, me semble beaucoup moins ferme. C'est, il est vrai, la partie difficile entre toutes et je n'espère pas moi-même en résoudre toutes les énigmes.

4° Des faits particuliers de naufrages, certainement authentiques, on peut donner d'autres commentaires. Il me semble bien délicat de leur attribuer une portée aussi considérable qu'une création ou une transformation de races ou de pays, alors que, en maints endroits de Madagascar, des descentes fréquentes d'étrangers, descentes autrement importantes, n'ont pu modifier le caractère fondamental, le type et la langue de tribus de la côte.

5° J'ajouterai: Comment nos Javanais, si on les suppose en nombre assez considérable, ont-ils pu traverser des régions déjà habitées, (comme le Betsiléo) sans y laisser des traces de leur passage? Le Manuscrit J. RABEMANANA essaie bien d'identifier les Hova-ambaniandro, qu'il fait venir lui aussi du sud-est, avec certains Andrantsay. Mais tous les arguments

qu'il donne tendent plutôt à établir qu'il s'agit des Français dont parle FLACOURT et qui sont montés dans le nord en expédition.

6° Le même FLACOURT, voyageant dans l'Est et fouillant le Sud comme il savait fouiller, n'entend même pas parler des Hova à tel point que lui, si bien renseigné sur tant de choses, les englobe dans les Vohitsanombe sans les distinguer des Betsiléo. Et cela alors que, en 1613, le P. LUIZ MARIANO donne sur les habitants du centre les détails que nous avons vus, et que en 1642 PYRARD DE LAVAL voit sur la côte Ouest des indigènes qui ont quelque chose des Chinois.

N'y a-t-il pas quelque contradiction à ce que l'on ignore les Hova, dans les contrées qu'ils viennent de traverser et à ce qu'on les connaisse mieux là où ils ne sont amenés que par accident?

7° Je termine par un texte curieux: Manuscrit de J. LASALLE 1797. «Les Owa, dit-il, sont les seuls des Malgaches qui aient la couleur blafarde. Le peuple a les cheveux plats.» Ce dernier trait méritait d'être noté entre tous.

Thèse de M. DANDOUAU.

Au chap. VIII de sa Géographie de Madagascar (1922) M. DANDOUAU adopte en somme la théorie de M. A. GRANDIDIER.

«Les habitants de Madagascar, dit-il (p. 82 et suivantes) proviennent d'un mélange de races très diverses. Faute de monuments, de documents écrits ou de traditions précises, il est impossible d'en indiquer l'origine d'une façon irréfutable.»

«Toutefois il paraît de plus en plus vraisemblable, qu'à une époque très reculée l'île fut peuplée par des gens d'origine Indonésienne occidentale, dont la venue de l'Est fut favorisée par les vents ou les courants équatoriaux.»

«Avant leur arrivée, y avait-il à Madagascar une population autochtone? Rien ne nous permet de l'affirmer, car on ne trouve ni dans la langue, ni dans les mœurs aucun vestige de son existence..»

«Les choses se présentent donc, comme si Madagascar avait été peuplé de nègres venus de l'Extrême-Orient et ayant conservé leur langue et leurs coutumes...»

Suit la liste des éléments qui ont concouru à former la population et que nous avons donnée dans la Première partie.

M. DANDOUAU continue:

«Un autre élément très important, non par le nombre, mais par le rôle qu'il a joué s'ajoute à tous ceux-là.»

«Des Javanais ou Malais venus fortuitement sur la côte Est, vers le milieu du XIVe siècle, y séjournèrent jusqu'au commencement du XVIe, puis ils pénétrèrent dans l'intérieur probablement par la vallée du Mangoro et s'intallèrent en Imerina. Là ils dominèrent les autochtones ou Vazimba, s'allièrent avec eux et supplantèrent leurs chefs. Ils sont la souche des Andriana et des Hova actuels.»

Un peu plus loin (p. 98) l'auteur reprend:

«Le pays fut d'abord peuplé par des Vazimba d'origine sans doute Indonésienne à qui l'on doit la langue et le majeure partie des coutumes. A la fin du XVe siècle des immigrants malais ou javanais firent naufrage sur la côte Est. Ne s'entendant pas avec les chefs arabes du pays qui les molestèrent, ils se dirigèrent vers l'Ouest, remontèrent probablement la vallée du Mangoro et pénétrant dans les hauts plateaux, ils se fixèrent dans la région d'Alasora. Ils s'y marièrent avec des femmes du pays. Mais en raison de leur petit nombre ils durent adopter la langue et les coutumes du

pays. Plus intelligents et plus civilisés ils asservirent les Vazimba et les persécutèrent durement. Ceux-ci s'enfuirent en grand nombre dans l'Ouest, dans la région du lac Itasy et au-delà. Quelques-uns revinrent plus tard en Imerina d'autres continuèrent leur route vers l'Ouest et le Nord-Ouest et se fondirent peu à peu avec le reste de la population dont ils ne différaient guère.»

«Les descendants des chefs malais et des filles des chefs Vazimba formèrent la caste Andriana ou noble. Les descendants des Vazimba et des simples immigrants formèrent la caste des Hova ou hommes libres. Quant à la masse Vazimba qui resta dans l'Imerina ou qui y revint, elle est répartie entre la classe des Mainty et celle des Andevo ou esclaves.»

Observations.

Dans un ouvrage de vulgarisation M. DANDOUAU ne pouvait donner toutes ses sources. Il semble qu'il ait utilisé dans cet exposé que je viens de reproduire, d'abord ses propres recherches déjà avancées sur les tribus, et qui doivent être l'objet d'un prochain ouvrage, mais aussi les travaux de ses devanciers. Je n'aurai donc aucune difficulté à admettre certaines parties de sa thèse puisque dès 1918, je me les était faites miennes, de mon côté.

Ainsi:

1° la distinction importante à admettre entre l'arrivée sur la côte Est et la montée sur les plateaux.

2° Les alliances des chefs malais avec les familles Vazimba, donnant naissance aux Andriana.

3° l'émigration Vazimba dans l'Ouest.

Mais il m'est plus difficile d'accepter:

1° la fixation d'ailleurs incertaine, au XVe au XVIe ou au XVIIe siècle de la migration Javanaise,

2° le recours à une immigration venue des lointains pays de l'Indonésie pour expliquer le premier peuplement de l'île.

D'ailleurs l'exposé, tout en parlant de Vazimba, laisse trop dans l'ombre les périodes très anciennes qu'il s'agit pourtant d'expliquer.

Chap. V: La nouvelle Thèse de M. BAUDIN.

Exposé d'après le procès-verbal de la séance de l'Académie Malgache du 24 janvier 1918.

M. BAUDIN pose en principe que l'île possède une base de population autochtone, contrairement à certains auteurs qui admettent que toutes les races qui peuplent actuellement Madagascar sont venues par immigration. Il fonde son opinion sur la prédominance d'un certain type qui serait reconnaissable dans toutes les tribus de l'île, sur l'unité de langue, de coiffure, de costume, de mœurs etc. Les variantes que l'on peut relever d'une localité à une autre, sont en somme peu importantes.

A ce fonds de population malgache sont venus se mêler les apports de trois immigrations: 1° Les Silams d'origine arabe, 2° Les Makoas d'origine africaine, 3° enfin les Hova (ambaniandro).

M. BAUDIN s'attache spécialement au problème Hova. Il proteste d'abord contre l'abus que l'on fait de l'appellation «Hova». Beaucoup, en effet, donnent

indifféremment le nom de Hova à tous les indigènes qui habitent l'Imerina, ce qui n'est pas sans avoir dans la pratique administrative de graves inconvénients.

Les Hova ont d'ailleurs aidé eux-mêmes à cette confusion, en adoptant la langue, le costume et les mœurs des races malgaches qu'ils ont vaincues. Ils avaient un intérêt évident à passer aux yeux des Européens pour les indigènes du pays, au même titre que les races autochtones.

Quelques auteurs font remonter l'arrivée des Hova à une époque très reculée. M. Baudin la place entre 1500 et 1520 sous le règne de la reine Rafohy. Il se base pour cela sur ce fait que les Vazimba les premiers occupants de l'Imerina. ne connaissaient pas le fer, et, par suite, étaient incapables de tailler des pirogues et, cependant l'histoire dit que les reines Rafohy et Rangita ont été inhumées dans des pirogues. Ce seraient des Hova qui auraient construit ces embarcations.

Mais d'où venaient ces Hova? Et pourquoi sont-ils venus à Madagascar et justement dans le centre de l'île? Eux-mêmes ne peuvent ou ne veulent pas nous le dire.

Force est donc d'avoir recours aut hypothèses. Celle admise jusqu'ici, presque officiellement est, il faut bien l'avouer, peu satisfaisante, puisqu'elle admet que les Hova seraient venus amenés dans de simples pirogues, par hasard, par les courants marins qui traversent l'Océan Indien. Une heureuse traversée dans ces conditions paraît bien peu probable, et ceux qui ont émis pareille hypothèse ne se résoudraient peut-être pas à la vérifier. L'invraisemblance paraîtra encore plus grande, si l'on songe qu'étant donné le nombre actuel des Hova, ils devaient être déjà nombreux à leur arrivée dans l'île; et si l'on considère que la conservation de la pureté du type suppose nécessairement qu'ils avaient amené des femmes.

M. Baudin propose une autre hypothèse. Il signale (fait vérifiable) qu'il y aurait eu, au nord-ouest de Sainte Luce, une riche mine d'or qui aurait été connue et exploitée dès le XVIe siècle par les Portugais. Or quelques années après le début de l'exploitation, des Européens auraient été assassinés par les indigènes auprès d'une caisse d'or sur la plage de Ste Luce.

M. Baudin tiré d'importantes déductions de ce fait.

Remarquant tout d'abord, que les Portugais étaient maîtres de Sumatra à cette époque et qu'ils y exploitaient l'or, il suppose que ces navigateurs ont dû importer de Sumatra la main-d'œuvre nécessaire pour l'exploitation de la mine de Ste Luce.

Cette hypothèse permet de résoudre deux difficultés: 1° le nombre relativement grand des premiers Hova, 2° la présence de femmes parmi ces immigrants, le rôle des femmes étant important dans le travail de l'or à la batée.

Pourquoi les Hova ont-ils quitté la région de Ste Luce? Est-ce à la suite d'abandon par leurs employeurs, ou est-ce par crainte de représailles à la suite de quelque méfait? M. Baudin, se fondant sur l'assassinat d'Européens auprés d'une caisse d'or, penche pour cette seconde hypothèse, d'autant plus que le roi

de Portugal envoya des matériaux d'Europe pour construire une forteresse à Ste Luce.

La préoccupation de M. Baudin, on le sent, a été de trouver des explications à certains faits déroutants et presque contradictoires de l'histoire des Hova ambaniandro:

Comment se fait-il qu'une peuplade supérieure sous tant de rapports se soit installée sur les hauts plateaux plus froids, moins fertiles, et moins favorables à son développement, semble-t-il, que les rivages de l'Océan?

Comment expliquer chez cette peuplade l'absence de traditions sur le moment le plus important de son histoire: celui de son arrivée?

«Aucun historien,» dit M. Baudin, dans son manuscrit (p. 30) «n'a pensé à l'anomalie flagrante qui réside dans ce fait que les Hova aient pu nous transmettre des faits de gens vivant deux cents avant leur arrivée, tandis qu'ils ne peuvent nous préciser ni ce qu'ils faisaient, ni d'où ils venaient la veille de leur arrivée.»

Les Hova n'auraient-ils pas quelque chose de vilain à nous cacher? Ils se sont enfoncés dans l'intérieur de l'île à la suite d'un crime.

On a dans ces derniers mots l'idée-mère de la thèse de M. Baudin.

Observations.

M. Baudin, dans une lettre qu'il m'adressait le 25 août 1918, en réponse aux théories que j'avais émises sur les Origines Malgaches à la séance de l'Académie Malgache du 25 avril, insistait sur deux points: à savoir que la supposition d'un crime, caché par les Hova, n'était pas absolument l'idée-mère de sa propre thèse et que la navigation de flottilles venant à Madagascar de contrées extrêmement lointaines était chose invraisemblable. Je ne vois pas que je puisse lui refuser satisfaction sur ces deux points: Pour le second, je suis de son avis, du moins si l'on considère ces navigations comme principe exclusif du peuplement de Madagascar; le premier point ne touche pas à l'essentiel de la question.

Mais voici quelques difficultés à propos de ses explications:

1° Que sont donc ces autochtones dont M. Baudin nous parle et qui ne seraient venus de nulle part? C'est là le problème des Origines Malgaches entendu dans un sens complet, où il ne s'agit pas seulement des Ambaniandro mais aussi des autres tribus.

2° Toute l'argumentation donnée plus haut contre une immigration trop réduite et trop récente de quelques Javanais, garde ici toute sa valeur.

M. Baudin dans sa lettre, insiste sur la possibilité, en partant d'une première migration de travailleurs assez nombreux accompagnés de femmes, d'avoir en trois siècles une population nombreuse comme l'est celle de nos Ambaniandro actuels. Il cite des chiffres de familles rapidement accrues.

«Un vieux centenaire d'Isotry, dit-il, mort dernièrement, né deux ans avant la mort d'Andrianampoinimerina, réunissant devant moi ses enfants, petits-enfants, gendres et belles-filles, en comptait 154. Dans la branche de Ramba, sœur de Rainilaiarivony, on comptait il y a deux ans 84 femmes. De plus les Hova étaient polygames.»

Il me faut m'arrêter un instant encore sur cet argument de la multiplication de la race Hova. L'arrivée récente supposerait, comme je l'ai

dit, une fécondité extraordinaire. M. BAUDIN et forcément tous les tenants de l'immigration récente n'y voient rien de tellement anormal. M. BAUDIN cite des exemples de prolification merveilleuse. Mais on ne peut juger d'un ensemble par des cas particuliers et justement exceptionnels. Si l'on cite certaines familles c'est qu'elles tranchent sur toutes les autres. La fécondité que l'on suppose chez les Hova égalerait celle des Canadiens français reconnue comme extraordinaire.

Mais il y a un autre point à discuter, celui du métissage. Qu'on veuille bien le remarquer, un métissage, si actif qu'il soit, peut agir dans les deux sens, en faveur de l'une ou de l'autre race. Le métissage Javanais aurait été singulièrement privilégié qui aurait conservé, au milieu de races si différentes, un type aussi nettement distinct que l'est le type ambaniandro, et il faut bien convenir que les autres métissages de l'île: arabe sémite ou européen ont été jusqu'ici moins heureux. Les Antaimoro avec leur ascendance arabe ne se distinguent guère des autres tribus.

D'ailleurs M. BAUDIN en convient lui-même puisqu'il en donne des exemples: le métissage peut être progressif ou régressif. Une femme malgache peut avoir d'un Européen deux enfants dont l'un sera presque complètement blanc et l'autre franchement noir. J'ai vu personnellement le cas.

3° Nous trouvons la liste détaillée des voyages Portugais dans les commencements du XVIe siècle. Or on ne nous parle nullement de transports en masse d'ouvriers pour mines d'or, ce que n'auraient pas manqué de relever les chroniqueurs, vu l'importance du fait.

4° On nous parle bien d'un massacre. Il se trouve raconté dans MARIANO et dans FLACOURT. Mais leurs récits nous présentent le fait sous tout un autre jour.

5° On peut aussi se demander pourquoi nos Javanais auraient risqué si gros jeu pour une caisse d'or, ayant la mine à leur portée, ayant à craindre les représailles des Portugais, et se condamnant par le fait même à une expatriation sans remède dans un pays absolument inconnu pour eux.

6° S'étonner du silence des traditions Hova sur l'arrivée des Hova au XVIe siècle, c'est supposer cette arrivée à cette époque, et c'est ce qui est justement en question.

7° M. BAUDIN semble laisser de côté les arguments philologiques qui ont pourtant leur valeur.

Dans la critique qu'il fit de la thèse nouvelle de M. BAUDIN (séance du 28 février) M. MONDAIN déclare qu'il ne juge pas les longues navigations en question impossibles. Les Javanais étaient en relations avec Madagascar aux XVe et XVIe siècles. On trouve même des traces de ces relations dans les documents chinois très anciens (IIe ou IIIe siècles de notre ère). M. GAUTIER, nous le verrons, établit abondamment la réalité et la multiplicité de ces relations.

En somme l'hypothèse de l'importation par les Portugais d'ouvriers, n'a rien d'impossible, et il ne sera pas inutile de poursuivre les recherches déjà commencées sur les relations de Java et de Madagascar, mais, l'hypothèse

particulière de M. Baudin même admise, je ne crois pas qu'elle donne une explication adéquate de la présence des Hova sur les plateaux et de l'importance de la tribu telle qu'elle se présente à nous actuellement.

Chap. VI: Thèse de M. G. Ferrand. Thèse surtout Philologique.

La dernière grande thèse qu'il me reste à examiner ici est celle de M. G. Ferrand qui, dans ses ouvrages. «L'Origine africaine des Malgaches, les Voyages des Javanais à Madagascar, Essai de phonétique comparée du malais et des dialectes malgaches, l'Empire Sumatranais de Crivijaya», tout en traitant les questions ethnologiques, s'est surtout appuyé sur des travaux documentaires et linguistiques et est arrivé à des conclusions très intéressantes.

Résumé de la thèse.

Les Migrations à Madagascar comprennent:

1° Une période pré-Bantoue à type inconnu.

2° Une période Bantoue d'avant notre ère. Elle était composée de Nigritiens, lesquels étaient des négrilles en totalité ou en partie.

3° Une période indonésienne, prémérina, préhova. Entre le IIe et le IVe siècle arrive une importante immigration d'Indonésiens hindouisés, venant de Sumatra, qui s'imposent aux nigritiens.

4° Une migration d'Arabes. Du VIIe au IXe se fait une islamisation des Malgaches.

5° Seconde immigration de Sumatranais vers le Xe siècle. Ramini son chef a pour fils Rahadzi qui devient la souche des Zafi-Ramini, tandis que Rakuba le cadet monte à l'intérieur, épouse une femme Vazimba et donne naissance aux Hova.

6° Une migration persane.

7° Une migration arabe des Zafi-Kasimambo.

Arguments.

1° Ces nombreux vestiges de langage africain que nous avons notés précédemment. Toutes ces études de mots ou de noms que j'ai déjà signalées auxquelles s'est livré si patiemment M. G. Ferrand, et que nous avons vu aussi confirmées sur certains points par M. Birkeli à l'occasion du type et de la langue Vazimba.

2° Pour la partie indonésienne et les suivantes toute une série de travaux et de recherches dans tout ce que peut nous fournir la documentation indienne, Javanaise, arabe ou chinoise, etc.

Citons quelques textes plus importants de M. G. Ferrand sur la question:

1° Du livre intitulé: Les Javanais à Madagascar: «Il est certain que ceux-ci (les Javanais) ont autrefois navigué jusqu'au Cap de Bonne Espérance et qu'ils ont été en relations avec l'île de Saint Laurent (Madagascar) où se trouvent de nombreux indigènes basanés et javanisés qu'ils disent descendre d'eux (Javanais).»

2° Vers 1560 rencontre de Javanais signalée par M. GRANDIDIER. (Voir l'exposé de sa thèse.)

3° Rapport du P. NACQUART, 5 février 1550: «Il y a deux sortes d'habitants (à Madagascar), les uns noirs à cheveux frisés, ceux-ci sont originaires du pays; les autres blancs à cheveux longs, ceux-là sont venus du côté de la Perse, il y a 500 ans.»

4° Texte du P. LUIZ MARIANO, cité au commencement de cette 4e Partie.

5° Textes de FLACOURT sur l'arrivée de Blancs depuis 500 ans, sur les Ramini, sur Rahadzdi et sur Rakouba, sur Andriandrakuva la princesse qui part en Imerina avec 15 calebasses d'eau et qui y rencontra les Vazimba.

6° Textes d'EDRISI sur les Zendjs d'Afrique visités par les étrangers. Conclusions de M. G. FERRAND:

«Vers la fin du XVIe siècle les Javanais affirmaient que leurs ancêtres avaient été en relations avec l'Est de Madagascar. Un prince indonésien Ramini (Raminia) régnait à Mangalore ou Mangatsini, que le P. MARIANO situe à Malacca. Il avait deux fils dont on sait l'histoire. COUTO et MARIANO donnent leurs informations comme certaines: Meka n'est pas la Mecque...»

Des relations maritimes existaient au Xe siècle entre l'Indonésie et l'Afrique orientale; elles n'étaient pas certainement à leurs débuts, car on trouve des esclaves Zendjs à Java au commencement du VIIIe siècle.

«D'autre part, d'après COUTO les Javanais ont trouvé à Madagascar de nombreux indigènes basanés d'origine Javanaise. Ces Indonésiens anciennement immigrés à Madagascar étaient déjà hindouisés, ainsi qu'en témoignent les mots sanscrits relevés dans tous les dialectes malgaches sans exception aucune. Leur venue dans la Grande-île ne peut donc être que postérieure au début de notre ère. Madagascar était alors habité par des Nigritiens Bantous avec lesquels se sont mêlés les Indonésiens immigrés. Les métis de ces unions adoptèrent la langue indonésienne des nouveau-venus. Ce sont eux que les Javanais, dont parle COUTO, qualifièrent d'indigènes basanés.»

«Il faut donc mettre assez loin la première arrivée des Indonésiens à Madagascar, entre les IIe et IVe siècles de notre ère. Cette migration s'est étendue à l'île entière; elle a modifié le type somatique, culturel et linguistique des nigritiens bantous qui l'occupaient. Une des migrations indonésiennes a donné naissance, d'une part aux Zafind' Raminia et autres tribus apparentées de la côte orientale, d'autre part aux familles nobles et royales de l'Imerina. Ceux-là ont pour ancêtres Raminia ou Rahadzi, le fils aîné de Ramini Raminia, ceux-ci le fils cadet Rakuba dont le nom est devenu l'éponyme des Hova.»

«La linguistique comparée ne peut nous être ici d'aucun secours. Depuis le Xe siècle les langues de Madagascar et de l'Indonésie ont évolué, et on les distingue nettement l'une de l'autre. Mais vers le Xe siècle les différences entre les langues d'un même groupe devaient être peu appréciables. On comprend très bien que les marins Javanais ou Sumatranais aient pu comprendre les Malgaches et être compris des descendants d'Indonésiens occidentaux immigrés 4 ou 5 siècles auparavant.»

Dans son dernier ouvrage sur l'Empire Sumatranais. M. G. FERRAND résume et précise ses recherches en ces termes (p. 150):

«En utilisant les renseignements fournis pas EDRISI, IBN SA'ID, DIOGO DE COUTO, le Père LUIZ MARIANO, MANUEL FREIRE DE ANDRABE le Père NACQUART, FLACOURT et les témoignages linguistiques que fournissent les dialectes malgaches anciens et modernes ... je suis arrivé à la conclusion que Madagascar a été colonisé vers le début de notre ère par des Indonésiens occidentaux hindouisés. J'ai depuis 1919, repris l'étude de l'inscription en vieux malais de Kota-Kapur, dans l'île de Banka. Les

affinités remarquables de ce texte avec le malgache ancien et moderne à l'exclusion de toute autre langue du domaine, tant au point de vue de la phonétique que de la morphologie et de la syntaxe, permettent de préciser davantage. A Indonésiens occidentaux hindouisés on peut substituer maintenant: Sumatranais Hindouisés.»

«La date de cette migration par la voie de mer est naturellement approximative; mais la migration d'Est en Ouest ne peut se situer dans le temps qu'à une très haute époque, et il est, en somme, de peu d'importance qu'il faille un jour la faire descendre d'un siècle ou deux. Nous en connaissons les points de départ et les points d'arrivée et c'est un résultat appréciable en pareille matière. Les Indonésiens occidentaux, qui ont colonisé Madagascar alors peuplé de nègres parlant une langue bantoue, ont imposé aux anciens habitants de la grande île africaine leur langue, mœurs, coutumes, religion, et profondément modifié le type somatique. Le fait est incontestable, car nous en avons des témoignages certains que l'anthropologie, l'ethnographie et la linguistique ont enregistrés.»

«Il restait à retrouver le pays d'origine des immigrants et c'est en Indonésie que devait s'effectuer l'enquête. La traversée de l'Océan Indien de bout à bout suppose chez les marins qui vont l'entreprendre, une connaissance parfaite de la mer, un matériel navigant perfectionné par rapport à l'armement rudimentaire à la pêche ou au canotage: en bref, l'existence de tout ce qu'exige la navigation hauturière. Une telle préparation ne peut se concevoir que chez un peuple de haute culture, identique, par exemple à ceux des marins d'Hiram, roi de Tyr qui se rendait à la mystérieuse Ophir pour le compte de Salomon. Je pense avoir montré dans mon mémoire sur le K'ouen-louen et les anciennes navigations interocéaniques dans les mers du sud, que les mers de Chine, du grand archipel d'Asie et l'Océan Indien, ont été parcourus aux environs de notre ère par des navires de pays différents et notamment de l'Insulinde Occidentale. Au fur et à mesure que progressent les études entreprises dans ce domaine de l'activité extrême-orientale des faits se précisent qui étaient ignorés ou restaient dans l'ombre. La révélation par les textes d'un puissant Empire Sumatranais au VIIe siècle nous est un précieux témoignage permettant de remonter dans le passé et de retrouver dans le glorieux crivijaya de Yi-tsing le descendance des lointains ancêtres qui colonisèrent Madagascar et l'Afrique orientale.»

Cette page donne bien à la fois l'idée du travail de recherches directes par les textes et par les langues auquel s'est livré M. G. Ferrand, et celle qui résume la thèse: sur un fond bantou il s'est superposé une couche Sumatranaise dont l'arrivée à Madagascar s'explique facilement par les navigations nombreuses des Sumatranais au temps de leur grande prospérité et se confirme par les similitudes frappantes, prouvées par les textes, de l'idiome Sumatranais avec la langue malgache.

Observations.

La thèse de M. G. Ferrand forme avec celles de M. Gautier et celle de M. Grandidier le faisceau des thèses fondamentales sur le peuplement de Madagascar. Je dois cependant constater qu'elle est des trois celle qui se rapproche le plus de celle que je vais bientôt développer pour mon compte.

Je suis de parfait accord avec M. G. Ferrand d'abord pour la double méthode de linguistique comparée et d'étude de Madagascar par le dehors, faisant converger sur la Grande-Ile, trop peuvre en souvenirs ou en documents, tout ce que l'on peut savoir sur elle par les peuples qui l'environnent.

Je crois comme M. G. Ferrand à la couche bantoue précédant la couche négroïde et malaise actuelle, en m'appuyant comme lui sur des arguments de langue, de mœurs, de traditions et de types.

Comme lui j'admets l'antiquité de cette dernière couche négroïde et malaise.

Mais je me permettrai d'énoncer déjà ici quelques difficultés:

1° Il me semble que dans l'explication sumatranaise il ne soit pas tenu assez compte de la distinction entre Hova-ambaniandro et les autres tribus d'aspect Océanien.

2° Est-il bien nécessaire de recourir à des régressions malaises ou Océaniennes vers Madagascar lorsque l'on peut supposer un peuplement beaucoup plus direct. Pourquoi aller chercher à l'Orient ce qui a pu venir tout simplement du Nord.

3° L'explication des Origines par concordances de noms (Ramini, Rakuba) est-elle indiscutable et ne peut-il y avoir là souvent qu'une similitude accidentelle? Je sais que M. G. Ferrand ne s'en contente pas et cherche à les appuyer d'autres données concordantes. Cependant dans les deux cas cités je ne puis ni avouer convaincu. Le terme Hova a une signification tellement précise qu'il ne me semble pas nécessaire d'en chercher l'étymologie dans quelque nom propre.

4° Enfin, je me sépare encore du savant auteur, par une conception générale du peuplement de la Grande-Ile que j'exposerai bientôt.

Comment, en effet, je conçois le peuplement de Madagascar; à quelles conclusions je suis arrivé par des recherches et des études qui datent de près de quinze ans, c'est ce qu'il me reste à dire dans la dernière partie de ce travail. Je le répète, je n'ai pas la naïveté de croire que j'apporte dans la discussion le dernier mot, mais j'espère que mes successeurs trouveront dans mes explications, peut-être, à glaner quelque chose.

CINQUIEME PARTIE.

Faits Acquis et Questions Douteuses.

De tout cet ensemble de documents recueillis, entassés jusqu'ici, il peut résulter une impression de confusion et d'incertitude. A côté de faits établis suffisamment que de contradictions encore, soit dans les données, soit dans les explications!

Je pense donc qu'il ne sera pas inutile, comme je l'ai fait pour chaque partie, de faire ici pour tout l'ensemble, une récapitulation rapide des points les plus importants, mettant en regard d'un côté ce qui paraît acquis, de l'autre ce qui attend encore une solution.

A. Sur les Races.

— 1° Fait acquis. L'existence actuelle de deux races distinctes, l'une à type «Malais» représenté par les ambaniandro, l'autre à type «Négroïde» représentée par l'ensemble des autres tribus.

Questions douteuses:

a) Où se trouvent exactement les deux types et en quoi consistent-ils? L'accord est loin d'être fait sur le type malais que les uns attribuent plus spécialement aux Andriana, tandis que d'autres le verraient plutôt chez les

simples Hova. Pour les autres tribus que d'hésitations encore! et combien de fois les observateurs sont-ils tentés de mettre «africain» là ou d'autres ne voudraient voir que «Océanien»!

b) Imprécision aussi souvent dans les termes, distinction insuffisante entre nègres et négroïdes, types purs et types mélangés, malaisiens, mélanésiens, polynésiens; emploi de noms qui peuvent prêter à confusion, car ils englobent des races bien différentes.

— 2° Fait acquis. Les ressemblances évidentes entre les races malgaches et les Océaniens.

Questions douteuses:

a) L'origine de ces ressemblances qui peuvent aussi bien provenir de fraternité que de filiation.

b) L'étendue de ces ressemblances, que certains retrouvent chez une foule de tribus océaniennes, alors que d'autres les restreignent à l'une ou l'autre de ces tribus.

c) Certains points de détail qui demanderaient à être plus précisés.

— 3° Fait acquis. L'existence de traditions qui nous parlent de peuplements divers qui se sont succédé à Madagascar.

Questions douteuses:

a) L'ordre de leur succession. Africains, Océaniens, Malais, Arabes, on ne s'entend pas encore sur l'ancienneté absolue ou relative de leurs arrivées.

b) Les caractéristiques de chaque couche ethnique.

c) Y a-t-il eu des Africains? Ne peut-on se contenter de migrations océaniennes successives?

d) Incertitude et dates différentes, au sujet des Arabes eux-mêmes, pourtant plus historiques.

— 4° Fait acquis. Le peuplement de Madagascar par le Nord et surtout par l'Est.

Question douteuse:

La route suivie par les migrations et le mode de déplacement. Glissement par les côtes africaines ou voyages par mer, en utilisant les îles comme relais, en s'abandonnant aux courants et aux vents, ou même, à des époques préhistoriques, simple descente sur ce continent qui unissait jadis Madagascar aux Indes?

— 5° Fait acquis. La multiplicité des apports partiels qui n'ont cessé, depuis des époques très lointaines, d'aboutir à Madagascar. Navigations volontaires, ou naufrages malheureux, ou déviations non prévues, ont apporté dans la Grande-Ile des éléments de toute provenance: sémites, arabes, indiens, Javanais, européens.

Questions douteuses:

a) Quelle a été la valeur de ces migrations accidentelles ou partielles pour la formation des types malgaches?

b) Quelle est, en particulier, la part qui leur revient dans la formation du type ambaniandro sur les plateaux?

— 6° Fait acquis. Les migrations dites Migrations arabes sur la côte Est.

Questions douteuses:

a) Le point de départ exact de ces Arabes, que les uns font venir directement de la Mecque, et que les autres font passer par Malacca.

b) Le rôle de ces migrations par rapport au royaume Hova.

B. Sur la Langue.

— 7° Fait acquis. L'unité fondamentale de la langue malgache.

Questions douteuses:

a) La part exacte que l'on doit y faire aux éléments étrangers.

b) A-t-on assez fouillé les dialectes? Les a-t-on assez comparés pour en dégager leurs spécialités? Ce n'est que dernièrement que l'on a été en état d'en préciser les éléments africains et sanscrits. Un travail de philologie comparée, complet, détaillé, analytique, embrassant tout le vocabulaire des dialectes, disséquant les particularités de chacun, n'a pas encore été fait. Ce travail de linguistique pourrait nous ménager des surprises et des découvertes extrêmement intéressantes. J'en ai commencé quelque chose, je compte poursuivre, mais ce ne serait pas de trop de plusieurs, pour mener à bien ce travail qui pourrait nous en dire long sur le passé de Madagascar.

— 8° Fait acquis. Cette langue unique est apparentée aux langues Océaniennes.

Questions douteuses:

Les mêmes que pour la parenté de races. Surtout, y a-t-il filiation ou fraternité?

— 9° Fait acquis. La présence d'éléments sanscrits dans le malgache.

Questions douteuses:

Leur étendue et leur ancienneté. Cette question du sanscrit est encore à l'étude actuellement. Elle a une grande portée dans cette question des origines malgaches.

— 10° Fait acquis. La présence d'éléments africains dans le malgache; dans la langue, dans certains noms en particulier.

Questions douteuses:

Les mêmes que pour le sanscrit. Là encore l'étude est à compléter.

— 11° Fait acquis. La transformation rapide qu'a subie déjà et que subit de plus en plus le dialecte Hova sous l'action des influences étrangères. Comparer le Hova d'aujourd'hui et celui d'il y a cinquante ans. (Dictionnaires de maintenant, et dictionnaires du milieu du siècle dernier.)

Questions douteuses:

a) Faut-il voir là l'explication des différences qui existent entre le malgache des Hova et celui des autres tribus?

b) Le Hova n'est-il pas par rapport aux autres dialectes un idiome appauvri?

— 12° Fait acquis. Les influences arabes sur le vocabulaire spécial du culte et des superstitions.

Questions douteuses:

Les inégalités curieuses de ces influences: le calendrier ambaniandro arabe pour les noms de mois, alors qu'il est resté sanscrit chez les autres tribus.

Ces douze faits résument, avec les questions qui s'y rattachent, le problème des Origines malgaches et les développements que nous lui avons donnés dans ce travail, d'après les documents, les traditions et les recherches de nos devanciers. L'on a ainsi, aussi présents que possible tous les éléments connus et inconnus du problème. J'aborde la dernière et sixième partie où je vais essayer à mon tour de le raisonner et de le résoudre.

SIXIEME PARTIE.

Essai de Thèse Personnelle sur le Peuplement de Madagascar.

Cette dernière partie est, comme je l'ai promis en commençant, un essai de thèse personnelle, et en même temps un essai de conciliation des différentes thèses déjà proposées. Double travail assez compliqué où s'enchevêtrent (on s'en doute après tout ce qui précède) les questions générales et particulières, la documentation de détail et les théories d'ensemble, les couches ethniques successives ou simultanées, les caractéristiques similaires ou opposées des types et des tribus, les argumentations de linguistique et d'ethnologie comparées, les étymologies particulières de noms ou de mots, l'analyse et la synthèse, l'hypothèse et la certitude, le raisonnement ou la simple constatation. Je serai aussi bref et aussi précis que possible, mais il faudra bien me pardonner quelques répétitions; je serai aussi prudent qu'il convient dans mes conclusions; je ne les présenterai pas comme articles de foi, mais on ne m'en voudra pas de donner toute ma pensée.

Pour mettre plus d'ordre et de clarté, je diviserai cette partie en quatre Chapitres:

Chap. I: Les Principes directeurs de ma thèse.
» II: Un rappel rapide des Grandes Migrations dans le monde spécialement dans l'Hémisphère austral et leur application à Madagascar.
» III: Les Propositions qui résument ma pensée sur le Peuplement de la Grande-Ile.
» IV: Dernières Conclusions.

Chap. I: Les Principes Directeurs de ma Thèse.

Je les ramènerai à cinq: 1° Un principe d'enveloppement, 2° un principe de dégagement, 3° un principe de rapprochement, 4° un principe de redressement, 5° un principe d'élargissement.

1° Principe d'enveloppement. J'y ai déjà fait plusieurs fois allusion, et n'est-ce pas d'ailleurs le procédé employé par nos savants? Pour Madagascar, il faut manœuvrer comme avec certains terrains inabordables dont on a à mesurer la surface. On les enferme dans un tracé extérieur qui permet ensuite de les évaluer par comparaison et par soustraction. Ainsi pour suppléer à ce que Madagascar ne dit pas de lui-même, cherchons ce que, tout autour, on peut bien dire de Madagascar. Dans l'occurrence la méthode est particulièrement légitime. Il y a tout lieu de croire que, si à propos de langue ou de type, ou de peuplement, on constate dans tous les pays d'Afrique,

d'Asie, d'Océanie qui encerclent notre île des lois ou des phénomènes identiques, ces lois et ces phénomènes doivent se retrouver à Madagascar. Les sciences à portée aussi étendue que l'anthropologie, l'ethnologie, la philologie peuvent nous rendre ici d'inappréciables services, et cela de plus en plus au fur et à mesure qu'elles sortiront davantage du domaine des pures hypothèses. Madagascar pourra continuer à se taire que le reste du monde parlera pour lui.

2° Dégagement. Ceci aussi, je l'ai déjà suffisamment indiqué: Ce qui m'a frappé au commencement de mes études, c'est la confusion établie par beaucoup de chercheurs entre les différentes couches ethniques de Madagascar. Certains n'ont vu avant nos Malgaches actuels que les Vazimba. C'est trop peu pour de longs siècles.

Il m'a paru, que l'on concilierait bien des données contradictoires fournies par les traditions, si on voulait les reporter sur des couches différentes et successives.

3° Rapprochement. De là j'ai tiré, non seulement la conciliation des traditions, mais celle des thèses plus opposées en apparence qu'en réalité. Très souvent il n'y a opposition que dans la position du problème: les uns s'attaquent à tout le problème, d'autres, et c'est le cas le plus fréquent, n'envisagent qu'un côté de la question. Ainsi M. Grandidier vis à vis de l'ascendance africaine qu'il réserve, comme non encore suffisamment établie, mais qu'il ne rejette pas absolument.

4° Redressement. Une autre chose aussi m'a frappé c'est le besoin presque universel qu'ont nos chercheurs de recourir pour le peuplement de la Grande-Ile à des détours ou à des régressions. On parle d'éléments africains comme éléments venus d'Afrique, ayant passé par l'Afrique. On se rappelle que dès le début je déclarais mettre de côté ce point spécial des Origines. Ce passage par l'Afrique est-il nécessaire?

Mais c'est surtout lorsqu'il s'agit des types malais ou négroïdes des tribus modernes que l'on s'en va plus ou moins loin, en Orient, chercher les ancêtres de nos malgaches. Pour certains auteurs ils ont été portés par leurs barques du fin fond de la Mélanésie, ou même de la Polynésie, jusque sur nos côtes. Tout au moins sont-ils venus de Malacca, Java ou Sumatra.

Et ceci, croit-on, est exigé par les similitudes de toutes sortes constatées entre ces populations lointaines et la race malgache.

Comme on l'a remarqué à propos des langues, il n'est pas nécessaire de recourir à une filiation quand la fraternité suffit.

Il y a même plus de probabilité à une ressemblance complète si l'on suppose que les Malgaches et leurs similaires descendent d'une même souche qu'à supposer les uns descendant des autres.

Il restera toujours d'ailleurs cette difficulté d'expliquer ces transports à si longue distance, si on les veut non pas seulement exceptionnels et réduits, mais conditionnés de telle façon qu'ils puissent donner naissance à tout un peuple. Cela suppose résolus une foule de problèmes de détail: nombre suffisant des émigrants, présence de femmes en assez grande part, arrivées ou simultanées ou successives, mais de telle façon que le résultat soit unique

et ne fasse finalement qu'on seul tout, liberté d'installation et développement de sorte encore que rien ne soit dérangé dans l'unité des mœurs et l'unité des types et de la langue, etc.

Car, enfin c'est à cette unité finale que se heurtent toutes les théories d'apports successifs. L'unité merveilleuse que nous rencontrons dans la Grande-Ile, malgré la dispersion et l'isolement des tribus, malgré la distinction des races, me semble aussi difficile à obtenir par des séries de migrations particulières, que de produire une teinte uniforme en jetant au hasard dans des casiers des collections de petites pierres de mosaïque de différentes couleurs.

5° Elargissement. Aussi ai-je poussé plus avant, et j'ai cru qu'il fallait voir plus loin, plus profond et plus large dans l'étude des migrations à Madagascar. Les migrations partielles ne peuvent donner, me semble-t-il, la solution du problème, tandis que les migrations générales me paraissent singulièrement l'éclaircir.

Qu'on veuille bien le remarquer, je ne mets nullement en doute la certitude, l'ancienneté, l'abondance de ces migrations particulières, l'authenticité de ce que nous savons sur plusieurs d'entre elles. Il y a eu des rapports entre l'Afrique, l'Arabie, la Perse, les Indes, l'Océanie et Madagascar, mais voici ce que je constate:

De tous ces contacts, croisements, métissages, il n'apparaît pas que se soit formée la race malgache. Si traversée que cette race malgache ait été par tous ces croisements particuliers, elle n'en reste pas moins indépendante dans sa masse. Tous les apports n'ont fait varier au point de les transformer ni le type, ni la langue. Les Arabes dont les influences ont été ou du moins auraient dû être si actives n'ont pu faire que les Antaimoro de maintenant soient différents du type malgache. Partout nous trouvons des suites de métissages européens ou autres. On ne les compte pas, ils devraient tout brouiller. Eh! bien, non le type malgache a surnagé, et quant à la langue rien n'a pu en entamer la surprenante unité.

Les Makoa sont plus de cinquante mille [2], mais l'on sait que ce ne sont pas des Malgaches. Personne ne s'y trompe. Il y a des types plus africains encore parmi certaines tribus, on sent qu'il y a eu intervention d'une ancienne race, mais on se rend compte aussi que cette influence n'a pas supprimé le type malgache de l'ensemble.

Bref, j'ai cru qu'il ne fallait pas chercher l'explication décisive du peuplement de Madagascar dans ce que j'appellerai: la théorie des petits paquets.

A mon avis la théorie des Grandes Migrations me paraît autrement satisfaisante, et parce qu'elle seule rend raison de l'unité malgache, et parce qu'il y a plus que vraisemblance que le peuplement de Madagascar a suivi les lois de peuplement communes à toutes les terres qui l'entourent.

Quelles sont ces lois nous allons le voir brièvement.

---

[2] Une interversion de chiffres dans la première partie (p. 85 «Anthropos», janvier-avril 1926) a amené une erreur. Les Makoa sont, non pas 114.000, mais 54.000.

Chap. II: Les Grandes Migrations surtout dans l'Hémisphère austral.

Si je remonte ici aux premiers âges du monde, c'est que d'abord cela convient quand il s'agit d'Origines humaines, quelles qu'elles soient, mais c'est surtout parce que nous aurons à prendre dans les théories de nos savants des explications qui ont une portée universelle. D'ailleurs en dehors de ces données plus importantes à cause de par leurs conséquences générales, je me contenterai pour le reste d'un simple rappel.

Tout le monde sait que nos savants se partagent à propos de l'apparition de l'homme sur la terre en monogénistes et en polygénistes suivant qu'ils admettent un ou plusieurs centres d'origine, en créationnistes et évolutionnistes suivant qu'ils croient à la production directe par Dieu des règnes et des espèces, ou au développement progressif de la matière se diversifiant et se perfectionnant peu à peu. On comprendra que je n'aie pas ici à entrer dans un débat de pareille étendue.

La question évolutionniste serait d'ailleurs hors du sujet. Monogénie et polygénie y touchent de plus près, car s'il y a eu plusieurs centres d'apparition de l'homme sur la terre, Madagascar aurait pu être de ces endroits privilégiés. Mais, dans l'état actuel de la science l'existence d'un seul foyer primitif d'où sont sorties toutes les races humaines voit s'accroître chaque jour ses probabilités. C'est à quoi concluent et l'anthropologie et l'ethnologie et la linguistique comparée.

Il est vrai, M. De Morgan hésite. Voici ce qu'il dit dans son livre: Les Premières Civilisations (p. 117):

«L'hypothèse d'une même race, partie d'un foyer et se répandant sur presque tout le globe ne saurait être admise; une pareille migration eût exigé un temps si long que, certainement, durant cette période, l'industrie de la pierre se serait transformée quelque part et nous ne retrouverions pas partout le type chelléen pur.»

Mais dans une note de la même page l'auteur écrit:

«La théorie des foyers multiples satisferait beaucoup mieux l'esprit que celle des migrations et des influences, mais elle a contre elle cette constatation que dans le monde entier les types paléolithiques sont absolument semblables et qu'il est malaisé de concevoir plusieurs inventeurs indépendants les uns des autres parvenant simultanément au même résultat.»

M. de Quatrefages dans son livre célèbre: Histoire Générale des races humaines, se prononce catégoriquement pour le monogénisme et voici un résumé très succinct de ce qu'il dit des toutes premières Origines de l'Homme, (pour être plus rapide, je résume sans phrases):

1° Apparition de l'homme dans une région située vers le nord de l'Asie à des temps indéterminés de l'âge tertiaire.

La tribu grandit, des types se forment sous diverses influences. Premières expansions de quelques familles dont plusieurs passent du côté de l'Europe, de l'Asie centrale et méridionale, peut-être de l'Amérique.

2° Survient la période des froids glaciaires. Les tribus émigrent en masse vers le massif central et se mêlent aux tribus émigrées antérieurement. C'est autour de ce massif central que se forment des types ethniques fondamentaux.

L'étude des populations actuelles et de leurs langues montre, en effet, que les types physiques fondamentaux humains le Blanc, le Jaune et le Noir sont représentés autour du massif central par des populations pures ou métissées et que les trois types linguistiques sont représentés dans les mêmes régions.

Quant à la variété des types, elles est dûe soit aux conditions changeantes d'époques géologiques différentes, soit à d'autres conditions variées d'existence, soit à des superpositions.

En tout cas, quand il s'agit de l'homme vraiment néolithique, deux faits méritent de retenir l'attention: 1° La diversité des races déjà existantes, 2° l'uniformité de leur état social. Il s'était formé en Asie, aux temps quaternaires, un centre de civilisation relative, assez étendu pour englober différentes races.

3° Loi des poussées. Ces races s'étendent davantage, mais en chassant devant elles, soit aux extrémités, soit dans les régions intérieures désertiques les éléments inférieurs. De la poussée vers les régions extrêmes nous avons des exemples en Afrique, où nous voyons les tribus nègres chassées vers le bas par les races supérieures du Nord et de l'Est. De la poussée vers les centres nous avons des exemples dans cette même Afrique, chez les Négrilles et dans notre île de Madagascar.

4° Loi des mélanges. Mais un autre fait général, c'est que tout en chassant devant elles les peuplades déshéritées ou inférieures, les races supérieures envahissantes ne laissent pas de se mélanger dans une plus ou moins grande mesure avec la race éliminée. Cela on le constate partout. Et c'est ce mélange qui rend si difficile le classement des races humaines.

5° Les trois grandes races: blancs, jaunes et noirs. On n'attend pas que je suive ici les migrations des blancs qui n'ont que des rapports accidentels avec le peuplement de Madagascar. Il nous suffira de noter en son lieu, ce qui a trait aux infiltrations sémites, arabes, européennes. Des jaunes, il sera question dans la mesure où leurs migrations touchent aux peuplements de l'hémisphère austral. Mais de première importance est la question noire, car l'aire des Noirs, embrassant à la fois l'Afrique, les Indes et l'Océanie, enveloppe de toutes parts notre Madagascar, et c'est le cas, ou jamais, de pratiquer pour l'étude de la Grande-Ile la méthode d'enveloppement dont j'ai parlé. C'est d'ailleurs ainsi que procède à son sujet M. De Quatrefages lui-même qui, en s'appuyant sur les données d'ethnologie et d'anthropologie générales, ainsi que sur les travaux de M. Grandidier, établit une théorie des Origines Malgaches. Il y reproduit, nous l'avons vu, dans ses grandes lignes la thèse de celui-ci.

Les Migrations Noires, Unité des Négrilles, Unité des Noirs.

Les caractéristiques de la race vraiment nègre, vraiment noire, sont, au dire de nos anthropologues les plus autorisés: le teint noir et la chevelure laineuse. (Nous voyons de suite qu'on ne peut appliquer absolument ces caractéristiques à l'ensemble de la population malgache.)

Les Noirs dit M. De Quatrefages, peuvent se répartir en deux grandes

catégories parallèles: les Nègres Océaniens et les Nègres africains, avec subdivisions correspondantes:

En Afrique	En Océanie
Négrilles	Négritos
Nègres africains	Papouas

Les Boschimans et les Hottentots d'Afrique n'ont qu'une correspondance pour ainsi dire géographique avec les Tasmaniens (anéantis) et les Australiens d'Océanie. Nous n'avons pas d'ailleurs à nous en occuper ici.

Mais après avoir établis ces divisions le grand savant ajoute:

«La séparation entre races: négrilles africains, nègres africains, et négritos et Papouas est beaucoup plus géographique qu'Anthropologique.»

«On brise, en les séparant, des rapports ethniques en réalité bien étroits.»

Des mensurations prises sur les uns et sur les autres (Hist. des Races p. 319) démontrent à l'évidence l'extrême ressemblance des nègres et négritos océaniens avec les nègres et les négrilles d'Afrique.

Il n'est pas nécessaire de supposer un double centre de formation nègre où négrille.

C'est la première remarque sur le peuplement négrille comme sur le peuplement nègre. Chacun d'eux a pris naissance dans un centre u n i q u e pour s'étendre ensuite dans tout l'hémisphère austral.

Et de fait l'on constate que les Négrilles et Négritos formaient jadis une aire continue qui allait depuis l'Afrique jusqu'à l'extrême Océanie.

Antériorité des Négrilles.

Dans l'Est comme dans l'Ouest les Négrilles sont antérieurs aux Nègres et aux Papous. En Afrique, par exemple, les Négrilles et Boschimans précèdent les Bechuanas, qui précèdent les Bantous, qui précèdent les Soudanais.

C'est d'ailleurs un phénomène logique et naturel. Il n'est pas croyable qu'une race inférieure parvienne à éliminer une race plus forte tandis qu'il est tout à fait dans la logique des choses (et l'histoire en fournit une foule de preuves), que les plus forts se mettent à la place des plus faibles en les chassant ou en les anéantissant.

Apparition de races mélangées.

Les races supérieures font cependant des alliances plus ou moins étendues avec les races inférieures. Aux nègres succèdent des types qui sont encore nègres mais qui ne le sont plus tout à fait. On peut les désigner sous le nom de negroïdes. Forcément, dans ces négroïdes la variété et les mélanges seront p l u s a c c e n t u é s, et à côté de types plus nègres pourront se trouver des types plus clairs suivant que le métissage se sera accentué dans un sens ou dans un autre.

Les races blanche et jaune s'en mêlant, on comprend que dans une population puissent se rencontrer presque toute la gamme des types et des couleurs. C'est ce que nous avons maintenant à Madagascar et chez les Zoulous d'Afrique.

Résumé.

Des indications données ci-dessus nous pouvons tirer une constatation et un tableau: une constatation, c'est que, d'une façon générale, les races les plus fortes poussent devant elles, en les chassant vers des régions plus éloignées du centre d'origine, ou dans des contrées moins favorisées, les races moins bien partagées en force ou en habileté. Ces races plus faibles se retirent en laissant cependant souvent de leurs traces soit par le métissage soit par quelques groupes témoins. Voici un tableau, celui de la succession ordinaire des races inférieures et supérieures à travers le monde et spécialement dans l'hémisphère austral.

Du centre originel asiatique se sont dispersées et étendues en éventail ou mieux en vagues concentriques et successives:

1° les Négrilles et Négritos dont nous trouvons des traces depuis l'Afrique intérieure jusqu'à l'Océanie;

2° les Nègres et Papous que nous trouvons de même, répartis d'un bout à l'autre de l'hémisphère méridional;

3° les Négroïdes, produit déjà de métissages multipliés, mais où dominent encore les caractères propres aux noirs;

4° la vague plus mélangée encore et plus complexe des races supérieures, où aux noir, se mêlent les Blancs et les Jaunes, pour donner les Bruns et les Hamites.

Application à Madagascar.

Après tout ce que nous avons vu on établit facilement le parallélisme entre Madagascar et les autres peuplements africains ou Océaniens, tels que nous les présentent les grandes migrations.

Il y a eu dans la Grande-Ile:

des Négrilles d'abord,

des Nègres ensuite,

des Negroïdes mêlés à des métis à teint plus clair, ou suivis par eux,

des apports mêlés de Sémites, d'Indiens, d'Arabes, de Malais qui se sont succédé pendant des siècles et qui finissent par la conquête au nom de la race aryenne de Madagascar.

1° Les Négrilles. Nous les retrouvons nettement dans les petits Kimosy qui en ont tous les caractères. Suivant la loi des poussées, chassés par les races plus fortes, nous les voyons poussés dans l'intérieur de l'île, comme ils le sont ailleurs en Afrique et en Océanie. En Afrique le phénomène est évident. Pour l'Océanie M. De Quatrefages donne dans son Histoire des Races Humaines la coupe schématique de la distribution des races dans les îles de l'archipel indien. Les côtes sont aux Malaisiens, plus à l'intérieur, les Indonésiens (inférieurs quoique blancs), au centre les Négritos refoulés dans les lieux les plus sauvages.

Traditions, théories, examens des types, lois ethnologiques, linguistiques tout s'accorde pour nous faire admettre l'existence à Madagascar d'un ancien peuplement négrille et l'on a ainsi l'explication de cette si curieuse énigme des Kimosy.

2° Deuxième vague: Les nègres. Il n'est pas nécessaire de supposer que

l'Afrique nous a envoyé à Madagascar des tribus africaines. Mais en même temps que se produisait l'expansion Nègre et Papoue dans toutes les directions de l'hémisphère austral, des groupes nègres ont glissé jusqu'à la Grande-Ile par la voie, que suivront, en descendant vers elle, toutes les autres migrations. Nos nègres étaient capables de traverser des espaces assez grands de mer. Ils l'ont montré abondamment dans leurs migrations océaniennes. Par migration volontaire ou par dissémination accidentelle nous voyons les Papous s'étendre jusqu'à l'extrême Est, jusqu'en Amérique. Les Papous, dit M. DE QUATREFAGES sont une race essentiellement pélagique. Cependant je ne vois pas qu'il soit indispensable de les rappeler de la Mélanésie pour en faire la souche de nos nègres malgaches. Comme on trouve des nègres en Orient, on en trouve en Occident Africain et on doit s'attendre à en trouver à Madagascar.

Mais cette vague a-t-elle été formée d'un seul flot ou de plusieurs? Les traditions semblent indiquer plusieurs couches. Avant les Vazimba, il y avait les Gola, les Lakoka etc. Ceci ne prouverait pas absolument, étant donné le vague de ces traditions et les nombreuses confusions que font nos malgaches dans leurs explications peu concordantes. Pourtant je suis porté à croire que les Vazimba de type Africain, c'est-à-dire Nègre, avaient déjà subi l'influence du métissage, car s'ils sont africains-nègres par leur nom, par leur idiome, par certaines coutumes, ils semblent avoir déjà perdu de la pureté du type primitif, puisque leurs derniers représentants se distinguent à peine des Malgaches de maintenant.

3° Troisième vague: Les Négroïdes ce sont nos tribus malgaches actuelles, du moins dans leur ensemble et en exceptant évidemment les Hova-Ambaniandro de type particulier.

Pour l'arrivée de ces négroïdes, il est impossible qu'elle n'ait pas été unique. L'argument d'unité de langue et d'unité de mœurs vaut ici dans toute sa force.

Comment s'est-elle faite? A quelle époque approximative? Sur quels points de l'Ile? Dans quelles conditions vis à vis des races déjà installées? Autant de questions qu'il nous faut maintenant examiner.

Puis vient le fameux mystère Hova-Ambaniandro, le mystère de cette race si spéciale par son type, par ses caractères moraux, par ses aptitudes intellectuelles et par ailleurs si semblable aux autres tribus par la langue, par les coutumes; si extraordinaire par sa situation de nation supérieure perdue comme une simple tribu de négrilles au centre de l'île, au milieu de peuplades qui lui sont évidemment inférieures.

Nous touchons ici comme on le voit au centre de la question nous entrons en plein cœur du problème.

4° Quatrième vague: Hamites, Blancs ou Jaunes. Nous n'avons pas besoin ici d'insister, car nous sommes avec ces éléments en période documentaire et historique. Leur existence est un fait; quelle a été leur part dans la formation des races malgaches, c'est ce qu'il est plus difficile de déterminer, et c'est ce qui fait justement un des points les plus délicats du mystère Hova.

J'avais pensé d'abord séparer l'examen de ce mystère de la question du peuplement de Madagascar en général. Pourquoi je ne l'ai pas pu, la série des

propositions qui suivent, et qui constituent ma thèse personnelle, le montreront suffisamment.

Chap. III: Propositions sur le Peuplement de Madagascar.

Il m'a paru que le meilleur moyen de présenter ma thèse personnelle était de la condenser en une série de propositions distinctes et progressives, de façon à séparer suffisamment les idées maîtresses sans cependant rompre l'union souvent nécessaire entre les différentes parties qui se tiennent ou même s'enchevêtrent entre elles. Après chaque proposition, un simple rappel des arguments déjà développés ailleurs, ou au besoin un exposé rapide de quelque aperçu nouveau.

Ière Proposition: Le Peuplement de Madagascar s'est fait primitivement suivant les lois générales des Grandes Migrations de l'hémisphère austral. Il y a donc eu successivement à Madagascar: Négrilles, Nègres, Négroïdes, Métis, Hamites et autres, Blancs.

Preuves (résumées):

1° Il ne semble pas que Madagascar ait échapper aux lois qui ont régi le peuplement de toutes les contrées qui l'entourent.

2° De fait, nous trouvons dans la Grande-Ile des traces de ces différentes migrations: Kimosy, Gola et Vazimba, Malgaches négroïdes, Hova, Arabes, etc.

IIe Proposition: Les migrations malgaches étant chacune une partie de ces vagues concentriques qui, du centre asiatique, se sont développées dans tout l'hémisphère austral, il n'y a plus à nous étonner des ressemblances qui existent nécessairement entre cette partie malgache et les autres parties d'une même vague. Les négrilles malgaches sont apparentés aux autres négrilles ou négritos, les nègres malgaches aux Papous ou aux nègres africains, etc.

IIIe Proposition: Conséquence directe de la précédente. La parenté des Malgaches avec les Africains ou les Océaniens est donc de fraternité et non de filiation. Les différentes couches malgaches ressemblent aux différentes couches extérieures parce qu'elles ont une même origine.

Preuves:

1° La multiplicité et l'enchevêtrement même des ressemblances de types de constatées. Par exemple on trouve que les Malgaches actuels ressemblent non seulement à une tribu Océanienne mais à presque toutes, ce qui s'explique infiniment mieux par la fraternité que par une filiation qui ferait descendre la race malgache de l'une ou de l'autre de ces races lointaines.

2° La multiplicité et l'enchevêtrement des ressemblances de langues.

3° Les traces de sanscrit retrouvées un peu partout et qui rattachent toutes ces populations de l'Océan Indien à une origine asiatique commune.

IVe Proposition: Autre conséquence. Il n'est donc plus nécessaire de supposer que nos tribus malgaches ont passé par l'Afrique et surtout par la Malaisie et l'Océanie pour venir ensuite peupler la Grande-Ile.

Les migrations malgaches se sont faites comme se sont faites les autres migrations, et les mêmes moyens qui portaient ces primitifs vers l'Afrique et jusqu'aux extrémités de l'Océanie ont amené nos malgaches jusqu'à Madagascar.

Soit qu'ils aient glissé le long de l'Afrique jusqu'aux îles du Nord-Ouest.

Soit qu'ils aient été portés par les vents et les courants en suivant les îles qui jalonnent la route des Indes à Madagascar.

Soit qu'on suppose même pour les plus anciens encore plus ou moins existant le continent qui réunissait la Grande-Ile aux Indes.

Preuves:

1° Tout ce que nous dit l'ethnologie sur les migrations Papoues en particulier qui nous montre la race nègre comme une race de navigateurs.

2° Tout ce que nous dit l'histoire plus récente des migrations particulières qui ont sillonné les mers au nord de Madagascar.

Ve Proposition: Madagascar a été peuplé par le Nord et surtout par l'Est. C'est-a-dire que les migrations dont nous venons de parler ont abouti d'une façon générale soit à la côte Est de l'île, soit à la partie Nord-Ouest et Nord.

Preuves:

1° Toutes les traditions de nos peuplades.

2° Les documents historiques.

3° La répartition actuelle de la population dense à l'Est et au centre, mais très clair-semée et très mêlée dans toute la région Ouest.

VIe Proposition: Les Négrilles de Madagascar, ce sont les Kimosy. Je ne reviens pas sur les arguments déjà donnés.

VIIe Proposition: La race nègre a été représentée vraisemblablement à Madagascar par plusieurs couches par deux plus probablement l'une de type nègre plus pur, plus primitif (Gola, Lakoka etc.), l'autre de type déjà mélangé: les Vazimba.

Preuves:

1° Les traditions qui distinguent ces couches.

2° Le type mélangé des Vazimba indiqué par la confusion que l'on fait entre eux et leurs successeurs, par les rapports encore constatés entre certains descendants de Vazimba et les malgaches actuels.

VIIIe Proposition: Néanmoins, le type Vazimba est du genre africain-nègre.

Preuves:

1° Le nom qui est clairement „africain".

2° Les caractéristiques que les traditions leur attribuent.

3° Leur langue.

4° Certaines traditions particulières que l'on retrouve soit dans l'Ouest, soit dans le Betsiléo.

Note:

J'insérerai ici, a cause de son extrême importance une note sur un usage particulier qui existe non seulement à Madagascar mais même en Afrique et jusqu'en Océanie, et qui montre bien cette unité d'origine de nos races successives, et dans les cas présent de la race nègre.

On connaît les détails répugnants des funérailles de princes chez les Betsiléo: le corps attaché à la colonne centrale de la case, abandonné à la décomposition (décomposition qu'on aide même en meurtrissant le cadavre) le pus recueilli (même bu en partie) par les veilleurs funèbres, ce pus donnant naissance à des vers, le plus gros ver origine d'un serpent sacré qui est l'incarnation du défunt.

Or voici que je lis dans Mgr. Le Roy sur les Warundi (La religion des Primitifs, p. 156) que de la décomposition du corps royal, sort un ver précieusement recueilli et nourri avec du lait de vache, et que ce ver se transforme en serpent python, ou en léopard, en lion, etc., où réside l'esprit du défunt.

Et M. Grandidier cite en Océanie des usages semblables. Pareilles coincidences ne sont-elles pas une marque bien significative de communauté d'origine, et le rapprochement est d'autant plus concluant que la pratique en question est propre aux familles princières betsiléo et non au menu peuple, ces familles ayant, comme je le dirai, une ascendance en partie africaine.

IXe Proposition: Ce sont ces éléments nègres Vazimba ou autres qui expliquent:

1° La présence dans l'Ile de types plus africains surtout chez certaines tribus.

2° Les termes «africains» rencotrés dans la langue malgache, termes qui ne sont pas des apports postérieurs dûs aux Makoa ou à d'autres individus transplantés après l'arrivée de nos négroïdes, mais des résidus de la langue des nègres qui les ont précédés.

Preuves:

1° Tout ce qui a été dit de l'Origine «Africaine» des Malgaches.

2° Le caractère même du vocabulaire restant, qui se compose surtout de noms d'animaux familiers au pays. Il est tout naturel, en effet, que les envahisseurs aient pris les noms déjà en usage pour désigner les bêtes de la contrée. Ne voit-on pas que chez les Hova le bœuf et le mouton ont été désignés par d'autres noms *(jamoka* et *besavily)* mais que les noms anciens ont fini par prédominer (non certes grâce aux histoires fantaisistes de Ralambo (Tantaran'ny Andriana, p. 146) qui sont un exemple typique de la méthode d'étymologie par calembour).

M. Joleaud, dans une étude sur le bœuf malgache dit justement:

«Le bœuf, s'il n'a pas précédé à Madagascar l'arrivée de l'homme... y a été amené par les Bantous avant que ne se répandit l'usage du fer et avant les invasions polynésiennes.» (L'Anthropologie, T. XXXIV.)

Xe Proposition: Après les Nègres sont venus les Négroïdes qui sont la souche des tribus malgaches dans leur ensemble, exception faite des Ambaniandro

Preuves:

1° L'étude de la langue, des types, des traditions telle que nous l'avons dans le courant de toute cette étude.

2° Les types particuliers que nous rencontrons dans les familles princières de plusieurs trabus (dont les Ambaniandro et les Betsiléo). J'y reviendrai un peu plus loin.

XIe Proposition sur l'ancienneté de ces trois premières couches: 1° L'arrivée des négrilles se perd dans la nuit des Origines. 2° Celle des nègres est extrêmement ancienne et doit être contemporaine de l'arrivée des Nègres d'Afrique (d'après même notre théorie générale) mais aussi parce que: 3° Celle des négroïdes remonte à une époque très lointaine.

Preuves:

1° Encore la théorie générale des migrations.

2° L'analyse de la langue et spécialement de ses éléments sanscrits. Ceci demande plus de développements:

A. La Structure de la Langue Malgache.

La structure de la langue malgache, tant au point de vue phonétique qu'au point de vue grammatical a des caractères frappants de simplicité primitive. C'est à un degré que, au point de vue linguistique j'ai pu placer le malgache et le bantou dans le même stade. S'il ne s'en suit pas que les races malgaches et bantous soient, elles, du même âge, (car dans ces temps lointains les races pouvaient changer dans une civilisation et un langage à peu près stationnaires) il est possible d'y voir un signe de l'antiquité de nos Négroïdes dans la Grande-Ile. Cette simplicité n'aurait pas tenu au contact prolongé des civilisations asiatiques.

B. La Nature des éléments sanscrits du Malgache.

Si l'influence du sanscrit sur le malgache est réelle, elle nous apparaît cependant comme limitée et spéciale.

Des mots essentiels communs, une phonétique commune, une morphologie malgache dérivée de la morphologie sanscrite, en somme, une ossature commune, voilà ce que l'on constate de commun entre le sanscrit et le malgache. Or il y a dans ce fonds commun une différence qui a dérouté les premiers chercheurs. Les racines malgaches ne sont plus primitives comparées aux racines sanscrites. Elles correspondent déjà à des thèmes sanscrits, c'est-a-dire à des développements du sanscrit. Elles ont déjà subi une dérivation par allongement ou par nasalisation. (Origine indo-aryenne de la langue malgache P. Thomas, p. 7.)

De sorte que, comparé au sanscrit p r i m i t i f, le malgache se présente comme un développement.

Mais comparé au sanscrit d é v e l o p p é, le malgache se montre comme étonnamment en retard et archaïque. Il n'a rien de la richesse de ses formes.

Qu'en conclure? Ceci, me semble-t-il: Le premier contact d'une communauté d'origine (asiatique) n'a pas duré entre le sanscrit et le malgache.

Nos négroïdes sont connu le sanscrit, mais il y a eu vite séparation, et chacun depuis lors est allé se développant à sa manière bien différente.

Tandis que le sanscrit s'élevait au degré de langue savante grâce aux évolutions montantes de la civilisation asiatique, qui, pour rendre des pensées et des besoins plus compliqués, multipliait ses formes et ses flexions, le malgache jeté sur un terrain déshérité et isolé, n'a connu comme développement des phonèmes primitifs que cet alourdissement et cette nasalisation qui sont si naturels au parler des races rustiques.

Mais la conclusion, c'est que la séparation de nos négroïdes d'avec leur lieu d'origine asiatique date de temps très anciens, du temps où le sanscrit lui-même commençait seulement à sortir des langes.

XIIe Proposition qui touche au Mystère Hova. Parmi ces Négroïdes il se trouvait des éléments plus clairs, accidents particuliers du métissage qui avait déjà transformé nos nègres en types moins purs.

Preuves:

1° Les causes même du métissage qui provient du mélange des races. A cette époque de l'humanité les fusions s'étaient déjà multipliées entre blancs, jaunes et noirs. Rien d'étonnant que dans une masse, ici ou là, se soient accentuées certaines influences.

2° Les constatations semblables qui se font partout ailleurs.

3° Le grand argument de l'unité de la langue malgache. Cette unité reste impossible à expliquer si l'on n'admet pas l'unité du noyau primitif qui a donné les tribus actuelles, parlant toutes cette même langue, et cela: malgré l'isolement des tribus les unes vis-à-vis des autres; malgré les influences partielles, parfois considérables qui ont agi, sur certaines régions et qui ne sont arrivées à modifier essentiellement ni le type ni la langue; malgré les apports étrangers de population pourtant importants en certains endroits (Makoas); malgré le génie très particulier de certaines modalités linguistiques du malgache: forme relative, pronoms, etc.

Il semble impossible qu'une migration postérieure, de quelque importance, arrivant avec une langue différente, ou tout au moins modifiée par plusieurs siècles de séparation (si l'on suppose que cette migration nouvelle fait partie du même groupe ethnique que les anciennes) ne marque pas l'idiome jusque là employé dans le pays de quelque nouveauté qui ne manquerait pas d'être signalée par nos érudits.

4° L'argument du nombre. Le nombre actuel des ambaniandro ne s'expliquerait guère, comme je l'ai développé plus haut, avec l'hypothèse d'une migration réduite à quelques individus ou à un groupe très restreint. Cela supposerait une prolification que n'indiquent ni les traditions, ni les conditions de vie actuelles ou anciennes de la race, ni aucune donnée historique.

5° L'argument de l'histoire. Au contraire, loin de nous montrer dans les anciens temps des groupes distincts de Hova qui se seraient adjoints à nos négroïdes à une époque plus ou moins rapprochée, l'histoire des Ambaniandro se confond totalement dans les premiers temps connus avec celle des Vazimba et ressemble totalement à celle de la tribu voisine des Betsiléo. Les

éléments „clairs" existent puisqu'on les a constatés en mainte occasion, mais ils manœuvrent perdus dans la masse unique de la tribu.

C'est tellement frappant que M. RENEL dans son étude récente. (Bulletin Ac. Malg. 1921) a été jusqu'à écrire (p. 41).

«Une légende a fini par se former. On a fait des Vazimba une tribu spéciale antérieure aux Merina...»

«Les Iméririens s'infiltrèrent au milieu d'eux, puis quand ils eurent la supériorité du nombre, ils les firent partir, soit par persuasion, soit par force, ou bien ils se mêlèrent à eux et finirent par les absorber. Mais ils semble bien que ces Iméririens n'étaient eux-mêmes qu'un des innombrables clans Vazimba: celui du village d'Imerimanjaka; il conquit l'hégémonie en apparenant à fabriquer le fer et en forgeant des sagaies à pointes de métal...»

«En réalité, il n'y a pas lieu de faire aucune distinction entre les Merina et les Vazimba; dans la plupart des cas, ceux qu'on nomme Vazimba sont simplement les plus lointains ancêtres du clan établi dans le pays; parfois un clan ancien a été chassé à une époque connue par un clan nouvellement arrivé, et dans l'histoire postérieure on n'a pas manqué de désigner le premier par l'appellation de Vazimba.»

6° Le parallélisme avec le Betsiléo. Rien dans les temps proto-historiques ne distingue la situation politique, sociale, religieuse et familiale, des Hova d'avec celle des Betsiléo. Même dispersion de familles et de clans, même indépendance relative, même vie, même caractère. Aussi FLACOURT les englobe-t-il dans la même dénomination de Vohitsaombe. Dans des temps plus récents on a pu les confondre encore. Il semble même que l'unité betsiléo se soit constituée avant l'unité ambaniandro. Andriamanalina a précédé Andrianampoinimerina.

Bref, il me semble que l'on se fait illusion lorsqu'on transporte dans les anciens temps l'image précise et distincte de l'Ambaniandro, telle qu'elle s'offre à nos yeux maintenant. Tout autre était la position de ces éléments «clairs» qui existaient déjà nombreux, mais fusionnés avec les autres éléments foncés qu'ils ne songeaient pas encore à dominer.

Comment ces éléments clairs se sont-t-ils détachés et posés en dominateurs? C'est ce que je vais expliquer dans la proposition suivante.

XIIIe Proposition: Sur ce groupe fondamental d'éléments primitifs à teint clair se sont greffés des éléments nouveaux de même race apportés par des migrations partielles et réduites, résultat de relations volontaires (navigation commerciale) ou de contacts accidentels (naufrages).

J'accepte donc ici tous les apports particuliers que nous signalent les traditions et les études de nos savants: Arabes (M. G. FERRAND) Malais, Javanais (M. A. GRANDIDIER), Sumatranais (M .G. FERRAND), Européens (ceux-ci de plus en plus fréquents depuis le XVIe siècle), mais je ne les considère pas comme créateurs de type ou de race, mais comme provocateurs de perfectionnement et de groupement.

Les éléments «clairs» de la population primitive ont pris de plus en plus conscience de leur valeur au fur et à mesure qu'ils ont été plus en contact avec les apports plus civilisés qui leur vinrent de l'extérieur.

Preuves:

1° Tous les textes indiscutables qui nous signalent ces apports extérieurs venus de l'Asie ou de l'Europe.

2° La logique des choses. Il est tout naturel que ces éléments supérieurs étrangers et nouveaux se soient portés vers les éléments supérieurs ou similaires déjà présents dans le pays, pour s'unir à eux de préférence aux autres moins attirants.

3° L'histoire des trois derniers siècles est significative à cet égard. Nous voyons le développement des Hova correspondre exactement à l'action des influences extérieures, qui ont été comme le ferment de leur progrès social ou national. On pourrait faire l'histoire de la croissance du royaume Hova avec la suite de ces influences étrangères. Et c'est ainsi que nous voyons, de nos jours, se continuer le perfectionnement du type grâce à l'adjonction d'éléments européens ou asiatiques, se développer les dispositions supérieures de la race, grâce aux leçons de notre civilisation, s'affiner toute une population qui garde ses caractères essentiels tout en se transformant. Ce qui se fait maintenant s'est fait moins activement jadis. Telle est, me semble-t-il, l'explication la plus naturelle de la formation du groupe Hova-ambaniandro.

4° Elle a l'avantage, cette explication, de concilier les théories, les documents et les traditions. Elle seule donne raison de cette unité de la langue malgache qui est un fait inéluctable. Elle répond aux exigences de l'histoire et de l'esprit.

5° Elle donne la solution de certaines données très embarrassantes et de contradictions plus flagrantes; comme celles des Arabes antérieurs et postérieurs aux Hova. Ils sont l'un et l'autre suivant que l'on considère ou la masse de fond de la tribu hova, ou ces apports particuliers qui sont venus s'y adjoindre à différentes époques.

Mais comment cette tribu se trouve-t-elle cantonnée sur les plateaux? Comment y a-t-elle été amenée? c'est la seconde partie du mystère Hova, à laquelle je répondrai par la XIVe proposition.

XIVe Proposition: Les négroïdes et le groupe fondamental des Hova à teint plus clair, en venant sur les plateaux, a obéi aux lois des poussées.

J'ai énoncé l'essentiel de ces lois un peu plus haut à propos des Migrations (2e chapitre de cette 6e partie). Il m'y faut revenir pour des explications et des applications nouvelles.

Les migrations restent essentiellement les mêmes, qu'il s'agisse pour des peuplades de passer d'un pays à un autre pays lointain, ou qu'il s'agisse de se transposer dans d'autres régions d'un même pays. Les plus forts chassent les plus faibles ou bien vers des contrées lointaines ou vers des régions moins favorisées. Et les lois qui régissent ces exodes sont celles-ci.

1° L'arrivée de nouveaux éléments supérieurs ne provoque pas nécessairement du premier coup l'anéantissement ou l'expulsion des anciens éléments plus faibles. Si la migration nouvelle relativement peu nombreuse rencontre une population peu dense dans un pays étendu, elle se contente de s'y installer, vit en paix d'abord avec les autochtones et les utilise même

de diverses façons, soit par des alliances familiales, soit par des combinaisons sociales.

2° Mais au bout d'un certain temps le pays occupé devient trop étroit, soit à cause de la multiplication des envahis ou des envahisseurs, soit à cause de l'ambition croissante des plus forts. Il y a querelle entre les deux groupes.

3° La querelle donne trois résultats possibles séparés ou combinés:

1° la suppression des vaincus (les plus faibles naturellement);
2° l'expulsion totale des vaincus qui se réfugient ou ils peuvent;
3° la domestication d'une partie des vaincus et l'exode d'une autre partie.

D'après ces lois nos négroïdes et leurs compagnons ambaniandro:

1° Ont vécu durant une longue période d'abord en paix sur les côtes, après en avoir chassé les Nègres premiers occupants.

2° Ont subi eux-mêmes à leur tour une poussée nouvelle qui les a forcés d'émigrer sur les plateaux. Cette poussée semble être venue de ces émigrants arabes ou indiens qui se sont abattus si fréquemment sur la côte Est.

Tandis qu'une partie de nos négroïdes acceptait la suprématie des nouveaux envahisseurs, une autre partie, dont le groupe clair des Hova, plus jalouse de son indépendance, se résignait à abandonner à côte et gagnait le centre de l'île, pour y vivre en liberté.

3° Ce mouvement vers l'interieur ne s'est pas, suivant la loi indiquée plus haut, produit dès l'arrivée des nouveaux immigrants. Il y a eu un temps de contact qui a permis aux groupes montants de recevoir aussi leur part des influences arabes que nous connaissons.

Preuves:

1° L'impossibilité d'expliquer autrement que par ces lois des poussées l'exode des plus intelligents de nos malgaches dans les contrées les plus déshéritées de la Grande-Ile.

2° Les traditions qui nous parlent de querelles entre les Hova et les Arabes.

3° Les traces d'influences arabes dans les superstitions, le calendrier, etc.

XVe Proposition: Les tribus montantes rencontrèrent les Vazimba avec qui, toujours d'après les mêmes lois, ils commencèrent par vivre en paix. Cette concorde dura assez longtemps, depuis la poussée arabe jusqu'au XVIe et XVIIe siècles.

L'histoire Hova et Betsiléo est ici d'abord absolument identique. Princes ambaniandro (andriana) ou princes betsileo (Hova betsileo) s'allièrent avec les familles des chefs Vazimba, et c'est ce qui explique le type moins pur et plus «africain» des andriana ambaniandro et des chefs betsiléo, comparé au type du menu peuple.

Preuves:

1° Toute une série de traditions déjà indiquées.

2° L'étude directe des familles princières, en particulier de celles du Betsileo en Isandra et Lalangina (Type, traits, odeur, ensemble plus africain).

Tandis que dans certains tribus de l'Est et du sud-est les familles princières indiquent un métissage arabe et supérieur, ici nous avons un métissage régressif et africain.

3° Les coutumes africaines plus sensibles chez les nobles betsiléo (Rognures d'ongles recueillies et avalées par quelque seri, culte lithique plus accentué, funérailles, sacrifices, vocabulaire particulier des Hova betsiléo, etc.).

4° Pour les ambaniandro, cette unification des Hova et des Vazimba si nettement réclamée par certaines thèses (M. Renel, R. P. Malzac, Docteur Rasamimanana). Les contradictions disparaissent, si nombreuses sur cette question, si l'on admet que les Vazimba sont à la fois ancêtres et non-ancêtres, Hova et non-Hova, chassés et non-chassés, grâce à cette simple distinction du peuple Hova différent des Vazimba et des familles nobles alliées aux Vazimba, comme je viens de l'expliquer.

XVIe Proposition: Vint l'époque des querelles et de la rupture. Ces querelles eurent pour origine l'ambition Hova développée, soit par l'accroissement du groupe, soit par l'influence d'éléments étrangers, soit par le développement d'une civilisation qui leur permettait de dominer facilement leurs rivaux. Mais cette disparition des Vazimba se fit sur un mode différent au Betsiléo et en Imerina.

Au Betsiléo, il n'y avait en présence que nègres et négroïdes. Il y eut expulsion ou fusion. Les quelques éléments vazimba restants ne se distinguent plus de la masse.

En Imerina il y eut:

— Vestiges restants dans les familles andriana.

— Quelques groupes maintenus ici et là dans le pays.

— Expulsion de la masse de la tribu.

* * *

Telle est dans ses grandes lignes, et ramené à 16 propositions l'essai de thèse personnelle que j'ai cru pouvoir établir, après tant d'autres, sur le peuplement de Madagascar. Ce que cet Essai a de spécial, en dehors de telles ou telles interprétations de détail, de telle ou telle documentation particulière, tient surtout dans les idées maîtresses que j'ai exposées au début de ce chapitre, mais on peut encore le résumer ainsi:

A une date qu'il est impossible de déterminer, mais qui nous reporte aux premiers âges de l'humanité, Madagascar a reçu une migration de Négrilles, originaires, comme tous leurs congénères, d'une région méridionale de l'Asie. Ils la quittaient sous la poussée de races plus fortes.

Pour la même raison de contrainte des nègres quittèrent à leur tour le centre asiatique et se répandirent dans toutes les régions africaines et australes, se déversant en partie sur Madagascar, et refoulant la première Vague négrille vers l'intérieur de l'île.

A une époque, encore lointaine, qui correspondrait aux premiers âges du sanscrit, aborda la 3e vague négroïde. Cele-ci se composait d'éléments plus mélangés, dûs aux progrès d'un métissage plus général entre les diffé-

rentes races humaines, et elle comprenait des éléments plus clairs à type «malais».

Ces négroïdes mêlés d'éléments clairs ont constitué le fond essentiel des peuplades actuelles de Madagascar. Ils occupèrent d'abord la côte Est, mais peu à peu pénétrèrent dans l'intérieur par suite de deux influences:

1° L'expansion naturelle d'un peuple qui se multiplie.

2° La contrainte amenée par une nouvelle poussée extérieure. De nouvelles migrations arabes, sémites, indiennes, s'assimilant une partie de nos négroïdes (dont d'ailleurs le type les absorba), en refoulèrent une autre partie et spécialement ces éléments clairs, seuls capables de leur disputer la prééminence sur les autres éléments.

Ce groupe «malais», perdu longtemps dans la masse négroïde se développa et prit progressivement conscience de sa valeur, grâce à des apports nouveaux et supérieurs, qui, de plus en plus nombreux et actifs, pendant ces quatre derniers siècles, ont fait fermenter les énergies spéciales de cette race particulière, sans entamer cependant l'unité de l'ensemble.

Avec les Nègres leurs prédécesseurs, nos Négroïdes et nos Malais se sont conduits comme se conduisent en général les envahisseurs de ce genre: pacifiques d'abord, puis hostiles, ils se les sont assimilés ou les ont expulsés le poussant toujours plus à l'Ouest de la Grande-Ile.

Ainsi s'expliquent:

et les traditions des Kimosy;

et les traces africaines de race ou de langue, plus accentuées à l'Ouest, mais visibles aussi dans des tribus du centre restées comme «témoins»;

et l'unité de la langue qui est celle de nos négroïdes avec quelques résidus de la langue des nègres, leurs prédécesseurs, et quelques apports arabes de leurs successeurs;

et l'inégalité d'un peuplement si clair-semé à l'ouest qu'il ne semble être dans cette partie de l'île que comme un «étalement» de l'extrémité des vagues montantes;

et ces traditions nombreuses qui font, à la fois, des Hova, une race ancienne et récente: ancienne, elle l'est dans son premier fonds; récente elle l'est dans ces «injections» de ferments actifs qui sont venus le travailler;

et tous ces détails de documentation qui paraissent au premier abord si mystérieux et parfois si contradictoires.

Conclusions et Espoirs.

Je ne me flatte pas cependent d'avoir fait la pleine lumière sur tous les points douteux des Origines malgaches; j'ai voulu insinuer quelques solutions et suggérer quelques idées, mais je pense surtout avoir montré que, s'il reste beaucoup à faire pour tout connaître de Madagascar, il a été déjà beaucoup fait et qu'on peut espérer de réaliser, dans un prochain avenir, beaucoup plus encore.

Oui, que de questions, encore, à traiter! Que de difficultés à résoudre! Que de mystères à éclaircir! Des recherches nouvelles s'imposent sur les types,

les races, les coutumes, les mœurs, les superstitions, les dialectes, la langue considérée en elle-même ou comparée à d'autres. Ainsi, rien qu'à propos de la langue: Sommes-nous en présence d'un idiome purement agglutinatif? Ne faut-il voir dans certaines formes similaires des pronoms que des combinaisons, ou y aurait-il un premier essai de flexions? Que sont, au fond, tous ces préfixes et suffixes dont le malgache est si prodigue? Que veulent ces fameux *ka tra na* qui apparaissent et disparaissent si facilement? Faut-il y voir de simples caprices parasitaires ou des traces de thèmes anciens? Comment se fait-il aussi que cette langue malgache, si primitive sous certains rapports, manque si souvent de termes simples pour les objets les plus simples du monde, et qu'elle ait recours continuellement à des mots composés (ranomasina, mer, masoandro, soleil, etc., etc.)?

Pour les races, le culte, les mœurs que d'inconnues encore! Il est vrai, les monographies se multiplient: les derniers Bulletins de l'Académie Malgache nous en ont apporté de fort intéressantes. Il est vrai aussi, nous avons de fort belles synthèses, de M. Grandidier: le mariage, les funérailles, de M. Renel: les cultes ... mais que d'autres ne sont pas encore réalisées; et celles mêmes qui ont paru auront à se compléter, tant que ne sera pas achevée l'immense collection des études de détail qui servent à les documenter.

Le temps presse, les traditions s'en vont avec les anciens du pays; le jeunes ne savent plus ou savent mal. Aussi devons-nous reconnaissance à tous ceux, Européens ou Malgaches, qui en ce moment s'adonnent à ces précieuses recherches.

Mais s'il reste beaucoup à faire, il a été déjà beaucoup fait et ... je termine par ces paroles d'espoir: on fera beaucoup plus encore. L'Anthropologie, l'Ethnologie, La Philologie sont sciences de date relativement récente, et quels n'en ont pas été, en si qeu d'années, les magnifiques développements! Attendons-nous à toujours mieux. Pour ma part, je compte bien qu'on arrivera par elles, en les unissant et en les combinant, à percer, non seulement le mystère des Origines malgaches mais même celui des Origines Humaines. Tant de terres restent à fouiller et à interroger qui pourront nous livrer leurs secrets. Le sous-sol de Madagascar est à peine effleuré. Que connaît-on de l'Afrique où l'on vient seulement d'entrer? Que sait-on de l'Asie, où se cachent, sans doute, les premières histoires des premières races du monde?

Et c'est bien là ce qu'il y a de passionnant dans des études comme celle-ci, leur immense portée:

portée dans l'espace puisqu'elles embrassent toutes les parties de l'univers; portée dans le temps puisqu'elles nous font remonter aux premiers âges du globe; portée dans le champ infini des sciences les plus hautes, puisqu'elles touchent à la vie des individus comme à celle des peples, puisqu'elles analysent les mœurs, les langues et les cultes de toutes les nations, puisqu'elles abordent les problèmes les plus profonds de la matière inerte de la nature vivante et de la pensée, puisque, en sondant le passé de l'Humanité, elles prétendent bien dire quelque chose à l'homme de son avenir et de sa destinée.

Documentation, Bibliographie.

A. Livres.

ABINAL (R. P.), Vingt ans à Madagascar. Paris 1885.
BOPP, Grammaire comparée des langues indo-européennes. Paris, Hachette, 1872.
CALLET (R. P.), Tantaran'ny Andriana. Tananarive, Imprimerie officielle, 1908.
CATAT (Docteur), Voyage à Madagascar. Paris, Hachette, 1890.
DANDOUAU (A.), Géographie de Madagascar. Paris, E. Larose, 1922.
FERRAND (G.), L'Origine africaine des Malgaches. Paris, Imprimerie Nationale, 1906.
— Essai de phonétique comparée du malais et des dialectes malgaches. Paris, Geuthner, 1909.
— Les Javanais à Madagascar. (Extrait du Journal Asiatique, mars-avril 1910.)
— L'Empire Sumatranais. Paris, Imprimerie Nationale, 1922.
GAUTIER (E. F.), Essai de Géographie physique de Madagascar.
— Les Hovas sont-ils des Malais? Etude comparative entre le dialecte Hova et le dialecte sakalava. Paris, Imprimerie Nationale, 1900.
GENNEP (VAN), Tabouisme et Totémisme à Madagascar. Paris, Leroux, 1894.
GRANDIDIER (ALF.), Histoire physique naturelle et politique de Madagascar.
— Ethnographie, quatre volumes, deux parties.
— L'Origine des Malgaches. Paris, Imprimerie Nationale, 1901.
— Note sur les Vazimba.
JULLY, Institutions politiques de Madagascar.
MAINAGE (R. P.), Les religions de la préhistoire. Paris, Picard, 1921.
MALZAC (R. P.), Histoire du royaume Hova. Tananarive, Mission catholique, 1912.
— Grammaire Malgache. Tananarive 1908.
MORGAN (DE), Les premières civilisations. Paris, Leroux, 1909.
PINARD DE LA BOULLAYE (R. P.), Etude comparée des religions. Paris, Beauchesne, 1924.
PIOLET (R. P.), Madagascar, sa description et ses habitants. Paris, Challamel, 1895.
— Douze leçons à la Sorbonne. Paris 1898.
QUATREFAGES (DE), Histoire générale des races humaines. Paris 1889.
ROSNY (DE), Traité d'Ethnographie. Paris, Leroux, 1900.
ROY, LE (Mgr.), La Religion des primitifs. Paris, Beauchesne, 1911.
— Les Pygmées. Mame, Tours.
RUSSILLON, Le Tromba Sakalava. Paris, Picard, 1912.
STANLEY, Dans les Ténèbres de l'Afrique. Paris 1890.
SUAU (R. P.), La France à Madagascar. Paris 1909.
THOMAS (R. P.), Origine indo-aryenne du malgache. Louvain 1905.
THOMAS et CADET (RR. PP.), Histoire et géographie de Madagascar. Paris, Poussielgue, 1901.
VAISSIÈRE DE LA (R. P.), Histoire de Madagascar. Paris, Lecoffre, 1884.

B. Lexiques, Dictionnaires.

DALMOND, Vocabulaire Sakalava et Betsimisaraka. Bourbon 1842.
DUBOIS (R. P.), Essai de dictionnaire Betsiléo. Tananarive, Imprimerie officielle, 1924.
JULLY, Manuel des Dialectes. Paris, Librairie africaine et coloniale, 1901.
MALZAC, Dictionnaire malgache-français. Tananarive, Mission catholique, 1888.
MALZAC (R. P.), Philologie comparée du malgache. Tananarive 1910.
MARRE (A.), Vocabulaire des principales racines malaises et javanaises de la langue malgache. Paris, Librairie orientale et américaine, 1896.
RICHARDSON, Dictionnaire malgache-anglais. Tananarive, Mission protestante, 1885.
WEBER (R. P.), Dictionnaire malgache-français et français-malgache. Bourbon 1855.

C. Collections, Revues, Périodiques.

(Source la plus importante d'informations après les livres spéciaux de MM. GRANDIDIER, FERRAND, GAUTIER, à cause d'articles nombreux et documentés sur les questions de races, de langues et d'origines.)

Bulletins de l'Académie Malgache de 1902 à 1924.
Collection de Ouvrages anciens de MM. A. et G. GRANDIDIER.

Notes, Reconnaissances, Explorations (N. R. E.).
Annuaires de Madagascar.
Anthropos, Revue d'Ethnologie.
L'Anthropologie.
Antananarivo Annual des Missions Anglaises.
Missions catholiques.
Missions Evangéliques et autres Bulletins français ou malgaches, catholiques ou protestants des Missions.
Journal Officiel de la Colonie.
Gazetim-panjakana — Vaovao.
Revue de Madagascar.
Bulletin Economique, et autres revues coloniales.
Journal Asiatique.
La Géographie.

D. Manuscrits de l'Académie Malgache.

Archives de Provinces.

Baudin, Rapport sur l'Origine des Hova.
Birkeli, Notes sur les Vazimba.
Boveil, Etude sur les Tanala.
Dubois (R. P.), Rapports sur l'Origine des Malgaches, avril 1918, mai 1924.
Fraud, Traditions concernant les Vazimba.
Mondain, Critique du Rapport de M. Baudin.
Rabemanana (J.), Origines Malgaches.
Rabozaka, Traditions vazimba.
Rasamimanana (Docteur), Contribution à l'histoire malgache.
Archives de la Province de Mananjary.

E. Notes, lectures, observations personnelles.

Cahiers et manuscrits divers communiqués par les missionnaires ou par les indigènes.
Cahiers composés par les instituteurs et élèves-instituteurs de la Mission catholique du Betsiléo.
Notes de MM. F. de Paule Ramazana et Emmanuel Rajoro.
Notes sur les Tanala, sur les Antambahoaka.
Notes sur le Betsiléo (50 cahiers personnels).
Histoire du Betsiléo par J. Ralambo.
Histoire du Manandriana, de Lalangina, de l'Arindrano.
Dupeyron (R. P.), Notes sur le Malgache et le Bantou.

En outre, les observations directes que j'ai eu l'occasion multiple de faire sur Madagascar, ses types, ses races, ses mœurs, grâce à un contact intime qui dure depuis 22 ans.

Die Sprache als Symptom der Kulturstufe.

Von Dr. KOPPELMANN, Soerabaja, Niederländisch-Indien.

(Schluß.)

5. Lakonische und pleonastische Sprachen.

Die Neigung zweier Sprachen zu lakonischem bzw. pleonastischem Ausdruck können wir annähernd vergleichen, indem wir die Silbenzahl feststellen, die beide durchschnittlich zum Ausdruck desselben Gedankens nötig haben. Natürlich muß man dabei mehrere Sätze mannigfachen Inhalts vergleichen, wenn man sichergehen will, teils weil bei zu geringem Material der Zufall eine zu große Rolle spielt, teils weil die Kürze des Ausdrucks davon abhängig ist, ob der Stoff dem Sprecher geläufig ist. Wenn z. B. ein Naturvolk einen abstrakten Gedanken weitschweifiger ausdrückt als wir, dann schließt das nicht aus, daß es sich über Jagd oder Fischfang sehr kurz ausdrückt. Einen guten vorläufigen Überblick geben Sprachprobensammlungen, wie die von der Britischen Bibelgesellschaft herausgegebene: „The Gospel in many tongues", die allerdings aus den oben angegebenen Gründen mit Vorsicht zu gebrauchen ist.

Man könnte einwenden, daß Silbenzählung nicht maßgebend ist, da das Redetempo sehr verschieden sein kann. Aber die Silbe ist ja — im Gegensatz zum „Wort" — eine wirkliche natürliche Einheit der Rede, sie entspricht einem Expirationsstoß. Man kann keineswegs beliebig viel Silben in der Minute sprechen; der Durchschnitt ist etwa drei Silben in der Sekunde. Zwei Silben in der Sekunde machen schon einen recht bedächtigen, sechs Silben einen sehr hastigen Eindruck. Solch ein Sprechen hält man nicht lange aus. Es ist beim Sprechen wie beim Gehen: Der tatsächliche zahlenmäßige Unterschied im Tempo ist viel kleiner als der subjektive Eindruck vermuten läßt. 6500 *m* in der Stunde ist schon ein Gewalttempo, 4000 *m* stündlich ein Schlendern. Auch wenn erhebliche Unterschiede zwischen den Sprachen im Redetempo beständen, dann würden diese gegenüber den Unterschieden in der Silbenzahl verschwinden.

Auch wenn wir z. B. annehmen wollten, daß das Chinesische sehr langsam, das Irokesische ganz hastig gesprochen würde (das erste ist falsch und das zweite unwahrscheinlich), dann würde das nicht ausreichen, den Unterschied in der Silbenzahl auszugleichen, den beide Sprachen zum Ausdruck desselben Gedankens brauchen. Diese Zahl ist nämlich beim Irokesischen wohl dreimal so hoch als beim Chinesischen. Dazu kommt, daß, wenn eine Sprache wirklich sehr schnell gesprochen wird, das auf die Dauer lautgesetzliche Kürzungen bewirkt, so daß sich also die Silbenzahl verringert [1].

Auch die Tatsache, daß eine Silbe sehr verschieden lang sein kann, ist kein entscheidendes Hindernis für unsere Methode der Silbenzählung. Gewiß gibt es in manchen Sprachen, z. B. im Englischen, sehr gedehnte Silben; aber

[1] Den umgekehrten Irrtum scheint mir WUNDT zu begehen („Völkerpsychologie", I, 419) der aus den längeren Wortformen des Gotischen gegenüber dem Nhd. auf langsameres Sprachtempo schließt. Das würde heißen: Auf dem längeren Wege wird auch langsamer gegangen.

solchen, die unter dem Einfluß des Akzents überdehnt sind, stehen dann meines Wissens ausnahmslos besonders kurze unbetonte Silben gegenüber, so daß der Durchschnittswert der Silbe nicht höher ist als in anderen Sprachen. Auch die Tatsache, daß manche Sprachen keine langen Vokale haben, ist nicht erheblich, da die Vokale dieser Sprachen, z. B. des Holländischen (die holländische Schriftsprache kennt lange Vokale nur vor *r*), Russischen usw., soweit mir bekannt ist, nicht kurz, sondern halblang sind, so daß der Durchschnittswert des Vokals und damit der Silbe doch wieder ungefähr gleich dem anderer Sprachen ist.

Wenn man die verschiedenen Sprachen nach der Methode der Silbenzählung untersucht, dann kommt man ungefähr zu folgendem Ergebnis:

Am allerlakonischesten ist das Chinesische, dann kommen die anderen einsilbigen Sprachen Südasiens, die Sprachen der hellfarbigen Südafrikaner, teilweise die Sprachen der Sudanneger, wie das Ewe, und die modernen nordwesteuropäischen Sprachen, sowie die der Semiten und Hamiten. Dann folgen die anderen flektierenden Sprachen, z. B. das Lateinische, Griechische, Hindustani und die slawischen Sprachen; dann die agglutinierenden, soweit sie nicht schon oben genannt sind, z. B. die Bantu-Sprachen, die amerikanischen und das Japanische. Unter diesen agglutinierenden Sprachen sind wieder ganz besonders pleonastisch die polynesischen Sprachen, die der Ainus und das Irokesische.

Den einen Pol bildet also das uralte chinesische Kulturvolk, den anderen ausgesprochene Naturvölker. Das scheint gut zu passen zu WUNDT's Vermutung (a. a. O.), daß sich das Redetempo steigert „mit der wachsenden Mannigfaltigkeit der Kultureinflüsse und dem ihr entsprechenden rascheren Wechsel der psychischen Erregungen". Nun glaube auch ich, daß steigende Kultur einer der Faktoren ist, die zu schnellerem Sprechen und damit auf die Dauer auch zu kürzerem sprachlichen Ausdruck drängen. Ich möchte dafür aber doch konkretere Gründe suchen. Denn erstens findet das Redetempo seine Grenze nicht an der Schnelligkeit des Wechsels psychischer Erregungen, denn man denkt und empfindet viel schneller als man spricht, sondern teils an der Notwendigkeit, verstanden zu werden, teils an der Schwierigkeit, in der Eile den rechten Ausdruck zu finden. Zweitens ist es zwar vielleicht möglich, daß die Kultur an sich einen etwas schnelleren Wechsel der psychischen Vorgänge bedingt; aber die eigentliche vielbesprochene Hast und Jagd des modernen Lebens ist doch keine notwendige Begleiterscheinung jeder höheren Kultur, sondern etwas dem Abendland des 19. Jahrhunderts eigenes. Sie erklärt sich hier aus dem kapitalistischen Wirtschaftssystem, der überaus scharfen, weil freieren Konkurrenz, also aus einer Erscheinung, die zu kurz gedauert hat, um unsere Sprachen schon so tief zu beeinflussen. Unsere Ausdrucksweise ist noch nicht wesentlich kürzer als die des 18. Jahrhunderts, der Zeit JEAN PAUL's, RICHARDSON's und MARIVAUX', dem man doch wohl eigentlich keine moderne Hast zuschreiben kann. Und gerade den Chinesen, deren Sprache am allerlakonischesten ist, wird ja eine orientalische Gelassenheit, eine fatalistische Zeitverschwendung nachgesagt.

Der wirkliche Grund dafür, daß (*ceteris paribus!*) Kultursprachen

lakonischer sind, ist sehr einfach. Warum drückt sich der Schalterbeamte, der Ladendiener und der Kellner bei seinen Geschäften in der Regel kürzer aus und verhandelt schneller als der Bauer, der doch reichlich ebenso viel zu tun hat? Weil er bei der Arbeit spricht, weil seine Arbeit zum Teil im Gespräch besteht. Es ist derselbe Grund, aus dem der Kaufmann und der Redakteur das Stenographieren erlernen, nicht weil sie zum Schreiben weniger Zeit hätten als andere Berufe, sondern weil ihre Arbeit im Schreiben besteht. Darum wird eine Sprache *ceteris paribus* um so lakonischer, je mehr sie bei der Arbeit, d. h. im Handel und Verkehr gesprochen wird. Es ist nicht die Kulturhöhe schlechthin, sondern die Entwicklung von Handel und Verkehr, die das Tempo des sprachlichen Ausdrucks beschleunigt.

Dieses Moment kann aber nicht das einzige, ja nicht einmal das wichtigste sein. Denn nicht nur das Chinesische, das ja wirklich von einem handeltreibenden Volk gesprochen wird, sondern auch die Sprachen mancher Naturvölker sind recht lakonisch, z. B. das Nasma. Die Affixe bestehen bei ihm großenteils aus einzelnen Konsonanten, und die Wortstämme sind meist einsilbig, ja bestehen zuweilen aus einem einzigen Vokal. Wie im Chinesischen gibt es auch hier Wörter verschiedener Bedeutung, die sich nur durch den musikalischen Akzent unterscheiden. So heißt *ā* ja, *á* weinen und *à* trinken [2].

Nun ist es klar, daß solche Sprachen nur in ruhiger Umgebung, im kleinen Kreis verständlich sind. Bei größerer unruhiger Zuhörerschaft gehen nicht nur die feineren lautlichen Nuancen verloren, sonderen auch ein großer Teil der Rede überhaupt, man muß dort pleonastisch sprechen. Einsilbige Aufforderungen gegenüber Versammlungen sind zwecklos. Die Anredeformel („meine Herren" oder dgl.) und ein einleitender Satz sind für den Versammlungsredner unentbehrlich, um erst einmal die Aufmerksamkeit der Hörer auf sich zu lenken. Also je mehr die Sprache Interieursprache ist, desto mehr neigt sie zur Kürze, je mehr sie in der Öffentlichkeit, in größerem Kreis, gesprochen wird, desto weitschweifiger wird sie. Die in der Sprache sich widerspiegelnde Übereinstimmung zwischen dem uralten Kulturvolk der Chinesen und dem dürftigen Hirtenvolk der Hottentotten besteht darin, daß sich bei beiden das tägliche Leben in kleinen Kreisen abspielt [3].

Ich würde dem Umfang des Kreises, in dem die Sprache gebraucht wird, keinen so entscheidenden Einfluß auf die Kürze bzw. Weitschweifigkeit des Ausdrucks zuschreiben, wenn dieser Einfluß nicht noch durch die folgende Tatsache verstärkt würde: In je kleinerem Kreise gesprochen wird, desto mehr herrscht das Wechselgespräch vor, in je größerem, desto mehr der Vortrag eines Einzelnen. Nun drückt man sich aber im Gespräch, wo man dem anderen Gelegenheit zur Antwort geben will, viel kürzer aus und spricht auch viel schneller als beim Vortrag.

Eine sehr lakonische Sprache dürften wir also bei Völkern mit wirtschaftlichem Kleinbetrieb, bei Kleinbauern und Handwerkern, wie in China,

[2] Hartleben, Bibliothek der Sprachenkunde, Nama.

[3] Abgesehen von dem in China seit langer Zeit herrschenden Kleinbetrieb, ist es auffallend, wie selten man in Reisebeschreibungen aus China von öffentlichen Versammlungen aller Art liest.

erwarten, zumal wenn starker Handel und Verkehr hinzukommt, aber auch bei gewissen ganz primitiven, in kleinen Horden lebenden Jäger- und Hirtenvölkern. Erheblich pleonastischer werden die Sprachen der Völker mit wirtschaftlichem Hochbetrieb, vor allem aber die höherstehenden Jägervölker sein, die große gemeinsame Kriegs- und Jagdzüge unternehmen und oft Versammlungen abhalten. Am allerweitschweifigsten müssen aber die Sprachen solcher Völker sein, die einen großen Teil des Tages im Getöse der Meereswellen und der Brandung zubringen und oft von einem Boot zum anderen oder nach der Küste rufen müssen. Eine lakonische Sprache würde für sie fast unbrauchbar sein. Ich meine damit nicht etwa solche Völker wie die Engländer, von denen, so eng ihr nationales Dasein auch mit dem Meere verknüpft ist, doch immer nur ein kleiner Teil wirklich auf der See ist, sondern solche Völker wie die Polynesier.

Nun finden wir denn auch wirklich, daß die pleonastischesten Sprachen der Erde den Polynesiern, Ainus und den Irokesen, einem Jägervolk in großem Stil, gehören. Die allerlakonischeste Sprache aber sprechen die Chinesen, bei denen sich seit Jahrtausenden in einzigartiger Weise wirtschaftlicher Kleinbetrieb mit starkem Handel und Verkehr verbunden findet.

6. Analogie.

Analogie nennen wir die Ausgleichung sprachlicher Unregelmäßigkeiten. Es gibt eine stoffliche Analogie, bei der die eine Form der anderen Form desselben Wortes angeglichen wird, und eine formelle Analogie, bei der eine Form der entsprechenden eines anderen Wortes angeglichen wird. Wenn z. B. im Niederhochdeutsch der lautgesetzlich entstandene lange Vokal aus *Tages, Tāge, Weges, Wēge* auch in den Nominativ Singular eindringt (*Tāg, Wēg*), in den er rein lautgesetzlich nicht gehört, dann ist das stoffliche Analogie. Wenn dagegen im Französischen das Imperfekt der lateinischen ersten Konjugation sich dem der zweiten und dritten anpaßt (*aimait* aus *amebat* nach Analogie von *monebat, legebat* usw.), oder wenn Kinder nach Analogie von *hören, hörte* bilden *denkten, denkte,* dann ist das formelle Analogie.

Ob die Analogie in einer Sprache stark oder schwach wirkt, das können wir nur negativ erkennen, nämlich dann, wenn sie Unregelmäßigkeiten, die lautgesetzlich entstanden sind, nicht ausgleicht. Die Existenz des Umlauts und Ablauts im Deutschen läßt z. B. auf sehr schwache Wirkung der stofflichen Analogie schließen; wäre sie stärker, dann müßte entweder die umgelautete oder die umlautlose Form im Plural und Singular von Wörtern wie Fuß, Hahn, Wand sich durchsetzen. Sprachen, in denen starke Unregelmäßigkeiten vorkommen, nennen wir flektierend. Es kommt dabei nicht so sehr darauf an, ob diese Definition mit der üblichen genau übereinstimmt, ob sie schlechter oder besser ist. Es genügt, daß wir in Ermangelung eines anderen kurzen Namens das Wort „flektierend“ in dieser Arbeit in dem oben gekennzeichneten Sinn gebrauchen wollen. Übrigens wird sich in der Regel diese Benennung mit der üblichen decken. Denn bekanntlich bezeichnet man in der Regel als flektierende Sprachen solche, die die grammatischen Beziehungen durch Veränderung des Wortstammes ausdrücken, während agglutinierende sich zu diesem Zwecke

der Affixe bedienen. Typisch flektierend ist also z. B. das Hebräische: *gotet* (tötend), *qatul* (getötet), *qətol* (töte!) usw. oder das Deutsche: „Ich schlage, ich schlug", „der Fuß, die Füße". Diese Veränderungen des Stammes sind in erster Linie durch lautgesetzliche Beeinflussung des Stammes durch ein oft geschwundenes Affix („Füße" aus ahd. *fuszi*), in zweiter durch lautsybolische Dehnungen der Verdopplungen oder den Einfluß des Akzents zu erklären. Die Veränderlichkeit des Stammes, in der das Wesen der Flexion nach der üblichen Definition besteht, ist identisch mit dem Ausbleiben der stofflichen Analogiewirkung. In den meisten flektierenden Sprachen geht dieses Ausbleiben gepaart mit der Schwäche der formellen Analogie, so daß sie mehrere Deklinationen und Konjugationen haben. Rein flektierende Sprachen gibt es nicht, da alle sich in hohem Maße auch der Affixe bedienen. Die Grenze zwischen agglutinierenden und flektierenden Sprachen ist fließend, wie sich ja auch die letzten wohl aus den ersten entwickelt haben. Umgekehrt kann auch eine flektierende Sprache teilweise zum agglutinierenden Zustand zurückkehren. Das ist z. B. der Fall, wenn die lateinischen Kasusformen, die zum Teil mit Veränderung des Stammes *(rĕx-rēgis)* gebildet wurden, in den romanischen Sprachen durch Umschreibungen mit *de* und *ad* ersetzt wurden. Dies *de* und *à* ist, wenn man einmal von der Schreibung absieht (vgl. das oben über den Begriff „Wort" Gesagte), in nichts von den Affixen agglutinierender Sprachen verschieden. Die Schwäche der Analogie in den flektierenden Sprachen ist übrigens nur relativ, im Verhältnis zur Stärke der Lautveränderungen und namentlich der Kürzungen.

Es ist nun die Frage, welcher kulturellen Eigenart die Stärke und Schwäche der Analogiewirkung in der Sprache entspricht, oder anders ausgedrückt, welchen Schluß der flektierende Charakter einer Sprache auf den Kulturzustand des Volkes zuläßt.

Die Analogie ist in jeder Sprache wirksam, am stärksten bei den Personen, die die Sprache erst lernen, bei Fremden und Kindern. Die Sprachfehler, die beide durch falsche Analogie machen, sind täglich zu beobachten. Für bei weitem das Wichtigste von beiden halte ich den Einfluß der Kindersprache. Zwar können wir z. B. beim Übergang vom Latein zu den romanischen Sprachen zahlreiche Analogiebildungen beobachten, die wohl sicher darauf zurückzuführen sind, daß das Latein von vielen fremdsprachigen Völkern übernommen und dabei vereinfacht wurde. Dem steht aber der folgende Fall gegenüber: Das Arabische ist in den Jahrhunderten nach Mohammed von sehr vielen fremdsprachigen Völkern übernommen worden und doch ist auch das heutige Arabisch noch eine ganz ausgesprochen flektierende Sprache; es zeigt wohl von allen Sprachen der Welt die geringste Wirkung der stofflichen Analogie. Man denke nur an die vielen unregelmäßigen Pluralformen: *ʿain — ʿijûn, ktâb-kutub* usw. [5]. Der Unterschied ist wohl hauptsächlich daraus zu erklären, daß das Arabische nicht von herrschenden Völkern übernommen

[4] Auch den Gebrauch von Infixen, wie er sich vor allem in den malaiischen Sprachen findet, möchte ich für einen Ansatz zur Flexion halten, da der Stamm verändert wird, ohne daß die stoffliche Analogie dies verhindert.

[5] Nach dem METOVLA-Sprachführer fürs Arabische zitiert.

worden ist, wie das Lateinische von Franken, Westgoten und Langobarden. Nun sind die herrschenden Klassen auch in der Sprache tonangebend; es ist also durchaus möglich, daß in den romanischen Ländern die Romanen die „Sprachfehler" ihrer germanischen Herren allmählich mitmachten, während Ägypter, Syrer usw. allmählich ein reines Arabisch mit nur geringen Änderungen lernten. In dieser Richtung wird auch die dauernde Beschäftigung mit dem Koran gewirkt haben.

Jedenfalls aber halte ich für die wichtigste Quelle von Analogiebildungen die Kindersprache, denn auch im Romanischen ist der Einfluß der von Fremdsprachigen eingeführten Analogiebildungen nicht entfernt stark genug gewesen, um den flektierenden Charakter der Sprache zu verwischen. Es kommt also hauptsächlich darauf an, die Gründe zu untersuchen, aus denen die Kindersprache sich bei dem einen Volk stärker durchsetzt als beim anderen.

Die Kinder nehmen ihre sprachlichen Eigentümlichkeiten um so mehr ins Leben mit, je weniger sie mit Erwachsenen zusammenkommen, je mehr sie unter sich bleiben. Das ist in höchstem Maße der Fall bei dem System der Altersklassen. Dieses findet sich nur da, wo Privateigentum und Häuslichkeit schwach entwickelt sind, d. h. bei Naturvölkern, und zwar vor allem bei Jägervölkern. Auch soweit bei ihnen keine eigentlichen Altersklassen bestehen, tritt doch bei ihnen die häusliche Einzelerziehung und damit der Einfluß der Sprache der Erwachsenen auf die Kinder stark zurück. Darum werden hier sprachliche Unregelmäßigkeiten in jeder Generation durch die aus der Kindersprache eindringenden Analogiebildungen immer wieder ausgeglichen. In der Tat sind denn auch, soweit ich sehe, die Sprachen aller Jägervölker und der meisten anderen Naturvölker regelmäßig, d. h. agglutinierend.

Falsch wäre aber der umgekehrte Schluß: „Alle agglutinierenden Sprachen gehören Naturvölkern an." Das stimmt nicht (Tamil, Quechua, Maya usw.) und kann auch nicht stimmen; denn der agglutinierende Charakter braucht ja nicht immer durch starke Wirkung der Analogie bewahrt worden zu sein; sondern es kann ja auch so sein, daß er wegen geringer Stärke der lautlichen Veränderungen und namentlich der Kürzungen gar nicht erst in Gefahr gekommen ist, indem sich gar keine Unregelmäßigkeiten bildeten. Außerdem wirkt ja bei der Analogie, wie oben erwähnt, auch der Einfluß der Fremdsprachigen mit.

Das praktische Resultat, das wir aus der Untersuchung über die Analogie für unseren Endzweck gewonnen haben, ist also:

Eine flektierende Sprache gehört immer einem Volke mit ausgebildetem Privateigentum und Häuslichkeit an, also keinem Jägervolk. Eine agglutinierende Sprache gehört wahrscheinlich, aber durchaus nicht sicher, einem Naturvolk an; diese Wahrscheinlichkeit ist um so höher, je lakonischer die Sprache ist, je mehr also die Analogie ihre relative Stärke gegenüber lautgesetzlichen Kürzungen erweist.

7. Stichproben.

Wir haben für die verschiedenen Kulturstufen folgende sprachliche Typen gefunden:

a) Primitive Jäger: Genera actionis schwach. Tempora und Modi brauchen nicht stark entwickelt zu sein. Umschriebene Zeitformen fehlen. Pronominal. Artikel fehlt. Lakonisch. Nie flektierend.

b) Höherstehende Jäger: Genera actionis schwach. Tempora und Modi stark. Umschriebene Zeitformen fehlen. Pronominal. Artikel fehlt. Pleonastisch. Nie flektierend.

c) Seefischer: Tempora und Modi schwach. Umschriebene Zeitformen fehlen. Pronominal. Artikel fehlt. Stark pleonastisch. Sonst verschieden.

d) Hirten: Genera actionis stark. Tempora und Modi ziemlich stark. Umschriebene Zeitformen fehlen. Pronominal. Artikel fehlt. Sonst verschieden.

e) Primitive Ackerbauer: Umschriebene Zeitformen. Entweder unpronominal oder Artikel (beides zugleich ist, wie oben dargelegt, unmöglich). Sonst verschieden.

f) Alte Kulturvölker: Tempora und Modi schwach (siehe oben S. 127). Umschriebene Zeitformen. Entweder unpronominal oder Artikel. Lakonisch (weil starker Handel und Verkehr, dem solche Elemente, die in der Sprache Pleonasmus bewirken, wie Jagd und Fischfang, nicht in entsprechendem Maß gegenüberstehen). Sonst verschieden.

Das Allerwichtigste ist es nun, daß wir die Stichproben nach einem objektiven, von unseren Voraussetzungen unabhängigen Schema vornehmen. Und zwar wollen wir aus jedem Erdteil die drei Sprachen bzw. Sprachgruppen vergleichen, die in Fr. Müller's „Grundriß der Sprachwissenschaft" am ausführlichsten behandelt sind. Dabei haben wir drei Vorteile:

Erstens bekommen wir ein sehr mannigfaltig zusammengestelltes Material. Indem wir Sprachen aller möglichen Rassen vergleichen, vermeiden wir die Gefahr, z. B. das für eine Eigentümlichkeit der Sprachen von Hirtenvölkern zu halten, was in Wirklichkeit vielleicht nur eine Besonderheit etwa der uralaltaiischen Sprachen ist.

Zweitens können die Tatsachen von vielen Lesern einigermaßen nachgeprüft werden, da das erwähnte Werk, wenn auch wohl hie und da überholt, doch eine sehr umfassende und leicht zugängliche Materialsammlung bietet.

Drittens schließt die Bindung an dieses Schema jede Möglichkeit aus, daß wir gerade die Sprachen untersuchen, die zu unseren Voraussetzungen am besten passen oder an denen sich unsere Anschauungen gebildet haben. Die Auswahl geschieht nach einem äußerlichen, zufälligen Gesichtspunkt. Die prinzipiellen Auffassungen, die Fr. Müller — als Anhänger Steinhal's — in der Einleitung vorträgt, sind von denen dieser Arbeit total verschieden. Es besteht also keine Gefahr, daß wir uns durch ungeeignete Auswahl der Stichproben in einen *circulus vitiosus* begeben.

Wir müssen aber an diesem Schema aus praktischen Gründen eine kleine Änderung vornehmen:

In Australien müßten wir eigentlich nächst den polynesischen Sprachen die Mafor-Sprache und die von Encounter-Bey behandeln. Da mir aber über

die beiden letzten nur sehr unzureichende Quellen vorliegen, sollen statt dessen die australischen Sprachen (im engeren Sinne) im ganzen, d. h. ihr Durchschnittstypus, behandelt werden, so daß wir uns also im fünften Erdteil mit nur zwei Stichproben begnügen.

Wir bekommen so die folgende Liste:

A. Asien:	1. Semitische Sprachen (speziell Arabisch).
	2. Dravidasprachen (Tamil).
	3. Malaiische Sprachen (Javanisch).
B. Amerika:	1. Die Sprache der Innuit.
	2. Algonkin.
	3. Quechua.
C. Afrika:	1. Hamitische Sprachen (Altägyptisch).
	2. Bantu.
	3. Nama.
D. Europa:	1. Indogermanisch (Altgriechisch und Englisch).
	2. Uralische Sprachen.
	3. Baskisch.
E. Australien:	1. Polynesische Sprachen.
	2. Australische Sprachen.

Ich erinnere nochmals, u. a. mit Bezug auf das Javanische und Altgriechische, daran, daß die Sprache dem Kulturwandel nur langsam folgt, daß sie nicht den jetzigen Zustand, sondern etwa den durchschnittlichen des letzten Jahrtausends widerspiegelt.

a) Semitisch (Arabisch).

Tatbestand: Genera actionis sehr stark, in ihrer Bedeutung etwas abgeschwächt durch das Vorhandensein eines kurzen Reziprokums (siehe oben (S. 131). Tempora und Modi normal. Umschriebene Zeitformen in unserem Sinne fehlen; einem umschriebenen Imperfekt *kunt idrub* = „ich schlug", wörtlich etwa: „ich war", „ich schlage" fehlt die Beziehung auf die Gegenwart. Die Sprache ist entschieden pronominal (Genus- und Numerussuffixe, ursprünglich aus Kasussuffixen, Bezeichnung der Person am Verbum, auch wo das Subjektivum ein Substantiv ist). Bestimmter Artikel. Ziemlich lakonisch. Ausgesprochen flektierend.

Deutung: Sicher kein Jägervolk, da starke Entwicklung der Genera actionis und stark flektierend. Wahrscheinlich kein Seefischervolk, da ziemlich lakonisch. Für ein Hirtenvolk spricht die enorme Ausbildung der Genera actionis, für ein Ackerbauvolk das Bestehen des bestimmten Artikels, während die umschriebenen Zeitformen, die wir sonst bei Sprachen von Ackerbauern finden und der unbestimmte Artikel fehlen.

Ergebnis: Mittelding zwischen Hirtenvolk und primitivem Ackerbauvolk.

Anmerkung: Das Ursemitische unterscheidet sich, soweit unsere Gesichtspunkte in Betracht kommen, vom Arabischen hauptsächlich durch Fehlen des Artikels; das weist auf ein reines Hirtenvolk, da der Artikel das Einzige im Arabischen ist, das eine Kultursprache verrät.

b) **Malaiische Sprachen (Javanisch).**

Tatbestand: Kausativum wird, allerdings nicht regelmäßig von jedem Verb, durch Anhängen von *i* oder *aké* gebildet. Drei Passivformen mit kurzen Affixen. Genera actionis also ziemlich gut ausgebildet. Tempora und Modi gleich Null. Umschriebene Zeitformen fehlen. Unpronominal! (Genus-, Numerus- und Kasusaffixe fehlen; Personalpronomen fehlt oft, wenn die Person aus dem Zusammenhang hervorgeht; Pronomen der ersten und zweiten Person durch substantive Höflichkeitsformeln ersetzt.) Zur Bildung des Artikels finden sich mindestens starke Ansätze, sie sind aber nicht wichtig, weil lautliche Trennung von Singular und Plural fehlt (siehe oben). Entschieden pleonastisch. Starke Ansätze zur Flexion. (Bildung des Aktivums durch Nasalierung des Anlautes: *tutup* [Schluß], *nutup* [schließen]; Infixe.)

Deutung: Kein Jägervolk, da gute Entwicklung der Genera actionis, unpronominaler Bau und starker Ansatz zur Flexion. Obendrein paßt zu einem primitiven Jägervolk der pleonastische Charakter der Sprache und zu einem höherstehenden das Fehlen der Tempora und Modi nicht. Gegen ein Hirtenvolk spricht die nicht allzu starke Entwicklung der Genera actionis, das Fehlen der Tempora und Modi und der unpronominale Bau. Zu einem Seefischervolk passen ausgezeichnet das Fehlen der Tempora und Modi und der pleonastische Charakter. Nur beweist der unpronominale Bau, daß es sich nicht um ein reines Seefischervolk, sondern zum Teil um ein Kulturvolk handelt. Es fehlen aber dafür die umschriebenen Zeitformen.

Ergebnis: Teils Seefischerei, teils Ackerbau. Autoritativ-kollektivistische Gesellschaftsordnung.

Anmerkung: Dürfte dem früheren Kulturzustand der Javanen, die jetzt reines Ackerbauvolk sind, entsprechen. Man beachte, daß die anderen, von weniger kultivierten Völkern gesprochenen malaiischen Sprachen nicht in demselben Maße wie das Javanische unpronominal sind. — Die autoritative Gesellschaftsordnung der Javanen findet bekanntlich einen einzigartigen Ausdruck in der Ausbildung zweier Spracharten, von denen das Kranra zu Höherstehenden; das Ngoko zu Untergebenen gesprochen wird.

c) **Die Dravida-Sprachen (Tamil).**

Tatbestand: Kausativum wird durch ein Suffix *-ppi, -bi* oder *-vi* gebildet, Passiv ziemlich weitläufig umschrieben. Im ganzen sind die Genera actionis also normal. Tempora werden ziemlich umständlich gebildet, Modi fehlen scheinbar fast ganz. Es gibt eine umschriebene Zeitform, das Perfekt, das durch Verbindung des Part. Praet. mit dem Verbum substantivum gebildet wird. Pronominal. Artikel fehlt. Stark pleonastisch. Keine Flexion.

Deutung: Für primitive Jäger ist die Sprache zu pleonastisch, für höher stehende Jäger die Entwicklung der Tempora und Modi zu schwach. Gegen beides spricht die leidliche Ausbildung der Genera actionis und mehr noch das umschriebene Perfekt. Also kein Jägervolk. Für ein Fischervolk spricht

der stark pleonastische Charakter und die Schwäche der Tempora und Modi, dagegen aber das umschriebene Perfekt. Also kein Fischervolk. Für ein Hirtenvolk sind die Tempora und Modi und vor allem die Genera actionis zu schwach entwickelt; auch stört wieder das umschriebene Perfekt. Also kein Hirtenvolk. Für eine alte Kultursprache ist das Tamil zu pleonastisch, auch sind die positiven Kennzeichen einer Kultursprache (Artikel, unpronominaler Bau, umschriebene Zeitformen), teils abwesend, teils schwach ausgebildet. Dagegen zeigt das Tamil vollkommen den Typus der Sprache eines primitiven Ackerbauvolkes.

Resultat: Primitives Ackerbauvolk.

d) **Die Sprache der Innuit. (Grönländischer Dialekt.)**

Tatbestand: Genera actionis, soweit ich sehe, gar nicht ausgebildet, ebensowenig Tempora, etwas besser Modi. Umschriebene Zeitformen fehlen. Entschieden pronominal. Artikel fehlt. Ziemlich pleonastisch. Flexion fehlt.

Deutung: Hirten und Ackerbauer scheiden aus, die ersten, weil sowohl die Tempora, als vor allem auch die Genera actionis fehlen, die letzteren, weil weder von umschriebenen Zeitformen, noch vom Artikel oder unpronominalem Bau eine Spur zu finden ist. Für ein reines, primitives Jägervolk ist die Sprache zu pleonastisch, für ein höherstehendes Jägervolk sind die Tempora zu unentwickelt. Also kommt keines von beiden, wohl aber eventuell eine Verbindung primitiver Jagd mit etwas Drittem in Frage. Zur Sprache eines Seefischervolkes fehlt der Innuit-Sprache nichts, als daß sie nicht gerade sehr pleonastisch ist, nicht so wie es z. B. die polynesischen Sprachen sind.

Ergebnis: Seefischerei, wahrscheinlich verbunden mit primitiver Jagd.

Anmerkung: Das Resultat trifft für die grönländischen Eskimos, die ein ziemlich ausgesprochenes Seefischervolk sind, nicht ganz zu, wohl aber für die Durchschnittskulturstufe der Eskimos überhaupt. Die räumlich weit getrennten Eskimodialekte sind untereinander sehr nahe verwandt, die Trennung ist also wohl jungen Datums, und der grönländische Dialekt dürfte den älteren Zustand widerspiegeln.

e) **Algonkin.**

Tatbestand: Kausativum ist meines Wissens nicht ausgebildet, wohl ein Passivum, bei dem mir aber zweifelhaft ist, ob sich der für uns entscheidende Punkt (siehe XXI, S. 601), nämlich die Nichterwähnung der handelnden Person, dabei findet. Im ganzen Genera actionis ziemlich schwach. Tempora und Modi stark. Umschriebene Zeitformen fehlen. Entschieden pronominal. Artikel fehlt. Pleonastisch. Flexion fehlt.

Deutung: Für eine Hirtensprache fehlt dem Algonkin die Ausbildung der Genera actionis, für eine Kultursprache alles. Für Seefischer ist die Ausbildung der Tempora und Modi zu stark, für primitive Jäger ist die Sprache zu pleonastisch. Dagegen paßt der ganze Sprachbau zu einem höherstehenden Jägervolk.

Ergebnis: Höherstehendes Jägervolk.

Anmerkung: Nicht ganz genau, da die Algonkinvölker auch Ackerbau trieben.

f) **Quechua.**

Tatbestand: Kausativum fehlt, soweit mir bekannt, Passiv wird mit umständlicher Umschreibung gebildet. Also Genera actionis schwach. Tempora werden teilweise mit weitläufigen Umschreibungen gebildet, Modi mittelmäßig entwickelt. Mindestens eine umschriebene Zeitform ist vorhanden: *apa-skam kan-i* = „getragen habend bin ich". Pronominal. Artikel fehlt. Ziemlich pleonastisch. Flexion fehlt.

Deutung: Kein primitives Jägervolk wegen Pleonasmus, kein höherstehendes wegen Schwäche der Tempora und Modi; beides nicht wegen der umschriebenen Zeitform. Derselbe Grund spricht gegen Seefischervolk und Hirtenvolk, gegen letzteres außerdem die Schwäche der Tempora und Modi und vor allem der Genera actionis. Das Quechua zeigt vollkommen den Typus der Sprache eines primitiven Ackerbauvolkes.

Resultat: Primitives Ackerbauvolk.

Ergebnis: Wahrscheinlich Ackerbau; nicht wahrscheinlich Seefischerei.

g) **Hamitische Sprachen (Altägyptisch).**

Tatbestand: Kausativ und Passiv werden durch kurze Präfixe, teilweise ohne Silbenzuwachs, aus dem Verbalstamm abgeleitet. Also Genera actionis stark. Tempora und Modi normal. Präteritum und Futurum werden nur (!) durch umschriebene Zeitformen ausgedrückt. Stark pronominal. Bestimmter und unbestimmter Artikel. Lakonisch. Keine ausgesprochene Flexion (im Sinne dieser Arbeit, siehe oben S. 128).

Deutung: Die starke Entwicklung der umschriebenen Zeitformen und des Artikels beweisen auf den ersten Blick, daß es sich nur um ein Ackerbauvolk handeln kann. Es gibt auch nichts, was dagegen spräche. Da die Sprache lakonisch ist und nur mäßig ausgebildete Tempora und Modi hat, kann sie auch einem alten Kulturvolk angehören.

Ergebnis: Ackerbau, vielleicht alte Kultur.

8. Bantu-Sprachen.

Tatbestand: Kausativ wird durch das Suffix *-isa* gebildet, vor dem das auslautende *a* des Verbalstammes schwindet, das Passiv durch das Suffix *u*, das oft ein unsilbiges Infix wird: *tanda* = lieben, *tand-w-a* = geliebt werden. Freilich ist auch das Reziprokum ziemlich gut ausgebildet (*tandana* = einander lieben). Jedoch kann man im allgemeinen die Ausbildung der Genera actionis als ziemlich gut bezeichnen. Auch die Tempora und Modi sind ziemlich gut ausgebildet. Eine umschriebene Zeitform findet sich beim Futurum: *di-ya-ku-tanda,* verkürzt *dotanda,* wörtlich: „ich gehe zum Lieben". In einem gewissen Gegensatz zu dieser Form, die die Zukunft vom Standpunkt der Gegenwart aus auffaßt, steht die Tatsache, daß die kürzeste Verbalform ein Aorist ist, der eine momentane Handlung ohne Rücksicht auf

die Zeitbestimmung ausdrückt, und aus dem das durative Präsens mit einem Hilfsverb abgeleitet wird. — Entschieden pronominal. Kein Artikel. Pleonastisch. Keine Flexion.

Deutung: Jägervolk unwahrscheinlich wegen guter Entwicklung der Genera actionis, primitives Jägervolk außerdem wegen Pleonasmus. Fischervolk unwahrscheinlich wegen guter Entwicklung der Tempora und Modi. Auf ein Ackerbauvolk deutet das umschriebene Futurum; aber diesem steht die freilich weniger wichtige Tatsache gegenüber, daß die kürzeste Form der Aorist ist. Bedenklicher ist das Fehlen anderer umschriebener Zeitformen und des Artikels. Das umschriebene Futurum ist für ein Ackerbauvolk zu wenig und für ein Hirtenvolk zu viel.

Ergebnis: Übergang vom Hirtenvolk zum Ackerbauvolk.

9. Nama.

Tatbestand: Kausativ mit *gei*, Passiv mit *hẽ*. Reziprokum mit *gu* gebildet. Genera actionis also normal. Tempora und Modi scheinen normal zu sein. Wenn ich die Quellen recht verstehe, findet sich ein mit *gye*, dem Verbum substantivum, umschriebenes Perfekt, das freilich nur halb präteritale Bedeutung zu haben scheint (bis in die Gegenwart reichende Vergangenheit). Stark pronominal. Artikel fehlt. Lakonisch. Flexion fehlt.

Deutung: Nehmen wir zunächst an, daß das umschriebene Perfekt nicht bestände. Dann bekommen wir die richtige Lösung: Kein Seefischervolk, weil die Sprache lakonisch ist, kein Ackerbauvolk, weil Artikel, unprominaler Bau und umschriebene Zeitformen fehlen. Für ein höherstehendes Jägervolk ist die Sprache viel zu lakonisch, auch sind Tempora und Modi reichlich schwach. Bleibt primitives Jägervolk oder Hirtenvolk. Beide Deutungen sind sonst möglich, nur sind im ersten Fall die Genera actionis zu stark, im zweiten zu schwach. Also ein Mittelding von beiden: In kleinen Verbänden lebendes Hirtenvolk mit primitiver Jagd. *Quod erat demonstrandum!*

Nun gibt es aber einmal diese umschriebene Zeitform im Nama, und so muß die Deutung lauten: „Ziemlich primitives Ackerbauvolk.“ Das ist bekanntlich falsch; denn abgesehen von dem Volksteil, der in neuester Zeit unter dem Einfluß der Missionen zum Ackerbau übergegangen ist, sind die Hottentotten kein Ackerbauvolk. Ich habe aber schon im Anfang darauf aufmerksam gemacht, daß der Sprachbau einem älteren Kulturzustand des Volkes entsprechen kann. In diesem Fall ist die Möglichkeit, daß die Hottentotten früher (vor dem ersten Erscheinen der Europäer) einmal auf höherer Kulturstufe gestanden haben, oder wahrscheinlicher, daß sie ihre Sprache vor Zeiten von einem etwas höher kultivierten Volk übernommen haben, nicht so ganz ausgeschlossen; denn bekanntlich ist auch das Zahlensystem des Nama ziemlich entwickelt und läßt auf eine frühere höhere Kulturstufe schließen. — Übrigens steht der umschriebenen Zeitform eine sprachliche Eigentümlichkeit gegenüber, die zwar nicht beweist, aber doch wahrscheinlich macht, daß es sich um die Sprache eines Naturvolkes handelt. Das Nama ist nämlich trotz seiner Kürze, trotzdem so oft das Affix mit dem Stamm eine Silbe bildet, rein

agglutinierend, was auf sehr starke Wirkung der Analogie schließen läßt (vgl. oben S. 128).

10. Indogermanisch.

Eine Untersuchung des indogermanischen Sprachbaues, die zu der Deutung: „Mittelding zwischen Hirtenvolk und sehr primitivem Ackerbauvolk" (Jäger wegen Flexion, Seefischer wegen starker Entwicklung der Tempora und Modi ausgeschlossen) führen müßte, ist nicht zweckmäßig, da wir vom Kulturzustand der Urindogermanen zu wenig wissen, um das Ergebnis kontrollieren zu können. Wir können wohl feststellen, ob sie Ackerbau und dies oder jenes Haustier gekannt haben, aber nicht, welche Wirtschaftsform bei ihnen die größte Rolle spielte. Wir wollen darum zwei Proben an indogermanischen Einzelsprachen machen, und zwar erstens am Altgriechischen, von dem wir innerhalb Europas die ältesten Denkmäler haben, zweitens an der meistgesprochenen modernen indogermanischen Sprache, dem Englischen.

10*a*. Altgriechisch.

Tatbestand: Kausativum (als regelmäßige Bildung bei allen Verben) fehlt, Passiv gut ausgebildet. Also Genera actionis normal. Tempora und Modi sehr gut. Umschriebene Zeitformen fehlen. Stark pronominal. Bestimmter Artikel. Ziemlich pleonastisch. Stark flektierend.

Deutung: Jägervolk ausgeschlossen, vor allem wegen Flexion und Artikel. Seefischer ausgeschlossen wegen starker Entwicklung der Tempora und Modi und wegen des Artikels. Für ein Hirtenvolk sind die Genera actionis zu schwach, auch stört der Artikel. Also ein Ackerbauervolk. Da aber das einzige positive Zeichen dafür der bestimmte Artikel ist und auch noch der unbestimmte Artikel fehlt, muß es ein recht primitives Ackerbauvolk sein. Insbesondere läßt das Fehlen umschriebener Zeitformen auf sehr unruhige, wenig konsolidierte Zustände schließen, was bestätigt wird durch die starke Ausbildung der Tempora und Modi.

Ergebnis: Primitives Ackerbauvolk.

11. Englisch.

Tatbestand: Kausativ und Passiv werden durch umständliche Umschreibungen gebildet; Genera actionis also schwach, Tempora ziemlich stark (man beachte die in der Aussprache recht kurze Form des Futurums und Plusquamperfekts: *he'll do; I'd seen!*). Modi fehlen fast ganz. Umschriebene Zeitformen sehr reichlich. Pronominal; aber weniger ausgesprochen als z. B. das Deutsche; ziemlich starre Wortstellung. Bestimmter und unbestimmter Artikel. Lakonisch. Stark flektierend (namentlich bei den starken Verben).

Deutung: Die starke Entwicklung des Artikels und der umschriebenen Zeitformen beweist, daß es sich nur um ein Ackerbauvolk handeln kann. Da die Sprache lakonisch ist und die Tempora und Modi durchschnittlich nicht stark ausgebildet sind, kann es sich um ein altes Kulturvolk handeln.

Ergebnis: Ackerbau, vielleicht alte Kultur.

12. Baskisch.

Tatbestand: Soweit ich sehe, gibt es keine kurze Kausativform, und das Passiv wird wie bei uns durch weitläufige Umschreibung mit einem Hilfsverb gebildet. Genera actionis also schwach. Tempora und Modi gut ausgebildet, es gibt z. B. ein Plusquamperfekt, Futurum exactum, Konjunktiv und Potential; allerdings sind die selteneren Formen zum Teil ziemlich weitschweifig. Umschriebene Zeitformen gibt es reichlich; Futurum, Perfekt und Plusquamperfekt sind umschrieben. Pronominal. Bestimmter Artikel. Ziemlich pleonastisch. Keine Flexion.

Deutung: Die gute Entwicklung der umschriebenen Zeitformen in Verbindung mit dem Artikel beweisen, daß es sich nur um ein Ackerbauvolk handeln kann. Dagegen spricht nichts. Für ein altes Kulturvolk ist die Sprache zu pleonastisch und die Entwicklung der Tempora und Modi zu stark.

Ergebnis: Primitives Ackerbauvolk.

13. Uralische Sprachen (Finnisch).

Tatbestand: Es gibt ein kurzes, zuweilen verdoppeltes Kausativum, vgl. *juo-n* = ich trinke, *juo-ttaa* = tränken, *juo-ta-ttaa* = tränken lassen. Ebenso ein kurzes Passiv. Genera actionis also sehr stark. Tempora ziemlich stark, bei den selteneren Formen etwas umständlich. Modi stark. Umschriebene Zeitformen reichlich. Pronominal. Artikel fehlt. Ziemlich pleonastisch. Nicht flektierend.

Deutung: Der reichliche Gebrauch umschriebener Zeitformen beweist, daß es sich nur um ein Ackerbauvolk handeln kann. Dagegen spricht nichts. Das Fehlen des Artikels, der pleonastische Charakter der Sprache und die gute Ausbildung der Tempora und Modi beweisen, daß es sich nicht um ein altes Kulturvolk handelt.

Ergebnis: Primitives Ackerbauvolk.

Anmerkung: Das Magyarische kennzeichnet sich durch Besitz des bestimmten und unbestimmten Artikels deutlicher als Kultursprache. Die übrigen uralischen Sprachen haben keine umschriebenen Zeitformen, werden auch wirklich von Nomaden gesprochen!

14. Polynesische Sprachen.

(Zu bedenken ist bei Würdigung aller Formen, daß die Sprache überhaupt sehr weitläufig ist.)

Tatbestand: Kausativum wird durch zweisilbiges Präfix, Passiv durch ein- bis zweisilbiges Suffix gebildet. Genera actionis also recht schwach. Tempora und Modi ziemlich schwach. Umschriebene Zeitformen fehlen. Mäßig pronominal. Bestimmter und unbestimmter Artikel, aber in ihrer Bedeutung dadurch herabgesetzt, daß lautliche Trennung von Singular und Plural fehlt. Stark pleonastisch. Keine Flexion.

Deutung: Für primitive Jäger ist die Sprache viel zu pleonastisch, für höherstehende die Entwicklung der Tempora und Modi reichlich schwach. Also sicher kein primitives, wahrscheinlich überhaupt kein Jägervolk.

Auf die Sprache eines Seefischervolkes deutet alles. Für ein Hirtenvolk ist die Entwicklung der genera actionis zu schwach. An ein Ackerbauvolk erinnert der nur mäßig pronominale Sprachbau in Verbindung mit dem hier (vgl. oben) freilich nicht sehr wichtigen Artikel.

Ergebnis: Seefischer, vielleicht auch Ackerbau.

15. Australische Sprachen[6].

Tatbestand: Soweit ich sehe, scheint ein kurzes Kausativum (mit dem Suffix *-di*) nur in der Turrubul-Sprache, vielleicht auch in Westaustralien vorzukommen. Sonst handelt es sich um zwei- bis dreisilbige Suffixe, die noch weitschweifiger sind als unsere Umschreibung mit *lassen*. Das Passiv scheint mindestens zum Teil ebenso kurz wie das Aktiv durch Verbindung des Stammes mit dem Akkusativ des Pronomens gebildet zu werden. Wir finden aber auch Neigung zur Bildung eines kurzen Reziprokums (vgl. XXI, S. 599), so daß wir die Genera actionis im ganzen ziemlich schwach nennen können. Tempora und Modi durchschnittlich stark. Umschriebene Zeitformen fehlen. Mäßig pronominal. Artikel fehlt, trotzdem lautliche Trennung von Singular und Plural nicht vorhanden ist (vgl. das Malaiische und Polynesische). Pleonastisch. Nicht flektierend.

Deutung: Kein primitives Jägervolk wegen Pleonasmus. Zu einem höherstehenden Jägervolk paßt die Sprache durchaus. Für ein Fischervolk sind die Tempora und Modi zu stark, für ein Hirtenvolk fehlen die Genera actionis, für ein Ackerbauvolk alles.

Ergebnis: Höherstehendes Jägervolk.

Anmerkung: Die Australier gehören, was ihren materiellen Kulturbesitz angeht, zu den primitivsten Völkern. Nach ihrer sozialen Organisation aber ist das nicht der Fall, sie leben in etwas größeren Verbänden als z. B. die Buschmänner, was sich in der pleonastischen Sprache widerspiegelt. Nach Buschan's „Völkerkunde", II, 16, beläuft sich die Durchschnittsstärke der Horden auf etwa 50. — Vielleicht ist der pleonastische Charakter der Sprache aber auch bloß ein schon etwas verkümmertes Erbstück aus maritimer Vergangenheit. Bekanntlich vermutet man, daß die meisten australischen Stämme nach und nach über die Torres-Straße eingewandert sind.

* * *

Wir sehen also, daß in 11 von 15 Fällen (Semitisch, Tamil, Innuit, Quechua, Hamitisch, Bantu, Englisch, Baskisch, Finnisch, polynesische und australische Sprachen) das Resultat nichts zu wünschen übrig läßt. In drei Fällen (Javanisch, Algonkin, Altgriechisch) ist es halb richtig, wobei, wie oben ausgeführt, zu bedenken ist, daß im ersten und im letzten dieser drei Fälle die Sprache noch einen älteren Kulturzustand widerspiegeln dürfte, so daß das Resultat eigentlich völlig richtig genannt werden kann. Nur in einem

[6] Ob die australischen Sprachen ihrem Ursprung nach einheitlich und gegenüber den angrenzenden Sprachstämmen abgeschlossen sind, ist hier gleichgültig. Es handelt sich hier nur darum, ob ihr durchschnittlicher Typus zu der durchschnittlichen Kulturstufe der Australier paßt.

Falle (Nama) ist es entschieden falsch. Jedoch ist es auch hier, wie erwähnt, nicht ganz unmöglich, daß die Sprache einer früheren Kulturstufe des Volkes entspricht.

Dieses Resultat beweist, daß unsere Vermutungen über den Zusammenhang zwischen Kulturzustand und Sprachbau zwar nur unvollkommen richtig sind und Fehlerquellen enthalten, aber daß sie der Hauptsache nach zutreffen. Die richtigen Deutungen scheinen mir zu zahlreich und zu auffällig zu sein, als daß sie ganz oder auch nur teilweise auf Zufall beruhen könnten.

Eine weitere Bestätigung soll gesucht werden, indem wir, wie in der Einleitung angekündigt, nun auch die Veränderung der Sprache mit dem gleichzeitigen, oder genauer gesagt, mit dem vorhergehenden Wandel in der Kultur des betreffenden Volkes in Zusammenhang bringen. Das beste Material dafür bietet der Übergang vom Latein zu den romanischen Sprachen.

Das klassische Latein hatte ein kurzes Passiv, nur e i n e umschriebene Zeitform (Perfekt des Passivs) und keinen Artikel. Es macht, wie Quechua und Tamil, den Eindruck, daß es von primitiven Ackerbauern gesprochen wurde. Im Romanischen wird das Passivum durch eine weitläufige Umschreibung ersetzt, für Perfekt und Futurum bilden sich umschriebene Formen, der bestimmte und unbestimmte Artikel erscheint, die Sprache zeigt Ansätze zu unpronominalem Bau, die Wortstellung erstarrt, und mindestens die nördlichen Dialekte werden lakonischer (durch Schwund des unbetonten auslautenden *e, i, o, u*). Alles Züge, die, wie wir gesehen haben, den Wandel von einem halbnomadischen, dem Hirtenleben nahestehenden Volk zum ausgesprochenen Kulturvolk kennzeichnen. Nun liegt freilich der Übergang der Italiker — zwar nicht zum Kulturvolk — aber doch zum seßhaften Ackerbauvolk lange vor den meisten erwähnten sprachlichen Änderungen. Wir sehen daraus, wie langsam die Sprache dem Kulturwandel folgt. Übrigens ist der Zeitunterschied doch nicht ganz so groß, wie es scheinen könnte; denn die meisten sprachlichen Veränderungen vollziehen sich lange, oft jahrhundertelang, in der Volkssprache, ehe sie sich in der Schriftsprache bemerkbar machen. So dürfen wir z. B. auch wohl das Entstehen des Artikels in der lateinischen Volkssprache noch früher ansetzen, als die ersten schriftlichen Belege vermuten lassen.

Die Entwicklung der germanischen Sprachen geht der der romanischen in den erwähnten Punkten so sehr parallel, daß eine eigene Behandlung überflüssig ist.

Das Neugriechische stimmt in den meisten Punkten, auf die es hier ankommt, mit dem Altgriechischen überein. Tatsächlich hat sich ja auch in Griechenland nicht so ein Kulturwandel vollzogen wie im Abendland. Das Altgriechische war mehr (Vorhandensein des Artikels!), das Neugriechische weniger Kultursprache als die abendländischen Sprachen zur gleichen Zeit, und das entspricht der Entwicklung der Kultur. Nur in einem Punkt zeigt sich ein starker Wandel; der altgriechische Reichtum an Tempora und Modi ist stark eingeschränkt. Das stimmt zu der Tatsache, daß das mittelalterliche und moderne Griechenland einerseits friedlicher und ruhiger, anderseits weniger demokratischer war als das antike, so daß das ganze Volk weniger in militärisch-politisch-juristische Kämpfe verwickelt war. Auch bei den

semitischen, malaiischen und uralischen Sprachen sehen wir, daß mit dem Übergang der Völker zur Seßhaftigkeit und Kultur auch die Sprachen sich in der von uns festgestellten Richtung verändern. Das ist in den Anmerkungen zu den Stichproben 1, 2 und 13 dargelegt worden. Weitere Bestätigungen findet man, wenn man das Osmanisch-Türkische mit den anderen Turk-Sprachen oder das Hindustani mit dem Sanskrit vergleicht.

Es ist wohl überflüssig zu erwähnen, daß die Deutung der Kulturstufe aus dem Sprachbau nicht der eigentliche Zweck dieser Arbeit ist. Auf welcher Kulturstufe die Völker stehen, das wissen wir auch so, und dafür gibt es auch auf sprachlichem Gebiet viel einfachere Mittel, die wir hier gar nicht berührt haben, nämlich den Wortschatz und die Zahlwörter. Wohl kann ich mir vorstellen, daß bei weiterer Vervollkommnung unserer Methode wir auch einmal so weit kommen, aus Sprachtrümmern, die nur den grammatischen Bau erkennen lassen, Schlüsse auf die Kultur verschollener Völker zu ziehen. Vorläufig aber ist der Zweck dieser Arbeit nur die Erklärung des Lebens der Sprache aus dem Leben des Volkes. Die Stichproben dienen nur der Kontrolle und Bestätigung.

Um die Beweisführung so scharf und objektiv wie möglich zu gestalten, habe ich mich vorläufig damit begnügt, den Sprachbau mit den unbestreitbaren konkreten Tatsachen des Staats- und Wirtschaftslebens in Verbindung zu bringen und die schwerer faßbaren rassenpsychologischen Momente außer acht gelassen. Damit bitte ich manches Einseitige und Gezwungene in den vorliegenden Ausführungen und vielleicht auch manchen kleineren Fehler in den Deutungen der einzelnen Sprachen zu erklären.

Das indische Kastensystem.

Ursprünglich keine Rassen-, sondern Berufseinteilung.

Von BHUPENDRANATH DATTA, M. A., Ph. D., Kalkutta, Indien.

Indien ist als das klassische Land des Kastensystems bekannt, das die Gesellschaft in Schichten einteilt. Aus der Geschichte läßt sich nachweisen, daß diese Gliederung der Gesellschaft in Schichten, ob in „Kasten" oder „Klassen", auch in verschiedenen anderen Teilen der Welt existiert oder doch existiert hat. Es wirken am Aufbau des Klassensystems verschiedene Faktoren zusammen. In der Frage nach dem Ursprung des Kastensystems hat man verschiedene Theorien aufgestellt, deren wichtigste jene ist, welche auf Rassenunterschieden basiert, will sagen jene Theorie, welche die in der Verschiedenheit der Hautfarbe sich äußernden Rassenunterschiede als Grundlage nimmt. Meine Ausführungen hier bezwecken nun, den Ursprung des indischen Kastensystems vom anthropologischen Standpunkt aus nachzuprüfen.

Das Wort „Kaste" ist portugiesischen Ursprungs, hergeleitet von „*casta*" (es gibt dafür im Indischen kein gleichwertiges Wort). Das Sanskritwort dafür ist *jati*, das gleichzeitig Rasse, Volk und Kaste bedeutet. Das älteste Äquivalent ist *varṇa* (Farbe). Dies hat zu der Annahme Veranlasung gegeben, das indische Kastensystem gründe sich auf Rassenunterschiede. Um im nachfolgenden Verwirrungen vorzubeugen, werde ich das Wort „Abteilung" statt *varṇa* verwenden.

Das Kastenwesen im Lichte des altindischen Schrifttums.

Die indische Hindu-Gesellschaft war von alters her in vier Abteilungen gegliedert. Die indische Gesellschaft der klassischen Periode wurde eingeteilt in Brahmanen (Priester), Ksatriyas (Krieger), Vaisyas (Kaufleute oder Händler) und Sudras (Diener). Die älteste Periode der Geschichte zeigt keine Aufzeichnungen über etwaige Unterabteilungen dieser vier Hauptgruppen.

Die Hindus haben immer geglaubt, daß diese Abteilungen heiligen Ursprung haben und die Schichtung der Gesellschaft durch die Gesetze der menschlichen Natur entstehe. Zum erstenmal finden wir diese „Abteilung" im Rigveda, dem ältesten der Vedas, erwähnt. Darin sind nur drei Klassen angegeben. In alter Zeit bestand keine scharfe Trennung unter diesen drei, und so wie sie in den Sanskritbüchern beschrieben sind, basierten diese Abteilungen auf der Art der Arbeit.

Dieser Ursprung der Klasseneinteilung wird zum erstenmal in dem „Purushasukta" des Rigveda und in dem „Purushasukta" des „Atharva-Veda" erwähnt. So schreibt der Rigveda: „Sein", des Schöpfers Mund, wurde zum Brahmanen, „seine" Arme wurden zu den Rajanya (Königen), „seine" Hüften bildeten die Vaisya, und die Sudra wurden aus „seinen" Füßen erschaffen [1].

[1] H. H. WILSON's Übersetzung des Rigveda, Vol. VI, Sukta XC, S. 12. (Aber einige glauben, daß wir es hier mit späteren Einschiebungen zu tun haben.)

Ich führe hier eine Allegorie an, dergemäß der Schöpfer als anthropomorphisches Wesen gedacht ist, welches das ganze Weltall mit seinem Körper bedeckte. Aus diesem seinen Körper sind dann vier Klassen von Menschen entstanden. Diese allegorische Erzählung ist der Ursprung, von dem die späteren Schriftsteller Indiens die Entstehung der Kaste herleiteten. So finden wir, daß MANU sich über die Vierklassengliederung der Gesellschaft folgendermaßen äußert: „Nun schuf Gott, der Herr, zum Heil der Welt aus seinem Munde, seinen Armen und Füßen den Brahmanen, Ksatriya, Vaisya und Sudra [2]."

Weiter sagt MANU: „Um diese Schöpfung zu erhalten, legte er, der Herrlichste, denen besondere Pflichten auf, die aus seinem Munde, seinen Armen, Hüften und Füßen erstanden. Für die Brahmanen bestimmte er Lehren, Studieren, Opfern und als Priester für andere Opfer darbringen, sowie Entgegennehmen und Verteilen von Gaben. Den Ksatriyas machte er das Verteidigen der Menschheit, Almosengeben, Opfern, Studieren und das Sichfreihalten von sinnlichen Gelüsten zur Pflicht. Dem Vaisya fiel das Hüten des Viehs, Almosengeben, Opfern, Studieren, Handeltreiben, der Wucher und die Landwirtschaft zu. Nur eine Pflicht trug Gott der Herr dem Sudra auf, nämlich den bereits erwähnten Klassen ohne Groll zu dienen [3]."

MANU führt eine weitere Allegorie an, und zwar die folgende über die vier Klassen: „Laßt die Bestimmung des Brahmanen Wohlfahrt, die des Ksatriya Sicherheit, die des Vaisya Reichtum sein, der Sudra aber soll dienen [4]."

In späteren Sanskritbüchern erscheint eine andere Allegorie, an die sich besonders die europäischen Orientalisten klammerten, und auf Grund deren sie immer zu beweisen versuchten, daß das indische Kastensystem nichts weiter als ein „Unterschied der Hautfarben" sei. Diese Allegorie sagt, daß die Brahmanen weiß, die Ksatriyas rot, die Vaisya gelb und die Sudra dunkel sind. So weit kann der Ursprung der vier Klassen der indischen Gesellschaft in den Sanskritbüchern verfolgt werden.

Als MANU sein Buch „Sitten und Gesetze" (Customs & Laws) schrieb, das als „Institutes" bekannt ist, fand er, daß die beiden letzten Abteilungen wieder noch in Unterabteilungen zerfielen, welche sich aus verschiedenen Berufsarten zusammensetzten. Diese Entdeckung bereitete ihm große Schwierigkeiten. Ihm waren nur vier Klassen bekannt, und als er damit beschäftigt war, die Sitten und Gesetze des Landes näher festzulegen, fand er heraus, daß die Klassen sogar in unzählige Unterabteilungen zersplittert waren! Um diese Unterabteilungen, die nicht in seine vier Klassen hineingehörten, irgendwie unterzubringen, nannte er sie fälschlicherweise „Mischlinge" und sagte: „In allen Kasten dürfen nur diejenigen (Söhne) als gleichwertig anerkannt werden, die von reinblütigen Frauen gleichwertiger Kasten geboren sind." Über den Ursprung der sogenannten „Mischlinge" sagt er, daß sie von Frauen höherer Klassen und Männern niedrigerer Herkunft abstammen.

[2] Institutes of MANU, Lecture I, 31. Aphorism.
[3] Institutes of MANU, 87—91.
[4] Institutes of MANU, Lecture II, Stanza 32.

MANU kennt noch eine weitere Klasse, „Barbaren" genannt. (Das Wort „Barbar" hat hier den gleichen Sinn wie der βάρβαρος der alten Griechen.) Er sagt: „Nach und nach sind die folgenden Familien der Ksatriyas durch Vernachlässigung ihrer Brahmanen-Pflichten unter das Niveau der arischen Gesellschaft herabgesunken, und sind zu Vrasâlas geworden. (Diese sind zu literarischen Studien und Arbeiten rituell unfähig.) Es sind: Paundrakas (eine niedrige Art Volk der Provinz Bengalen), Odras (ursprünglich Leute aus der Provinz Orissa), Dravidas (ursprünglich Südinder), Kambojas (Leute vom Pamir-Plateau), Yavanas (Ionier, d. h. Griechen), Sakas (Skythen), Paradas (Parther), Pahlavas (Perser), Chinas (Chinesen), Jiratas (Indo-Tibeter vom Himalaya), Daradas (Leute von Dardistan, einem Bezirk, der zwischen Afghanistan und Indien liegt), Khasas (einer Bevölkerung aus dem Himalaya-Distrikt)."

Damit sind die Völker aufgezählt, die nach MANU ursprünglich zweitklassige Arier waren und nicht mehr den Anforderungen arischer Gesellschaft entsprachen, da sie von den Sitten der Arier abgefallen waren. Jedoch der moderne Anthropologe wird in dieser Liste leicht eine Täuschung auffinden. MANU führt nämlich die Griechen und Chinesen als zu derselben Rasse gehörig an, welche ihren Ursprung in Indien hatte, und die er A r i e r nennt!

Weiter teilt MANU die menschliche Rasse noch in zwei Abteilungen ein, die Reinen und die Dasyus. Er sagt: „Alle Klassen (die es gibt), die aus anderen Teilen als Mund, Arm, Hüften und Fuß (von Brahma, dem Schöpfer) entstanden sind, werden Dasyus genannt, ohne Rücksicht darauf, ob sie die Sprache der Arier oder der Mlechas (Barbaren) sprechen."

Geschichte der Kaste in Indien.

Bis hierher habe ich den Ursprung der vier Klassen so nachgewiesen, wie sie von den alten indischen Schriftstellern dargestellt wurden. Diese Schilderungen verraten die phantastische Vorstellungswelt der Schriftsteller, und sind meistens Allegorien. Nun muß noch etwas über das System an sich gesagt werden, so wie es in alter Zeit war, und wie es im modernen Indien vorhanden ist.

Aus der klassischen Literatur haben wir erfahren, daß den vier Klassen bestimmte Funktionen oblagen, das heißt, sie waren nach Berufen eingeteilt.

Dann kam die buddhistische Reformation, welche eine direkte Revolution in der Gesellschaft hervorrief. Die Klassenunterschiede wurden mehr oder weniger beiseite geschoben, die Ehe durfte zwischen allen Klassen geschlossen werden. Viele Geschichtsschreiber gehen noch weiter und geben an, daß unzählige fremde Rassen, wie Skythen, Hunnen usw. von den Hindus aufgenommen wurden und sich mit ihnen vermischten.

Aber der Buddhismus konnte die Aufgabe nicht erfüllen, die er sich gestellt hatte. Die Gesellschaftsordnung wurde vorübergehend auf den Kopf gestellt, aber dann trat die brahmanische Reaktion ein, an deren Spitze sich SANKARA stellte, der im 9. und 10. Jahrhundert n. Chr. die Gesellschaft wieder aufbaute. Seine Aufgabe war außerordentlich schwer, er war streng orthodox, und seine Parole war „Klassentrennung". Der Buddhismus hatte nur ein

buntes Durcheinander aus den ehemaligen Gruppierungen hinterlassen. Es wird berichtet, daß SANKARA nun jede Familie, die zur orthodoxen Hälfte zurückkehrte, wieder in die ursprüngliche Klasse einrangierte, so gut er dies nachweisen konnte. Aus denjenigen, die nicht mehr genauer zu bestimmen waren, bildete er eine neue Gruppe, welche er „neun Zweige" nannte. Diese Leute hatten bestimmte Berufe. Es sind dies die sogenannten Mischrassen, wie MANU sich ausdrückt. Die moderne Hindu-Gesellschaft hat die Klasseneinteilung beibehalten, wie sie von SANKARA gemacht wurde.

Darnach kam die mohammedanische Invasion. Seitdem ist die Hindu-Gesellschaft in stetem Kampf um ihre Existenz geblieben. Um sich gegen fremde Einfälle zu schützen, hat sie sich starr in sich selbst zurückgezogen, was ihr heute zum Fluch geworden ist.

Während all der verstrichenen Jahre hat sich in der Gesellschaft nichts Besonderes verändert. Zur Abwechslung haben sich ab und zu neue Kasten gebildet, höhere Klassen sind gestürzt worden, niedere Klassen sind an führende Stellen getreten.

Dies ist die Geschichte des „Kastensystems", das in der Jetztzeit noch ebenso vorhanden ist, wie es früher war. Nun wollen wir uns mit der Frage beschäftigen:

Was ist eine Kaste?

Kaste ist ein starrer und unverrückbarer Zustand der Klasse. Wenn eine Klasse in sich erstarrt, wird sie zur Kaste. Durch die Absonderung einer besonderen Klasse von Menschen von einer anderen, welche auf Arbeit, Macht, physischem Charakter oder sozialer Ungleichheit basiert, bildet sich die „Kaste". Mitunter genügt einer der Faktoren, um eine Klasse zu bilden, während an anderen Orten nur immer zwei oder drei dieser Faktoren eine Kaste bilden können.

Kaste, die auf der Rasse basiert.

Kaste kann sich auch auf die Rasse gründen. Dann macht sie Unterschiede zwischen freien Männern und Leibeigenen (Untertanen). Aus der siegreichen Rasse bildet sich eine Art Adel, der Rangeinteilung einführt. Wird jedoch die Ehe zwischen diesen Gruppen verboten, so werden diese bisherigen Klassen von selber zu Kasten.

Kaste, die auf Macht basiert.

Es gibt noch Kasten, die sich auf eine politische oder ökonomische Macht aufbauen. Diesen Zustand finden wir auch wiederholt im alten Rom und in Assyrien. Die nicht begüterten Leibeigenen und Sklaven bildeten die niedrigste Klasse. Zwischen ihnen und den begüterten Aristokraten war in sozialer oder politischer Beziehung nicht der geringste Zusammenhang möglich.

Kaste, die auf Berufsart basiert.

Wenn sich Mitglieder des gleichen Berufes zusammenschließen, bilden sie „Gildenklassen". Wenn sich in alter Zeit die verschiedenen Berufszweige

zu Gilden (Innungen) zusammentaten und die Ehe zwischen Angehörigen verschiedener Gilden untersagten, wurden diese Gilden damit auch zu Kasten.

Was ist also eine indische Kaste?

Die Bedeutung des Wortes Kaste ist damit im allgemeinen zwar gegeben, aber die der indischen Kaste im besonderen noch nicht vollständig. Wir müssen der Frage noch nähertreten.

Den Hindus bedeutet das „Kastensystem" eine Einteilung in Berufsklassen. Diese Auffassung haben sie ererbt. Für manche westliche Forscher basiert die indische Kaste auf „Rasse". Sie behaupten, daß die hellfarbigen Arier die dunkelfarbigen Urbewohner besiegten und unterwarfen, die dann die vierte Kaste bildeten. Die westlichen Gelehrten übersetzten das Sanskritwort für „Kaste" mit *varṇa* (Farbe).

Diese Annahme geht von der Hypothese aus, daß sich die vedischen Völker durch ihre weiße Hautfarbe von den Ureinwohnern Indiens unterschieden. Nach Angabe einiger Pangermanisten waren die Arier blond. Darnach ist es ganz natürlich, daß abendländische Gelehrte die Rasse als Ursprung der indischen Kasten erklärten [5].

Die Hypothese, daß die Indo-Arier blond oder auf jeden Fall „weiß" waren, führt uns zu der beliebten „arischen Streitfrage", ohne daß wir uns dabei auf eine ausführliche Diskussion darüber einlassen wollen, ob die vedischen Völker weiß oder blond waren. Ich finde bei Durchsicht des Rigveda nur einen Satz (Sukta II, *e*, Sloka 18), welcher von den „weißhäutigen Freunden" Indras spricht (*Sakhibhih Svitnyebhih*). Nach SAYANA bedeutet dies „die himmlischen Freunde des Gottes Indra". Im Rigveda (Sukta XVI) ist die Rede von „feuerfarbenen und goldenen Haaren" (Sukta LXXI). Es ist ganz klar, daß dies nur eine allegorische Bezeichnung für die gelbroten Flammen des Opferfeuers ist. An keiner weiteren Stelle der Sanskritliteratur wird die weiße Haut der Hindu-Götter und -Göttinnen erwähnt. Nur *Saraswati*, die Göttin der Gelehrsamkeit, wird als Enblem der Reinheit für weiß erklärt. Dadurch, daß man diese Allegorien als anthropologische Beweise genommen hat, sind Mißverständnisse zustandegekommen.

Angenommen, die vedischen Arier waren blond oder doch jedenfalls weiß und haben die dunklen Ureinwohner unterjocht, und riefen, um ihre Rasse in Reinheit zu erhalten und ihre führende Stellung nicht zu verlieren, das starre Kastensystem ins Leben, welcher anthropologische Beweis kann aus dieser Hypothese gefolgert werden?

Dieser Frage muß man vom Standpunkt der Vererbungs- und Bastardierungslehre aus nähertreten. Nach dem MENDEL-Prinzip müßten aber in der zweiten oder dritten Generation Merkmale beider Rassen auftreten. Nach den Resultaten der Forschungsergebnisse von E. FISCHER und DAVENPORT, die sie bei Kreuzungen zwischen Europäern und Schwarzen Afrikas und

[5] Siehe ZENAIDE-RAGOZIN, Vedic India; BLÜNTSCHLI, Theory of state; S. JOHNSON Vedic India.

Amerikas erzielten, fand eine Aufspaltung statt, die Prof. v. LUSCHAN als „Entmischung" bezeichnet.

Ich wende das auf Indien an und sage, man findet hier keine Spur von einem blonden Element. Es ist auch kein Forschungsergebnis vorhanden, welches anführt, daß Merkmale der „blonden" oder „weißen" Elemente vorhanden sind.

Wenn man behauptet, daß die weiße Farbe der Brahmanen seine europäische Affinität verrate, und die dunkle Farbe des Sudra seinen autochthonen Ursprung, dann fragt es sich, wie die rote Farbe des Ksatriya und die gelbe Farbe des Vaisya zu erklären ist. Ist bei den rotfarbigen Ksatriyas vielleicht an die Rothäute Amerikas und bei den gelben Vaisyas an die Mongolen zu denken? Oder sind die Hindus ein Konglomerat der bekannten BLUMENBACH'schen Menschenrassen? Diejenigen also, die behaupten, daß das indische Kastenwesen auf einen Rassenunterschied sich gründet, vermögen für die Existenz der beiden anderen Farben (rot und gelb) keinerlei Erklärung beizubringen.

Daß jede der vier Klassen eine andere Farbe hatte, ist eine Allegorie. Dem Sanskritschreiber ist der Brahmane als Abbild der Gelehrsamkeit und Reinheit weiß. Der Krieger ist feuriger Natur und vergießt Blut; daher ist er rot wie Feuer. Der Kaufmann verdient Gold, daher ist er gelb. Da der Sudra Diener ist und er sich durch der Hände Arbeit beschmutzt, wird er als dunkel dargestellt.

Die Sanskritschreiber haben niemals erwähnt, daß der Sudra trotz seiner dunklen Hautfarbe Nicht-Arier sei. Ebensowenig wie der Sudra, waren der Ksatriya und der Vaisya weiß, und aus diesem Grunde hätten sie dann eigentlich als Nicht-Arier eingegliedert werden müssen. Die Veden und die Sanskritbücher erwähnen nirgends solche Unterschiede. Wir finden nur, daß die Schriftgelehrten sich als Arier und die unkultivierten Bewohner als Dasyas[6] bezeichneten.

Bei dieser Gelegenheit möchte ich erwähnen, daß die indischen Sudras oder Mitglieder der niedrigsten Klasse niemals als Nicht-Arier oder Dasya betitelt werden, wie es stets von europäischen Gelehrten dargestellt wird. Gleichzeitig möchte ich darauf hinweisen, daß MANU mit dem Wort „Arier" niemals eine besondere Rasse meinte. (Nach MANU sind auch Chinesen, Griechen, Parther und Dravida Arier.) Dies weist wieder darauf hin, daß das Wort „Arier" ein Volk mit vedischer Kultur und Religion bezeichnet. *Arya* war der nationale Name der Anhänger der vedischen Religion.

Das Wort „Arier" bedeutet „edel". Für die Sanskritgelehrten sind diejenigen edel, welche den vedischen Gebräuchen folgen. MANU behandelt den Sudra wohl etwas scharf, was aber dadurch veranlaßt wurde, daß er sein Buch zu d e r Zeit schrieb, als schon die Priester eine große Rolle in der Hindu-Gesellschaft spielten.

Bis hierher habe ich zu zeigen versucht, daß sich die indische Kaste nicht auf Farbenunterscheidung gründete. Nach RISLEY[7], der anthropologische

[6] Rigveda, Sukta LI, Sloka 8.

[7] H. RISLEY, Peoples of India, S. 266.

Messungen bei sehr vielen Indern vorgenommen hat, ist der Ursprung der Kaste an und für sich ein unlösbares Problem. Wir können nur annehmbare Vermutungen aussprechen, die aus der Ähnlichkeit mit beobachteten Tatsachen hergeleitet sind. Die Hauptmutmaßung, die ins Treffen geführt wird, gründet sich erstens auf Übereinstimmungen, die man zwischen Kastenabstufungen und gewissen Variationen physischen Typs gefunden hat; zweitens auf Entwicklung der Mischrassen verschiedener Abkunft, und drittens ist auch die Erdichtung nicht ohne Einfluß geblieben. Ganz besonderen Nachdruck legt er auf den Unterschied des physischen Typs als Ursprung der Kaste. Diese Idee führt er weiter so aus: „Auf die Teile Indiens angewendet, in denen sich dravidische Abstammung nachweisen läßt, ist es kaum paradox, als Kastengesetz aufzustellen, daß die soziale Stellung der Angehörigen einer besonderen Gruppe sich verändert im umgekehrten Verhältnis zum Durchschnittsrelativum ihrer Nasen [8].

Wir wollen nun RISLEY's eigene anthropologischen Messungen nachprüfen. Nach seiner Annahme existiert in Nord-Indien ein „indo-arischer" Typ, welcher am nächsten an den traditionellen arischen Kolonisten Indiens heranreicht [9], der ihm verhältnismäßig gleichgeartet ist, nämlich dolicho-leptorrhine physische Merkmale aufweist [9]. Wenn wir mit dieser Hypothese RISLEY's die Durchschnitts-Indexzahlen vergleichen, die wir von seinen Angaben über die Stämme und Kasten des Punjab und Rasputana [10] herleiten, finden wir folgende Zahlen beim Nasen-Index:

Gujar	66·9	Arore	71·2
Sikh (Jat)	68·8	Rajput	71·6
Khatri	68·8	Mina	74·4
Macchi	70·0	Chura	75·2

Nach der Hindu-Gesellschaftsordnung müßte die Reihenfolge folgendermaßen lauten: Rajput, Khatri, Jat, Chura.

Wenn RISLEY's Behauptung, die sich auf anthropologische Beobachtungen stützt, gelten soll, würden wir finden, daß die Rajputen die zweite Klasse der Gesellschaft bilden, daß diejenigen, die an der Spitze der Gesellschaft stehen, die niedrigste Zahl im Nasen-Index aufweisen, während der Pariah Chura die höchste hätte. Aber hier stellen wir fest, daß der pastorale Gujar bzw. der Bauer Jat die niedrigste Zahl besitzen. Die höheren Kasten der Rajputen und Khatri verfügen über niedrigere Indexziffern der Nasen. Dann kommen die niedrigeren Kasten der Gujar und Jat, während die Macchi, die gesellschaftlich minderwertiger als die Arora und Rajputen sind, noch kleinere Nasen-Indexzahlen aufweisen als die letztgenannten. Der Mina, der Blut der Ureinwohner in seinen Adern hat, schneidet im Nasen-Index wiederum besser ab als der Pariah Chura.

Wenn wir uns dem Oberen Gangestale, das heute „United Provinces" genannt wird, zuwenden, finden wir die nachstehende Indexreihenfolge bei RISLEY:

[8] H. RISLEY, People of Indian, S. 28.
[9] H. RISLEY, People of India, S. 32 und 48.
[10] H. RISLEY, People of India, S. 47.

Bhuihar	73·0	Kurmi	79·2
Brahman	74·6	Bania	79·6
Kayastha	74·8	Goala	80·9
Chatri	77·7	Kawat	81·4
Khatri	78·1	Lohar	82·4

Hier finden wir, daß der Bhuihar, der sich anmaßt, eine brahmanische Unterkaste zu sein, zu oberst auf der Liste der niedrigsten Nasen-Indizes steht. Der Chatri (Rajput) als mutmaßlicher Abkömmling der alten Kriegerklasse stände unter dem Kayastha (Schreiberkaste), der mit dem Sudra (Dienenden) im gleichen Rang steht; der Khatri würde unter den Kayastha rangieren, der Bania (Kaufmannsstand) stände demnach niedriger als der Kurmi, welcher zu einer sehr niedrigen dienenden Kaste gehört, und der Lohar, der Schmied, der wegen seines Berufes zu einer Unterabteilung der ehrwürdigen Kaufmannskaste gehört, würde noch unter dem Kewat und Pariah der Fischerei betreibenden Kasten stehen!

Nach der Hindu-Gesellschaftsordnung müßte die Aufstellung folgendermaßen lauten: Brahman, Chatri, Khatri, Bania, Kayastha, Lohar, Goala, Kurma, Kewat.

Aber bei Risley finden wir, daß der reinblütige Brahmane im Nasen-Index unter dem Bhuihar, der Kayastha über dem Bania (Kaufmann) und der Milchhändler-Kaste der Goala, der Pariah Kewat über dem Schmied Lohar steht. Hieraus können wir wieder sehen, daß Risley's Behauptung nicht standhält.

Nun kommen wir zur Betrachung der Provinz Behar. Sie ist die Fortsetzung der Oberen Gangesebene und entspricht gesellschaftlich und sprachwissenschaftlich den „United Provinces". Hier gibt Risley folgende Aufstellung der Nasen-Indizes:

Brahman	73·2	Maghayadom	82·2
Babhan	74·0	Dosadh	82·4
Goala	76·7	Chamar	82·8
Kurmi	78·5	Musahar	88·5
Kahar	79·7		

In dieser Liste fehlen hervorragende Kasten. Die Anordnung der Aufstellung ist richtig, mit Ausnahme der Maghaya Dom und Dosadh, die absolute Pariah-Kasten sind und niedrigere Nasen-Indizes aufweisen als die Chamar Schuhflicker-Kaste.

Wir wenden uns jetzt dem Unteren Gangestal, der Provinz Bengalen, zu. Für diese stellt Risley folgende Nasen-Indexziffern auf:

Kayastha	70·3	Sadgop	73·9
Brahman	70·4	Goala	74·2
Chandal	73·9	Kaibarta	76·2

Auch hier fehlen wiederum verschiedene hervorragende Kasten, und um die, welche gemessen wurden, in richtiger Folge anzugeben, müßte Risley gemäß der alten Hindu-Gesellschaftsordnung sagen: Brahman, Kayastha, Goala, Sadgop, Kaibarta, Chandal.

Aber in dieser Liste steht nach Anordnung der Nasen-Indizes der Kayastha an erster Stelle, sogar über dem Brahmanen und der Sadgop,

(Bauern-Kaste) höher als die Milchhändler-Kaste, während der Chandal, ein ganz ausgesprochener Pariah, auf gleicher Stufe mit dem Sadgop und gleich nach dem Kayastha und Brahmanen steht.

Man kann also nicht behaupten, daß die gesellschaftliche Hierarchie der indischen Kasten „sich verändert im umgekehrten Verhältnis zum Durchschnittsrelativum ihrer Nasen". Mit anderen Worten, RISLEY's Behauptung, daß die Kaste ihren Ursprung von der Rasse hernimmt, und daß, je größer der Prozentsatz des sogenannten „indo-arischen" Blutes, der von der Leptorrhinie hergeleitet wird, um so höher auch die gesellschaftliche Stellung der Kaste ist, und daß je mehr „dravidisches" Blut vorhanden ist (von der Chamorrhinie hergeleitet), um so niedriger die gesellschaftliche Stellung der Kaste ist, wird also durch diese kritische Studie als u n w a h r bewiesen. Mr. O'DONNEL kritisiert auch die von RISLEY angegebenen Ziffern und äußert sich in dem Sinne: „Wenn man sie nachprüft, scheint es, als ob sie seine Folgerungen nicht bestätigen ... Anderseits liefert die Rassentheorie der Kaste kaum irgendwelche statistische Hilfe[11]."

Da ich finde, daß ein hypothetischer Rassentyp, der durch Berechnen des Durchschnitts der Angaben, die in alten Zeiten bei den Anthropologen üblich waren, entsteht, den heutigen Ansprüchen nicht mehr genügt, habe ich in dieser Studie eine biometrische Analyse aller hierin aufgeführten Kasten sowie der anthropologischen Angaben, die RISLEY's Buch „Tribes and Castes of Bengal", entnommen sind, gemacht. Um die Rassenelemente innerhalb einer Kaste herauszufinden, habe ich Kopf- und Nasen-Indizes in Wechselbeziehung gebracht und habe versucht, die Typen durch folgende Kombinationen festzustellen: Dolichoid (dolicho- und mesozephal) = leptorrhines Element; dolichoid-mesorrhines Element; dolichoid-chamorrhines Element; brachyzephal-leptorrhines Element; brachyzephal-mesorrhines Element; brachyzephal-chamorrhines Element.

Die Reihenfolge ist gemäß der gesellschaftlichen Hierarchie gemacht und jeder Kaste der ihr zukommende Platz angewiesen worden.

Um die Unterschiede zwischen den verschiedenen Elementen in einer Kaste besonders übersichtlich darzustellen, ist in dieser Liste das überwiegende Element unterliniert und das zunächst stärkste unterpunktiert worden.

Punjab-Kasten.

1. Khatri.	Proz.		Proz.
Dolichoid-Leptorrhin	23·30	Brachyzephal-Leptorrhin	—
„ -Mesorrhin	70·0	„ -Mesorrhin	1·6
„ -Chamorrhin	5·0	„ -Chamorrhin	—
2. (Jat) Sikh.			
Dolichoid-Leptorrhin	57·5	Brachyzephal-Leptorrhin	—
„ -Mesorrhin	4·0	„ -Mesorrhin	—
„ -Chamorrhin	1·25	„ -Chamorrhin	—

[11] C. L. O'DONNEL in Bengal Census Report for 1891, S. XIX.

3. Arora.

	Proz.		Proz.
Dolichoid-Leptorrhin	25·92	Brachyzephal-Leptorrhin	—
„ -Mesorrhin	74·67	„ -Mesorrhin	3·0
„ -Chamorrhin	—	„ -Chamorrhin	—

4. Chura.

Dolichoid-Leptorrhin	12·5	Brachyzephal-Leptorrhin	1·25
„ -Mesorrhin	63.75	„ -Mesorrhin	12·5
„ -Chamorrhin	3·75	„ -Chamorrhin	1·25

United Provinces. (N. W. P.)

1. Brahman.

	Proz.		Proz.
Dolichoid-Leptorrhin	25·25	Brachyzephal-Leptorrhin	—
„ -Mesorrhin	63·63	„ -Mesorrhin	1·17
„ -Chamorrhin	10·10	„ -Chamorrhin	—

2. Chatri.

Dolichoid-Leptorrhin	9·0	Brachyzephal-Leptorrhin	—
„ -Mesorrhin	68·0	„ -Mesorrhin	2·0
„ -Chamorrhin	21·0	„ -Chamorrhin	—

3. Khatri.

Dolichoid-Leptorrhin	20·0	Brachyzephal-Leptorrhin	—
„ -Mesorrhin	46·6	„ -Mesorrhin	—
„ -Chamorrhin	33·33	„ -Chamorrhin	—

4. Bania.

Dolichoid-Leptorrhin	12·5	Brachyzephal-Leptorrhin	—
„ -Mesorrhin	57·5	„ -Mesorrhin	1·2
„ -Chamorrhin	28·75	„ -Chamorrhin	—

5. Kayastha.

Dolichoid-Leptorrhin	16·0	Brachyzephal-Leptorrhin	—
„ -Mesorrhin	57·0	„ -Mesorrhin	1·0
„ -Chamorrhin	25·0	„ -Chamorrhin	1·0

6. Lohar.

Dolichoid-Leptorrhin	6·66	Brachyzephal-Leptorrhin	—
„ -Mesorrhin	46·6	„ -Mesorrhin	22·0
„ -Chamorrhin	44·4	„ -Chamorrhin	—

7. Goala.

Dolichoid-Leptorrhin	9·09	Brachyzephal-Leptorrhin	—
„ -Mesorrhin	53·5	„ -Mesorrhin	1·0
„ -Chamorrhin	36·3	„ -Chamorrhin	—

8. Kurmi.

Dolichoid-Leptorrhin	13·0	Brachyzephal-Leptorrhin	—
„ -Mesorrhin	56·0	„ -Mesorrhin	1·0
„ -Chamorrhin	30·0	„ -Chamorrhin	—

9 Kewat.

	Proz.
Dolichoid-Leptorrhin	11·0
„ -Mesorrhin	52·0
„ -Chamorrhin	37·0
Brachyzephal-Leptorrhin	—
„ -Mesorrhin	—
„ -Chamorrhin	—

Behar.

1. Brahman.

	Proz.
Dolichoid-Leptorrhin	31·34
„ -Mesorrhin	58·208
„ -Chamorrhin	4·477
Brachyzephal-Leptorrhin	4·477
„ -Mesorrhin	1·492
„ -Chamorrhin	—

2. Babhan.

Dolichoid-Leptorrhin	27·11
„ -Mesorrhin	50·84
„ -Chamorrhin	8·474
Brachyzephal-Leptorrhin	5·084
„ -Mesorrhin	6.779
„ -Chamorrhin	1.694

3 Goala.

Dolichoid-Leptorrhin	14·0
„ -Mesorrhin	65·0
„ -Chamorrhin	7·0
Brachyzephal-Leptorrhin	1·0
„ -Mesorrhin	9·0
„ -Chamorrhin	4·0

4 Kurmi.

Dolichoid-Leptorrhin	5·63
„ -Mesorrhin	70·42
„ -Chamorrhin	14·08
Brachyzephal-Leptorrhin	1·408
„ -Mesorrhin	5·633
„ -Chamorrhin	2·816

5. Kahar.

Dolichoid-Leptorrhin	5·35
„ -Mesorrhin	57·14
„ -Chamorrhin	23·21
Brachyzephal-Leptorrhin	—
„ -Mesorrhin	12·5
„ -Chamorrhin	1·785

6. Musahar.

Dolichoid-Leptorrhin	—
„ -Mesorrhin	23·37
„ -Chamorrhin	70·12
Brachyzephal-Leptorrhin	—
„ -Mesorrhin	3·89
„ -Chamorrhin	2·59

Bengal.

1. Kayastha.

	Proz.
Dolichoid-Leptorrhin	30·0
„ -Mesorrhin	38·0
„ -Chamorrhin	1·0
Brachyzephal-Leptorrhin	17·0
„ -Mesorrhin	14·0
„ -Chamorrhin	—

2. Brahman.

Dolichoid-Leptorrhin	29·0
„ -Mesorrhin	40·0
„ -Chamorrhin	21·0
Brachyzephal-Leptorrhin	13·0
„ -Mesorrhin	15·0
„ -Chamorrhin	1·0

3. Chandal.

Dolichoid-Leptorrhin	14·92
„ -Mesorrhin	50·746
„ -Chamorrhin	8·95
Brachyzephal-Leptorrhin	11·94
„ -Mesorrhin	10·44
„ -Chamorrhin	2·855

4. Sadgop.	Proz.		Proz.
Dolichoid-Leptorrhin	22·9	Brachyzephal-Leptorrhin	4·16
„ -Mesorrhin	50·0	„ -Mesorrhin	14·5
„ -Chamorrhin	8·33	„ -Chamorrhin	—
5. Goala.			
Dolichoid-Leptorrhin	19·51	Brachyzephal-Leptorrhin	4·87
„ -Mesorrhin	58·53	„ -Mesorrhin	7·3
„ -Chamorrhin	7·31	„ -Chamorrhin	2·43
6. Kaibarta.			
Dollchoid-Leptorrhin	11·0	Brachyzephal-Leptorrhin	2·0
„ -Mesorrhin	54·0	„ -Mesorrhin	18·0
„ -Chamorrhin	11·0	„ -Chamorrhin	4·0

Wenn man diese ganze Liste übersieht, kann man erkennen, daß mit Ausnahme der Sikh-Jat das dolichoid-mesorrhine Element in jeder Kaste am meisten vorherrscht. Wenn man die Angaben von RISLEY, THURSTON und anderen durchschaut, wird man auch finden, daß der dolichoid-mesorrhine Typ in Indien die Oberhand hat.

In meiner Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde, betitelt „Eine Untersuchung der Rassenelemente in Belutschistan, Afghanistan und den Nachbarländern des Hindukusch", an der Hamburger Universität, habe ich durch Aufstellen einer biometrischen Analyse aller verfügbaren Angaben über die dortige Bevölkerung unter anderen gefunden, daß in diesen Regionen zwei Biotypen, nämlich Dolichoid-Leptorrhin und Brachyzephal-Leptorrhin vertreten sind, deren Verwandtschaft sich auch weiter westwärts erstrecken mag. Diese beiden Formen trifft man jedoch in verminderter Form — besonders das brachyzephal-leptorrhine Element — in Indien an. In den höheren Kasten findet man diese beiden Elemente in erheblich größerem Prozentsatz als in den niederen, mit Ausnahme der Sikh-Jat, bei denen Dolicho-Leptorrhin das stärkste Element ist. Umgekehrt nimmt der Prozentsatz des dolicho-chamorrhinen Elements bei den sogenannten niederen Kasten zu, und RISLEY's und THURSTON's [12] Messungen ergeben einen starken Teil Dolicho-Chamorrhinie bei einigen der sogenannten niedrigsten Kasten und bei vielen Kasten und Stämmen, die von den Ureinwohnern abstammen und sich hauptsächlich auf Zentral- und Südindien konzentrieren.

Daher kann man jedenfalls als Arbeitshypothese aufstellen, daß das dolichoid- und brachy-leptorrhine Element nach Indien eingewandert ist. Da die Mesorrhinen vorwiegend in Indien vertreten sind, und die Leptorrhinen in der Minderzahl auftauchen, jedoch oberhalb des Indus und von dort aus westwärts absolut vorherrschen, kann man sie unbesorgt als fremd zugewandert bezeichnen.

In meiner Dissertation habe ich auch angeführt, daß das dolichoid-mesorrhine Element in Belutschistan nachgewiesen werden kann, und nach

[12] RISLEY, Peoples of India; THURSTON, Madras Govt. Museum Bulletin, Vol. II, No. 1.

DANILOFF [13] ebenfalls in Persien. So weiß man nicht, welches Element die arische Einwanderung nach Indien darstellt. Wenn das leptorrhine Element Verwandte außerhalb Indiens nach Westen zu hat, könnte das dolicho-mesorrhine Element mit den Mittelmeer-Rassen verwandt sein [14].

Wenn die allgemeine Ansicht, daß die Rassenunterscheidung, die durch die „weißen Arier" eingeführt wurde, als Grundlage des indischen Kastensystems angenommen werden soll, würden wir in den oberen Kasten ein Übergewicht physischer Merkmale der sogenannten „weißen" Rasse vorfinden. Aber welches sind die Merkmale dieser Rasse? Die hellhäutigen Rassen werden in Xanthochroi- und Melanochroi-Variationen eingeteilt und FLOWER [15] rangiert die Draviden Indiens und die Veddas von Ceylon in dieselbe Kategorie. KEANE [16] bezeichnet die Draviden als abgeirrte Typen Kaukasiens. HAECKEL [17] findet eine nahe Verwandtschaft zwischen ihnen und den Rassen des Mittelländischen Meeres, sowie den indogermanischen Rassen heraus.

Wenn ferner die Theorie der Pangermanisten angenommen werden soll, daß die „Arier" dolicho-leptorrhine, blonde Menschen waren, so würden sie, wenn jemals solch blondes Element nach Indien zugewandert wäre, genügend Spuren hinterlassen haben, da ihr Haar, ihre Haut und Farbe der Augen nach den Resultaten der Bastardierungslehre mendeln [18]. Aber keine Anthropologie hat irgendeine Spur eines blonden Elements in Indien entdeckt. Dr. v. EICKSTEDT [19], der einige Sikh-Jat mit der modernsten anthropologischen Technik gemessen hat, berichtet nicht das geringste über ein blondes oder auch nur weißes Element unter ihnen, die zu RISLEY's reinblütigem „indo-arischen" Typ gehören! Außerdem, wenn die Hypothese derjenigen, die glauben, daß Rassen- und Farbenunterscheidung die Grundlage des indischen Kastensystems sind, wahr ist, würden wir scharfe Abgrenzungen (rassische) zwischen den oberen und niederen Kasten finden. Aber in meiner Analyse von RISLEY's Angaben kann man sehen, daß im Punjab der Kaufmann Khatri und Arora stark dolicho-mesorrhin sind, während die Bauern Sikh-Jat stark dolicho-leptorrhin sind. Folglich kann nicht gesagt werden, daß das dolicho-leptorrhine Element, welches nach RISLEY das Kennzeichen der „Indo-Arier" ist, unter den höheren Kasten vorherrscht. Wiederum sind die Chatri, welche im oberen Gangestale leben, und zur zweiten Klasse gehören, 9 Prozent dolicho-leptorrhin, welches der niedrigste Satz unter allen oberen Kasten ist. Und die Khatri, Chatri, Bania (die alle zu höheren Kasten gehören) weisen mehr Chamorrhinie auf als die

[13] DANILOFF, Kaharakteristika Antropologitscheskich i physiologitscheskich schert Somrowenuwed rassedirce Persun, Moskwa 1894.

[14] SERGI, Mediterranean Race.

[15] FLOWER, The classification of varieties of Human species in Journ. of Anth. Inst. XIV, 1885, S. 378.

[16] KEANE, Men, Past and Present.

[17] HAECKEL, History of creation.

[18] E. FISCHER, Rehobother Bastards.

[19] v. EICKSTEDT, Rassenelemente der Sikh, in Zeitschrift für Ethnologie, LII und LIII (1920/1921), 317 ff.

Kayasthas, die ganz landläufig zu den Sudras gerechnet werden. Lohar (Schmiede) weisen 7 Prozent Leptorrhinie und 44 Prozent Chamorrhinie auf, während die Kewat, eine Pariah-Kaste, 11 Prozent Leptorrhinie und 37 Prozent Chamorrhinie zeigen. Von dieser Provinz kann ebenfalls nicht behauptet werden, daß die herrschende Rasse an der Spitze steht.

Gleicherweise in Behar herrscht in allen Kasten, mit Ausnahme der Musahar (Pariahkaste), das dolicho-mesorrhine Element vor, obgleich ziemlich viel Leptorrhinie in den oberen Kasten der Brahmanen und Babhanen vorhanden ist. Aber die letzteren zeigen mehr Chamorrhinie als die niedere Kaste der Goala. Ebenso kann man sehen, daß die Kurmi, Kahar und Musahar einen abgestuft höheren Prozentsatz von Chamorrhinie aufweisen. In diesem Fall trifft es zu, daß Chamorrhinie unter den niederen Kasten stärker vertreten ist, als unter den höheren.

Wenden wir uns Bengalen zu, so kann man sehen, daß die Schreiberkaste der Kayastha einen höheren Prozentsatz dolicho- und brachyzephaler Elemente und einen geringeren Prozentsatz dolicho-mesorrhiner Elemente hat als die höhere Brahmanenkaste. Im ganzen hat der Kayastha 47 Prozent Leptorrhinie, während der höhere Brahmane 42 Prozent leptorrhin ist und der Sadgop, eine Bauernkaste, mehr Leptorrhinie und weniger Mesorrhinie und Chamorrhinie aufweist, als die höhere Kaste der Goala! Wiederum ist bei den Chandal, einer der niedrigsten Kasten, der Prozentsatz der Leptorrhinie größer und derjenige der Mesorrhinie niedriger als bei den Goala, und Chamorhinie noch weniger vorhanden als bei der Dienerkaste der Kaibarta. In dieser Provinz hätte man mehr Leptorrhinie und weniger Mesorrhinie und Chamorrhinie bei den Brahmanen als bei den Kayasthas vermuten dürfen, und der niedere Chandal müßte weniger Leptorrhinie und mehr Mesorrhinie als der Goala und Sadgop, die beide reinblütige Kasten sind, aufweisen.

Zusammenfassend kann man sagen: die Tabelle zeigt, daß die meisten Kasten einen mehr oder weniger großen Prozentsatz gewöhnlicher Rassenelemente aufweisen. Folglich hätten wir eine systematische Abstufung des Prozentsatzes der Rassenelemente von den höheren bis zu den niedrigen gefunden, wenn sich bewahrheiten würde, daß die Rassentheorie der Ursprung des indischen Kastensystems ist. Aber diese Tabelle unterstützt solche Hypothesen nicht. Es kann eher festgestellt werden, daß in den meisten Fällen die höheren Kasten mehr autochthone Elemente verraten, als die niedrigeren. Daher kann nicht behauptet werden, daß das indische Kastensystem rein auf Rasse aufgebaut und eine Einrichtung gesellschaftlicher Hierarchie ist, die durch die erobernde Rasse einer bestimmten Farbe der unterdrückten Rasse einer anderen Farbe aufgebürdet worden ist.

Wenn ferner die Hindu-Allegorie, die die Hindu-Gesellschaft als Menschen von vier verschiedenen Farben schildert, den Tatsachen entspräche — was von den westlichen Schriftgelehrten auch angenommen wurde, daß nämlich die Kaste sich auf Farbenunterscheidung gründe — hätten nach den Grundregeln der Vererbungs- und Bastardierungslehre genügend Beweise vorhanden sein müssen, um solchen Glauben zu verbürgen. Aber bis

jetzt hat man dergleichen noch nicht gefunden. Zweitens widerspricht die biometrische Analyse der Angaben RISLEY's, wie ich in dieser Untersuchung angegeben habe, der Hypothese, daß eine Abstufung der Kasten durch mehr oder weniger Vorhandensein „arischen" Blutes in denselben veranlaßt wird. RISLEY's Behauptung, daß die Stellung einer Kaste sich nach dem Nasen-Index richtet, hat sich als nicht korrekt herausgestellt.

In einem Punkte hat jedoch RISLEY das Rechte getroffen, nämlich, daß die niedrigsten Kasten mehr Chamorrhinie aufweisen als die höheren.

Endlich kann noch gesagt werden, daß die verschiedenen indischen Kasten fremdartig in ihrer Zusammensetzung sind, aber mehr oder weniger alle gemeinsame Elemente haben. Daher muß die Theorie, Rassenunterschiede wären die Grundlage des indischen Kastensystems, aufgegeben werden. Die Abkömmlinge der alten vier Klassen weichen in ihren Rassenunterschieden nicht weit von einander ab.

So habe ich denn durch eine anthropologische Analyse zu zeigen versucht, daß das indische Kastensystem sich nicht auf Rassenunterscheidung aufbaut.

Kaste, ursprünglich eine Teilung nach Berufsarten.

So war Kaste ein Klassensystem, das sich auf Berufsarten gründete. Dies wird nicht nur durch die Sanskritbücher bezeugt, sondern auch durch den griechischen Gesandten von Seleukos am Hofe Chandraguptas, im 4. Jahrhundert v. Ch., der von den indischen Kasten als einer Teilung nach Arbeitsarten spricht. Er sagte, daß die Inder in sieben Klassen eingeteilt waren, und zwar nach ihren Berufen, und jeder Beruf hatte seine Gilde [20].

Daß das Kastensystem während dieses frühen Zeitalters tatsächlich eine Einteilung nach Berufen war, und jeder Beruf seine eigene Gilde bildete, dafür gibt es in der Geschichte genügend Beweise, auch MANU spricht davon als von den Gildenkasten. Es gab Kasten der Gold- und anderer Schmiede, Kasten der Weber, der Barbiere, der Fischer, der Schiffer etc. Diese Kasten sind noch vorhanden, aber die Gilden sind verschwunden, und die Überbleibsel vergangener Zeiten führen den modernen Beobachter nur irre. MANU in seiner Unwissenheit nannte die Gildenkasten, welche in den europäischen Gilden des Mittelalters Parallelen hatten, gemischte Kasten, welche aus Mischehen zwischen den vier Urkasten entstanden wären.

Zum erstenmal sind wir somit auf eine sichere Grundlage für das Kastenwesen gestoßen. Die alten Kasten waren Gilden, die nach Berufen geschaffen worden waren. Aber im Laufe der Zeit trat eine Umwandlung in der Gesellschaft ein, die Gildenklassen wurden erblich, Zwischenheiraten waren nicht gestattet, und die Berufsklassen erstarrten zur modernen Kaste.

Rasse als Basis einiger Kasten in Indien.

Die Geschichte Indiens legt Zeugnis davon ab, daß von 100 v. Ch. bis 400 oder 500 n. Ch. Schwärme von Skythen, Yuechi und epithalitischen

[20] MEGASTHENES, Indica, translated by MCCRINDLE.

Hunnen in Indien einfielen und später die indische Religion annahmen. Bisher hatten die Historiker, wie üblich, die modernen Rajputen, Jat und Gujar als ihre Nachkommen bezeichnet. Die Rassentheorie einiger Kasten, die von diesen Horden abstammen, schien diese Hypothese zu unterstützen. Aber die neuzeitlichen historischen Forschungen haben ergeben, daß sie sich in dem Teil Indiens angesiedelt hatten, der heutigentags Afghanistan genannt wird. Die Überbleibsel, welche die deutschen Gelehrten von ihrer Turfan-Expedition mitbrachten, werfen weiteres Licht auf die Sache. Auf keinen Fall können Nachkommen dieser Horden im Innern Indiens nachgewiesen werden, sondern nur an der Grenze, wo sie sich niedergelassen hatten.

Natürlich kann nicht geleugnet werden, daß viele fremde und Nicht-Hindu-Elemente von der alten Hindu-Gesellschaft assimiliert worden sind. Einzelne Individuen können zwar in einer allgemeinen Bevölkerung spurlos aufgehen, aber eine große Gruppe von Nicht-Hindus kann niemals unter vollständigen Verlust ihrer Individualität assimiliert werden. Die Geschichte Indiens bis zum modernen Zeitalter legt Zeugnis davon ab, daß verschiedene Gruppen, die bis dahin jenseits der orthodoxen Gesellschaft gelebt hatten, vom Hinduismus aufgenommen wurden und entweder nach ihren Berufsarten oder Eigenschaften neuen Unterkasten zugeteilt wurden, die einer der klassischen vier Abteilungen unterstanden. Diese Unterkasten haben die Rasse zur Basis. Die dolicho-chamorrhinen Elemente, die wir bei Risley finden, sind ein Beispiel dafür. Ihre heutige minderwertige Stellung verdanken sie nicht ihrer Abstammung, sondern dem „Klassenkampf".

Auch die Manipuri, Tipperas, Koch und Gurkhas, die an der Indo-Tibet- und Indo-Burma-Grenze leben, verraten mongolische (ostasiatische) Verwandtschaft, aber seit ihrer Bekehrung zum Hinduismus haben sie sich angemaßt, sich zur alten Ksatriya- (Krieger-) Kaste gehörig zu betrachten! Risley nennt sie „Stammkasten". Obgleich sie an den äußersten Grenzen Indiens leben und in der Hindu-Gesellschaft keine Rolle spielen, gehören sie doch zu deren Bereich und können als Beispiel angeführt werden, wo „Rasse" den Ursprung der Kaste bildet. Risley's Behauptung kann hier abermals widerlegt werden, nämlich daß ihre sogenannte „nichtarische" Abstammung kein Hinderungsgrund für sie war, zur zweiten Klasse der Gesellschaft gerechnet zu werden!

Einige indische Kasten bauen sich auf Macht auf.

Es gibt auch einige Kasten in Indien, die sich auf Macht aufbauen. In der indischen Gesellschaft hat es immer „Klassenkampf" gegeben, und so wurde in manchen Fällen die Stellung einer Kaste nach der Macht bestimmt, welche sie auf die Allgemeinheit ausübte. Wenn eine Kaste in politischer oder anderer Beziehung besonders mächtig ist, so wird ihre soziale Stellung dadurch gehoben. In vielen Fällen haben sich mächtige Klassen, welche früher im Hintergrund standen, an die Spitze gestellt, während anderseits höhere Kasten, die ihre Macht und ihren Einfluß verloren hatten, ihre gesellschaftliche Stellung eingebüßt haben. Die Geschichte Indiens hat genügend Belege dafür.

Die Marhattas, Jat, einige Rajputen-Stämme, Nayars, Vellas und verschiedene andere landwirtschafttreibende Kasten sind in neuerer Zeit an die erste Stelle gerückt, haben den Kriegerberuf ergriffen und maßen sich an, zur alten Kriegerkaste zu gehören! Unter mächtigen Führern haben sie sich Fürstentümer geschaffen und dadurch ihren Forderungen weitere Geltung gegeben.

Kaste als Gefühl einer Gruppe.

So kann man sehen, daß die drei Faktoren: Einteilung nach Berufsarten, Rasse und Macht sich zusammengetan haben, um die verschiedenen indischen Kasten zu bilden. Aber wie lautet nun die Definition einer indischen Kaste? Meine Auffassung ist, daß Kaste ein Gruppengefühl ist, das sich in Familienstolz kristallisiert. In Indien schämt sich niemand seiner Kaste. Er ist darin geboren und daher stolz darauf. Eine Gruppe, die eine Kaste bildet, hat ihre eigenen Regeln und Sitten und verwaltet sich selbst. Es besteht bei ihnen kein Hang dazu, in andere Kasten hineinzuheiraten, um dadurch „emporzukommen". Das Gruppengefühl als Kastenstolz ist so tief in den Inder eingedrungen, daß ein Hindu-Inder nicht von seinem Kastenstolz abläßt, selbst wenn er die Religion wechselt!

Ursprung der Unterkasten.

Die alten Klassen haben im Laufe der Jahre Unterabteilungen, wie Gilden, gebildet und diese haben wiederum in neuerer Zeit Unterkasten ins Leben gerufen.

Unterkasten bilden sich durch Wechseln des Berufes, des Wohnortes u. dgl. m., auch das Übersiedeln von einer Provinz in eine andere spielt dabei eine Rolle, z. B. bei den Brahmanen Bengalens und den Kayasthas, den Senvis von Bombay, den Vaidik und Kananj-Brahmanen von Bengalen etc., die nach ihrer Auswanderung Unterkasten gebildet haben. Sie werden nach ihren Provinzen oder ihrer Sprache benannt, z. B. Kananj-Brahmanen, Bengal-Brahmanen (die wieder nach den verschiedenen Distrikten, nämlich Varenda-Brahmanen, Rarhi-Brahmanen), Mahratta-Brahmanen (Distrikt-Unterabteilungen: Konka, Deshastha, Kanara). Diese sind geographische Gruppen. Ferner gibt es noch Sprachengruppen, wie Tamil und Telugu-Brahmanen etc.

Psychologie der Kaste.

Es ist bereits gesagt worden, daß sich die Hindu-Gesellschaft auf soziale Hierarchie aufbaut.

Die Brahmanen als Mitglieder der priesterlichen Kaste stehen an erster Stelle. Die brahmanische Obergewalt gilt denjenigen, welche die Rassentheorie des indischen Kastensystems vertreten, als Folge des Übergewichtes „arischen" Blutes in ihnen. In meiner anthropologischen Analyse habe ich gezeigt, daß sich dies nicht so verhält. In der Hindu-Gesellschaft des Panjab und Rajputana (dem „reinarischen" Distrikt RISLEY's) ist zu sehen, daß die Brahmanen keinen Einfluß haben. Aber im Gangestale sind die Brahmanen die Führer der Gesellschaft. In Südindien, besonders in Travancore, ist ihre Ober-

gewalt geradezu unerträglich. Diese Unduldsamkeit und Anmaßung beruhen nicht auf Rassenvorherrschaft, sondern auf „Klassenkampf".

Was die Beziehungen der Kasten zu einander betrifft, so wird jedes Mitglied einer Kaste dazu erzogen, daß es an die Festigkeit der Stellung seiner Kaste glaubt. Jede Kaste bringt der anderen die nötige Achtung entgegen. Im modernen Indien hindert die Kaste niemanden an der Ausübung seiner Berufsgeschäfte, nur Zwischenheiraten von Kaste zu Kaste sind in der modernen Hindu-Gesellschaft verboten. Jedoch das Heiratsverbot untereinander hat die Leute nie davon abgehalten, gesellschaftlich ungezwungen miteinander zu verkehren. Eine sonderbare Sitte ist hier zu erwähnen.

Alle „reinen" Kasten würden ungezwungen miteinander verkehren und zusammen Früchte und ungekochte Speisen verzehren, aber niemals würden sie gekochte Speisen zusammen essen! In diesem Fall verhalten sich alle gleich exklusiv. Alle würden aus der Hand eines Brahmanen Reis essen, aber alle anderen Kasten, die niedriger als die Brahmanen sind, würden nicht zusammen Reis essen. Dies hängt mit der „Nahrungsfrage" des Hinduismus zusammen. In dieser Beziehung haben die Hindus, wie die Juden, ausgearbeitete Regeln, die genau bestimmen, welche Nahrung „rein" und erlaubt ist zu essen und welche nicht.

Ich glaube diese „Nahrungsfrage" ist der Hintergrund für „reine" und „unreine oder unberührbare" Klassen. Die Brahmanen bestimmen die Reinheit oder Unreinheit der Kaste nach dem Innehalten ihrer Gebräuche, Sitten und der Art von Speisen, die sie zu sich nehmen etc.

So ist die Kaste in Indien. Ursprünglich baute sie sich auf Berufseinteilung auf, mitunter auch auf Rasse und in einigen Fällen auf Macht.

Le Dialecte des Mongols Urdus (Sud).

Etude Phonétique.

Par ANTOINE MOSTAERT, des missions de Scheut-lez-Bruxelles, Belgique.

(Fin.)

Consonnes.

46° A côté des consonnes sourdes et sonores, le mongol connaissant encore la variété assourdie des sonores, il est préférable d'employer les termes de dures et douces, ces dernières comprenant les sonores proprement dites et les sonores dévocalisées.

Douces.

De même que dans d'autres dialectes on trouve en U.-S. la série des douces *g̀*, *g*, *d*, *b*, *dž* parallèle à une série de dures aspirées (voir § 58).

g̀ est l'explosive postgutturale, *g* est l'explosive médiogutturale, *d* est 'explosive dentale alvéolaire, *b* est l'explosive bilabiale, *dž* est l'affricative palatale légèrement palatalisée (voir § 67) donc à figurer exactement par *d'ž*

Cependant comme U.-S. ne connaît que cette seule espèce d'affricative palatale nous nous servons du signe plus simple *dž*. A l'occasion de ce son faisons remarquer que *j* de la langue écrite est remplacé dans certains dialectes par deux sons. Ex.: Chez les Kalha on a *dž* et *dz*[1], certains dialectes Buriat ont *ž* et *z*[2], les Kalmouks ont *dž* et *z*[3].

U.-S. ne connaît que le seul son *dž* et concorde en cela avec le dialecte des Moghols d'Afghanistan[4]; les Urat, les mongols du Nord-Est et les Santa[5] n'ont de même qu'un seul son remplaçant l'ancien *ǰ*.

Ces consonnes douces *g̀*, *g*, *d*,*b*, *dž* se prononcent d'une manière plus ou moins privées de leurs vibrations laryngiennes.

Dans l'affricative *dž* la partie occlusive seule est assourdie. On entend *dž* — avec la partie fricative également assourdie — quand cette affricative

[1] RAMSTEDT: Urgamundart, § 25.

[2] CASTRÉN: Versuch einer Burjätischen Sprachlehre, Wörterverzeichnis, passim.

[3] RAMSTEDT: Kalmükische Sprachproben, passim.

[4] RAMSTEDT: Mogholica, Wörterverzeichnis, passim dans Journal de la Société Finno-Ougrienne, XXIII.

[5] Les Santa *(santha)* dépendent de Tao-ho-hsien, ancien Ho-chou, province du Kansu. Ils sont musulmans. (C'est là aussi le sens attaché par eux au mot *santha*, qu'ils traduisent en chinois par hui-hui-musulman — Communicatton du T. R. P. L. DE WILDE.) Autant que j'en ai pu juger en conversant avec quelques individus que j'ai rencontrés ici à Boro Balgasun, les Santa me semblent parler un dialecte mongol très corrompu, où les mots étrangers (chinois et autres: thibétains? turcs?) abondent, et qui sous tous les rapports s'éloigne beaucoup des autres dialectes. Au dire de ces individus les Santa parlant mongol habitent la contrée située à l'est de Tao-ho-hsien. Il serait très intéressant d'examiner les divers dialectes des populations mongoles habitant la partie ouest du Kansu, populations qu'il ne faut pas confondre avec celles du Koukou-Nor, lesquelles pour la plupart, de même que les Košot d'Alašan, et les Torgūt d'Edžin se rattachent aux anciens Oirat. Tous ces dialectes de la partie occidentale de la province du Kansu ont évolué dans une direction spéciale, et se sont différenciés fortement de ceux de la Mongolie proprement dite.

est suivie d'une voyelle insonore. Ex.: *džiltth'ų* à chaque année (avec *i* insonore) prononcé aussi *džilʲth'ų* (avec *i* sonore). Voir § 57.

Nous verrons plus bas les cas et les combinaisons dans lesquels on a les douces sources *g*, *g*, *b*. Quant à la dentale *d* (qui quand elle est initiale se rapproche de la dure) et la partie occlusive de *dž*, elles restent toujours plus ou moins assourdies.

Les douces explosives *g*, *g* et *b* sont dans certains cas remplacées par les fricatives correspondantes *ÿ*, *ÿ*, *w* et *ẘ* (voir § 50).

ÿ est la fricative postgutturale; le détroit fricatif est étroit et le bruit de friction est fort.

ÿ est la fricative médiogutturale sonore. Dans l'articulation de cette consonne le détroit fricatif n'a également que peu de longeur.

w est la fricative bilabiale sonore.

ẘ qu'on rencontre devant les dures gutturales en remplacement de *b* (= *bh*, voir § 59) est la fricative bilabiale douce assourdie. Le bruit de friction en est faible.

Les autres douces *dz*, *y*, *z* et *ž* seront traitées plus bas §§ 51, 52, 53, 54.

47° Les postgutturales (explosives, affricatives et fricatives) tant douces que dures ne se rencontrent qu'en compagnie immédiate des voyelles *a*, *ą*, *ą*, *ą*, *ą*, *o*, *'o*, *ư (u)*, *ö*'.

Une gutturale suivie de la voyelle *i* est toujours moyenne, même quand elle est précédée immédiatement d'une des voyelles précitées.

Une gutturale suivie immédiatement d'une des voyelles précitées est toujours vélaire même quand la voyelle qui la précède n'est pas une de celles que nous venons d'énumérer. Ex.:

bag masque, *moÿö'* serpent, *xoli̯xų'* mêler, *bą̄ÿā* cesse! *buxąndą̄* non châtré (jeune taureau), *gʻuni̯gšį̄xų* s'affliger, *džaÿį̄sxų'* faire têter à une autre mère (animaux).

Une exception à cette règle est par exemple le mot *džangā* (aussi *džaṇgā*) = nœud. Cependant la médiogutturale s'explique par le fait qu'elle était anciennement suivie de la voyelle *i*. Cfr. langue écrite *jangiya*.

On a encore la médiogutturale dans quelques mots d'origine étrangère. Ex.:

garđį nom d'homme (oiseau *garuda*), *ưđgǫr* (aussi *ưđgįr*) nom de femme. Voir aussi § 65.

48° Après ces notions générales abordons l'étude des trois cas suivants: 1° douces finales, 2° douces initiales, 3° douces intervocaliques ou en compagnie d'une autre consonne.

1° Douces finales.

Suivies d'une pause les occlusives finales sont des douces assourdies. Néanmoins il faut distinguer entre les mots monosyllabiques et les mots polysyllabiques. Dans les premiers en effet les douces finales sont moins assourdies que dans les seconds. C'est pourquoi dans les monosyllabes nous écrivons *g'*, *g*, *d*, *b*, tandisque dans les mots polysyllabiques nous nous servons du signe des dures correspondantes *k*, *k*, *t*, *p*, pour signifier que

dans ce dernier cas les douces assourdies se rapprochent plus près des dures[6]. Ex.:

ag écorce de grains, *khö'g* temps opportun, *χad* espèce de cerise sauvage, *ö'b* biens, fortune, *g'asaχ* chariot, *khę'rę́k* affaire, *bę'rë't* belles-filles (pluriel de *bę'rę*), *šarap* nom d'homme.

Quand le discours continue sans pause de façon que le mot suivant soit intimement relié au mot précédent, les finales douces assourdies deviennent sonores devant une sonore initiale du mot suivant. Seul *đ (t)* fait exception. Ainsi on entend: *khę'rę́g ę'rę́x^{k}x$^{\prime}$ų* chercher noise à quelqu'un, *ö'b alđąχų'* perdre son bien.

Cette tendance à économiser la voix[7], qu'on constate aussi au commencement du discours, est propre à beaucoup de dialectes mongols et je puis dire qu'en général tout ce que dit RAMSTEDT (Urgamundart, §§ 46, 47) à propos du dialecte d'Ourga se vérifie aussi pour U.-S. Au commencement du discours la consonne sonore initiale s'assourdit partiellement par le retard des cordes vocales à se rapprocher et à se tendre, ce qui est cause que les vibrations laryngiennes se produisent trop tard (cfr. § 49). A la fin du discours c'est le phénomène contraire qui se produit: les cordes vocales cessent leurs vibrations trop tôt, et la consonne finale s'assourdit.

49° 2° Douces initiales.

Les occlusives douces initiales non reliées intimement à la sonore d'un mot précédent sont toujours assourdies. Ex.:

g'al feu, *ge'r* maison, *đarį* poudre à canon, *bą̄đąsų'* pouliche de trois ans, *đžōg'* repas (terme de politesse), écrit *jogog*.

Reliées intimement, c'est-à-dire sans qu'aucune pause intervienne à la finale sonore du mot précédent, les douces assourdies *g'*, *g*, *b* deviennent sonores. Ex.:

ix^{k}xę gal un grand feu, *χü'htšhį* (écrit *kagučin*) *gę'r* vieille maison, *g'urwą̄ bą̄đąsų'* trois pouliches.

g', *g* et *b* initiaux restent souvent assourdies dans les mots polysyllabiques dont la première syllabe est portée par une voyelle brève suivie immédiatement d'une dure ou séparée d'une dure suivante par une consonne non nasale (une voyelle murmurée nasale est assimilée à une consonne nasale). Ainsi dans les mots *g'asaχ* chariot, *gę'sę'k* morceau, *b'usę* ceinture, les initiales quoique intimement reliées à une sonore précédente restent souvent assourdies (se rapprochant de la forte correspondante), et de plus la voyelle de la première syllabe perd sa sonorité. Ceci est évidemment en prévision de l'articulation de la dure suivante. Cfr. §§ 57, 66. On voit donc par ce qui précède qu'il est impossible de suivre des règles tout à fait fixes dans la figuration des douces; en effet leur sonorité ou assourdissement dépend non seulement de la qualité du son précédent ou suivant, mais aussi du degré de liaison avec ceux-ci.

[6] Cfr. RAMSTEDT: Urgamundart, §§ 14, 47.

[7] La même tendance se manifeste chez les voyelles en compagnie d'une consonne dure. Voir §§ 28, 49, 57, 66.

50° 3° Douces intervocaliques ou en compagnie d'une autre consonne.

a) Douces intervocaliques.

Une douce intervocalique gutturale et labiale est régulièrement une fricative: *ÿ*, *ÿ* et *w*. Ex.:

thǫÿǭ marmite, écrit *togugan*; *ę'ÿę̄'n* tout à fait comme; *ǫwǭ* monceau, écrit *obuga*.

Il y a cependant des cas où *b* intervocalique s'est conservé. Ex.: *'uhkh'ụb'ụ-gę̄'t* (aussi *'uhkh'ụƀ-gę̄'t*) faisant le mort.

Les occlusives finales *g̊ (k)*, *g̊ (k)*, *ƀ (p)* qui par l'addition d'un suffixe ont acquis une position intervocalique suivent la règle générale et deviennent fricatives. Ex.:

xą̄rŗ/tšhąÿąą̃ sa propre boîte (accusatif) de *xą̄rŗ/tšhaḳ*, *khę'rę̣ÿï'ī̃* de l'affaire (génétif) de *hkę'rę'k*, *ö'wï'g* richesse (accusatif) du mot *ö'ƀ*.

b) Douces en compagnie d'une autre consonne.

Ici on peut distinguer sept cas:

douce + dure	douce + liquide	dure + douce	liquide + douce
douce + nasale	douce + douce	nasale + douce	

1° Dans le groupe douce + dure la douce est assourdie. Ex.:

ne'bhthę à travers; *džabsar* (sporadiquement *zabsar*) intervalle; *dźɯdthąxụ'* être atteint d'épizootie; *g̊'aɑ̆xụ'xụ'* piquer; *g̊'ag̊'sāxụ'* mettre à la diète (animaux); *ö'gkh^{u}ę̄* ne donnera pas, écrit *ögkü*, *ügei*.

ƀ ne s'entend que rarement devant la fricative postgutturale ou l'explosive médiogutturale, et est d'ordinaire remplacé par *ɯ* (fricative bilabiale douce assourdie). Ex.: *g̊'aɯxụ^{u}ąḳ* couvercle, écrit *kabkag*; *ę'ɯkh^{u}ę̄* rouleau, écrit *ebkege*.

2° Le groupe dure + douce est relativement rare. Dans ce groupe la douce est assourdie. Ex.: *ū'sbụ'rŗ/thą̄* qui assaisonne bien (sel), *nęsɗęḳ* qui a l'habitude de voler (oiseau).

Au lieu de *ƀ* on entend aussi la fricative *w*. Ex.: *ö'swū* a-t-il grandi? Voir aussi § 78.

3° Le groupe dure + nasale donne des occlusives sonores. La dentale *(d)* fait exception. Ex.:

abnā il prend, *abmā* il faut d'abord qu'il prenne, *ö'gnō̃* il donne, *tšhaɗnā* il mange son appétit.

4° Le groupe nasale + douce donne aussi des explosives sonores. La dentale reste assourdie. Ex.:

maŋgụ's ogre; *xaŋgį* bon, bien; *limb'ụ* flûte; *nimgęn* mince; *anɗa* frère par serment; *amɗžįxɯ* être à temps pour.

5° Une douce suivie d'une liquide est une explosive sonore. La dentale reste assourdie. Ex.:

ǫhthǫgrū' dans la direction de la bannière d'Otok; *tšhɯgląxụ'* s'assembler; *nę̄'glęx^{k}xụ'* s'exposer au soleil, écrit *negeglekü*; *labląxụ'* vérifier; *ę'ɗlę'l* instrument.

6° Liquide + douce. Après *r* et *l* les douces gutturales sont des occlusives sonores. Ex.:

i'rgą̄ ville de Ning-hsia (Kansu); *khō'rgǭ'* pont, écrit *kögerge*; *i'lgal* différence; *ę'lgę'k* tamis.

Après les liquides l'explosive dentale reste assourdie. Ex.: *alda* cinq pieds (mesure), *khę'rđę'k* qui a mauvais caractère.

La douce explosive bilabiale est sonore après *l*; après *r*, l'explosive *b* ne s'entend que rarement, et est ordinairement remplacée par la fricative sonore correspondante *w*. Ex.: *olboḳ* coussin sur lequel on s'assied, *xurwᵘī'xų'* se récroqueviller.

La même fricative sonore s'entend aussi après la liquide latérale permutant avec *b*. Ex.: *tšhi'lwan*, *tšhi'lban* albinos, écrit *čilban*.

7° Groupe douce + douce. Dans le groupe explosive dentale + explosive gutturale la première est assourdie, tandis que la seconde est tantôt sonore, tantôt assourdie. Ex.:

thađgį injure à l'adresse des chinois (renversement du mot *gi'hthat* chinois), *udgar* nom de femme (mot d'emprunt). Voir aussi § 78.

Dans le groupe explosive dentale + explosive bilabiale, les deux consonnes sont assourdies, *b* permutant avec la fricative sonore *w*. Ex.: *dzǫđbǫ*, *dzǫdwǫ* nom de lama; *durađbü'*, *durađwu'* (aussi *durađų'wū'*) a-t-il fait mention de.

Le groupe explosive labiale + explosive labiale donne aussi deux assourdies; de même le groupe explosive labiale + explosive dentale. Ex.: *abbū'* a-t-il pris? *xǫbđǫ* cercueil.

On rencontre en outre les groupes suivants: *g (g)* + *w* (*w* dérivant de *b*), *g (g)* + *y*, *b* + *y*.

L'accouplement de ces diverses consonnes donne des sonores. Ex.: *yagwālą̄* petit, peu élevé; *ö'gyö'* donnera; *thǫbyǫḳ* régistre.

Dans les groupes *g (g)* + douce explosive dentale, et *g (g)* + douce explosive labiale on a deux assourdies. Ex.: *tšhagđā* éclaireur, écrit *čagdaga*; *barįgđą̄xų'* être pris; *dag·džįxų'* trembler; *bag·bą̄xų'* (d'ordinaire *bagwą̄xų'*) se pelotonner.

51° Il nous reste à traiter des douces *đz*, *y*, *z* et *ž*; *dz* est l'affricative dentale alvéolaire, la partie occlusive est assourdie. Cette affricative se rencontre surtout dans des mots d'origine étrangère et est relativement rare. Ex.:

đzana nom d'homme; *ǫđzįr* nom d'homme; *đzuįjalxų'* arracher, écrit *sugulku*. Pour *đz* ∼ *z* ∼ *s* voir §§ 52, 80.

52° *r* est la fricative dentale alvéolaire sonore. Elle permute avec *đz* et *s*. Ex.:

zana, *đzana* nom d'homme, *ǫrǫs sana* Dzana surnommé le Russe, *nurzan* nom d'homme, *z'urr/tšhįm*, *s'urr/tšhįm* nom de lama.

53° *y* est la fricative prégutturale sonore. Ex.:

yawų'mādžįn il faut d'abord qu'il parte, *ǫyǫxų'* coudre.

y remplace *ž* du chinois dans le mot d'emprunt *māyū's* tapis qu'on met sur la selle (chinois *ma ju tzŭ*).

De même que dans d'autres dialectes, on constate ici au moins pour

quelques rares mots un *y* initial sortant d'un ancien *i*. Ex.: *yamā* chèvre, écrit *imagan*; *yoro* présage, écrit *iroa*[8].

54° *ž* est la fricative palatale sonore légèrement palatalisée (voir § 67), donc à figurer exactement par *ź*. Puisque U.-S. ne connaît pas la variété non palatalisée nous nous servons du signe plus simple *ž*. Cette consonne ne s'entend que dans des mots d'emprunt et est parfois remplacée par *r* roulée. Ex.:

žą̄ paille hachée qu'on mêle au mortier (chinois *jan*); *žanlixu'* céder, abandonner (chinois *jang*).

55° Contraction par chute d'une consonne douce intervocalique.

Comme tous les autres dialectes U.-S. remplace dans un très grand nombre de mots deux voyelles séparées par une douce, par une simple voyelle longue. Les douces disparues sont écrites et lues par les mongols *ǰ*, *ü*, *y* et *b*.

Les voyelles longues remplaçant les deux voyelles contractées sont *ā*, *ō*, *ą̄* (dans les suffixes), *ū'*, *'ū*, *ī'*, *ē'*, *ō'*. Ex.:

budā nourriture, écrit *budaga*; *thoǰō* marmite, écrit *togugan*; *bolą̄* s'est fait, écrit *boluluga*; *th'ūrą̄* sabot d'animal, écrit *tugurai*; *'ūdę* porte, écrit *egüden*; *tšhī'rąk* robuste, écrit *čigirag*; *šē'su* urine, écrit *šigesün*; *ō'lōt*, *ölöt* (Eleutes), écrit *ögeled*; *ō'sō'n* soi même, écrit *öbesüben*. Voir sur cette question RAMSTEDT: Urgamundart, §§ 19, 20, 21, et Zur Geschichte des labialen Spiranten im Mongolischen.

Dans les mots *gemekü* > U.-S. *gę'x^{k}x'u* dire, et *kümün* > U.-S. *kh'un* homme, on constate la disparition de la nasale intervocalique. Voir l'explication qu'en donne RAMSTEDT: Über mongolische Pronomina, p. 17 (note au bas de la page), Journal de la Société Finno-Ougrienne, XXIII. Dans beaucoup de mots U.-S. remplace *iga*, *iya*, etc. de la langue écrite par une voyelle longue précédée de la voyelle glissante *i*. Cet *i* s'est maintenu surtout dans des mots à voyelles postérieures. Dans des mots à voyelles antérieures on ne l'entend que rarement. Ex.:

al^{i}ā espiègle, écrit *aliya*; *bar^{i}ā* chaines dont on lie un prisonnier, écrit *bariya*; *olg^{i}ōn* faut bruit, écrit *olgiyan*; *džol^{i}ō* rançon, écrit *joliya*; *th'ur^{i}ē's'u* redevance, impôt, écrit *türiyesün*.

La diphthongue permute parfois avec la simple voyelle longue. Ex.: *thamš^{i}ālaxu'*, *thamšālaxu'* faire du bruit avec la bouche en mangeant, écrit *tamšiyalaku*; *ū'htšh^{i}ār*, *ū'htšhār* impatience; *thalb^{i}ū'r*, *thalbū'r* support, écrit *talbigur*; *th'ur^{i}ē's'u*, *th'urē's'u* redevance; *dę'š^{i}ū*, *dę'š'ū* déclive.

56° Dans la langue écrite on rencontre dans certains suffixes la douce occlusive *g* devant *s*, *š* et *č* de la syllabe suivante. Ces suffixes sont:

-gsan, *-gsen* du nomen perfecti; *-gči* du nomen actoris; *-gsagar*, *-gseger* du converbum obtemporale; *-magča*, *megče* du converbum contemporale[9].

[8] Cfr. RAMSTEDT: Urgamundart, § 55.

[9] RAMSTEDT: Über die Konjugation des Khalkha-Mongolischen, Mémoires de la Société Finno-Ougrienne, XIX, pp. 27, 41, 54, 115.

On la rencontre encore dans le suffixe *gči* indiquant le féminin, et dans *gši* indiquant la direction. Dans la plupart de ces suffixes U.-S. à conservé l'ancienne gutturale au moins dans quelques mots.

1° *-gsan, -gsen.* Dans ce suffix le *g* est tombé. Ex.: *dž'ūsę̄* à porté sur soi, *yawų'są̄* est parti.

2° *-gči.* Ce suffixe s'est maintenu inchangé dans quelques expressions. Ex.:

džilī'ghtšhį feu, défunt (littéralement le ayant disparu),

ę'sę mę'dę'ghtšhī
tšhi'dą-yadag'htšhī
unthag'htšhī
yawug'htšhī

} *bolōt* feignant de ne pas savoir, de ne pas pouvoir, de dormir, de partir.

Dans le mot *ge'htšhį* permutant d'ailleurs avec *ge'ghtšhį* le nommé, écrit *gemegči* on constate la disparition de la douce. Cette disparition de la douce s'observe aussi chez les Kalha qui ont régulièrement *tšhį*[10].

Des mots de la langue administrative tels que *dusąląg'htšhį* premier grand dignitaire d'une bannière, *therjij'ulęghtšhį* premier scribe du *ya-menn*, etc.... ne peuvent à mon avis entrer ici en ligne de compte, quoique étant connus et d'un emploi courant chez le peuple, ils sont très probablement des emprunts faits directement à la langue écrite (officielle) et d'une date relativement récente. Les Buriats ont *xtši, xši*; les Kalmouks[11] et les Moghols ont *ktši, kt i*[12].

3° *-gsagar, -gseger.* Ce suffixe donne dans la langue actuelle *sār, sę̄'r*, etc. Ex.: *yawų'sār* depuis qu'il est parti, *ihtšhįsę̄'r* depuis qu'il est allé.

4° *-magča, -megče.* Ce suffixe s'entend assez souvent. Ex.: *iręmęghtšhį* aussitôt qu'il arriva, *yawų'mąg'htšhį* aussitôt qu'il fut parti.

5° *-gči* = suffixe du féminin. Ce suffixe est d'un emploi courant. Ex.: *tšhaljag'htšhį* blanche (p. ex.: jument), *xǫnǫg'htšį* à robe fauve (p. ex.: jument). Les Kalmouks[13] et les Buriats ont *ktši*[14].

6° *-gši.* U.-S. a conservé la douce après une voyelle brève. Ex.: *urų'g'šį* vers lest, *g'adąg'šį* vers l'extérieur, *dǫhthǫg'šį* vers l'intérieur.

Après une voyelle longue la douce est tombée. Ex.: *dę̄'š* en haut (avec mouvement), écrit *degegši*; *dǭš, d'ǭǭš* en bas (avec mouvement), écrit *doogši.*

Les Moghols[15] et les Kalmouks[16] ont *kš* tant après la voyelle longue qu'après la brève. Le Buriat concorde avec U.-S.[17].

57° Pour une foule de mots polysyllabiques commençant par une explosive gutturale ou dentale, ou par une affricative palatale, il est impossible de savoir par le seul dialecte que nous étudions, si primitivement la con-

[10] RAMSTEDT: Konjugation des Khalkha-Mongolischen, p. 41.
[11] RAMSTEDT: Konjugation des Khalkha-Mongolischen, p. 103.
[12] RAMSTEDT: Mogholica, p. 57.
[13] RAMSTEDT: Kalmückische Sprachproben, Erster Teil, I, p. 70.
[14] CASTRÉN: Versuch einer burjätischen Sprachlehre, Sprachproben, Rätsel, Nr. 47, p. 232.
[15] RAMSTEDT: Mogholica, Wörterverzeichnis.
[16] RAMSTEDT: Kalmückische Sprachproben, Erster Teil, I, passim.
[17] CASTRÉN: Versuch einer burjätischen Sprachlehre, Sprachproben, Rätsel, Nr. 32, p. 231.

sonne initiale était douce ou dure. C'est le cas pour tous les mots dont la première syllabe est portée par une voyelle brève suivie immédiatement d'une dure, ou séparée d'une dure suivante par une consonne non nasale. (Une voyelle murmurée nasale est assimilée à une consonne nasale.)

Ainsi les mots:

tobči bouton	*dotora* dans
kašiku entourer	*gakai* porc
kebtekü se coucher	*geskülen* dégelé
čokiku jeter	*jokistai* convenable

formant une série à initiales nettement distinctes, on s'attendrait à retrouver cette distinction dans la langue actuelle; en effet la plupart des dialectes ont conservé dans cette classe de mots les anciennes dures et douces initiales[18]. En U.-S. la distinction s'est perdue: tant les mots qui avaient primitivement les initiales dures que ceux qui avaient les initiales douces se prononcent actuellement avec les initiales douces assourdies: *d*, *g*ʿ, *g*, *dž*. (Voir aussi § 60, aspiration.) Ainsi les mots susdits se prononcent ici:

ḍoƀhtšhị	*ḍohthọrọ*
gʿašịxụ'	*gʿaxq̄*
geʾƀhthẹxᵏxʿụ	*geʾskhʿụlẹn*
džọxᵏxịxụ'	*džọxᵏxịsthọ̄'*

Dans cette classe de mots la sonorité de la voyelle de la première syllabe est souvent quelque peu atténuée: c'est-à-dire qu'en prévision de l'articulation de la dure suivante, elle n'est pas prononcée avec la voix haute mais avec une résonnance laryngienne quelque peu réduite. Ceci se remarque aisément si l'on compare par exemple les mots *džuruk* dessin, et *džusu* sang (écrits respectivement *jirug*, *čisun*), *geʾnthẹxᵏxẹn* soudain, et *geʾƀhthẹlẹ̄* s'est couché[19].

La voyelle peut même devenir tout à fait insonore et dans ce cas les douces initiales *d*, *g*ʿ, *g* se rapprochent des fortes correspondantes, tandisque l'affricative *dž* devient *dž* (avec partie fricative assourdie). Ainsi on entend souvent:

džighthī' drôle, écrit *jigtei*; *džahtšhụ'xụ'* répandre, écrit *čačuku*; avec *dž* suivi d'une voyelle insonore, à côté de *džighthī'*, *džahtšhụ'xụ'* avec *dž* suivi d'une voyelle plus ou moins sonore.

Tout ceci est d'ailleurs conforme à la règle générale d'après laquelle les phonèmes sonores perdent souvent plus ou moins de leur sonorité sous l'influence d'une consonne dure.

---

[18] Voir CASTRÉN: Burjätische Sprachlehre, Wörterverzeichnis. — RAMSTEDT: Mogholica, Wörterverzeichnis, Urgamundart, § 10; Kalmückische Sprachproben passim. — Cette distinction entre consonnes initiales primitivement douces et dures, s'est maintenue aussi dans les dialectes de la Mongolie Nord-Est, dans ceux des Urat et des Tümet du district de Kuei-hua-ch'êng, et probablement dans beaucoup d'autres dialectes encore.

[19] De même dans les mots *žarxa* (communément *šarxa*) blessure, *zalᵏkhịn* (pour *salᵏkhịn*) vent, *dzagʿsq̄xụ'* (pour *sagʿsq̄xụ'*) se hérisser (voir §§ 66, 67), *ƀ'usẹ* ceinture, si on les compare avec les mots *žanlịxụ'* céder, *zana*, *dzana* nom d'homme, *ƀ'urẹ̄* trompette.

Les mongols eux-mêmes avouent qu'à moins d'avoir vu le mot écrit ils ne savent pas dans quelques cas s'il faut écrire un *č (tš)* ou un *j (dž)*. Il s'agit bien de la classe de mots dont nous nous occupons, de la ces fautes d'orthographe telles que *jidker* démon, *jalčiya* bavardage, *jakar* Tšahar, *jokin* jetant, etc.... qu'on rencontre parfois dans les écrits d'ici à côté des formes correctes *čidkür*, *čalčiya*, *čakar*, *čokin*. Pour les explosives gutturales et dentales il n'y a pas moyen de se tromper puisqu'un même signe graphique sert pour les dures et les douces.

Par ce qui précède on voit donc que pour la classe de mots décrite au commencement de ce numéro, U.-S. ne fait plus aucune distinction entre les initiales primitivement douces et dures.

Dures.

58° La série des dures parallèle à la série des douces (voir § 46) comprend les consonnes *k*, *t*, *p*, *tś*. Toutes ces dures sont aspirées; c'est pourquoi nous écrivons *kh th ph tšh*.

k est l'explosive médiogutturale,

t est l'explosive dentale alvéolaire,

p est l'explosive bilabiale,

tś est l'affricative palatale légèrement palatalisée, à figurer plus exactement par *tś*. Nous nous servons du signe plus simple *tś* parcequ'U.-S. ne connait que cette seule espèce d'affricative palatale. Pour le degré de palatalisation voir § 67. Beaucoup de dialectes ont deux sons remplaçant l'ancienne affricative *č*.

Les Kalha ont *tś*, *ts*.

Certains dialectes Buriat ont *ś*, *s*[20].

Les Kalmouks ont *tś*, *ts* ou *ś*, *s*[21].

Le dialecte d'U.-S. concorde avec ceux des Moghols d'Afghanistan[22], des mongols du Nord-Est, des Urat[23] et des Santa qui tous n'ont qu'un seul son *tś*.

Les autres dures seront traitées plus bas.

59° Souffle (aspiration précédant immédiatement les dures *th*, *tšh*, *kh*).

Si l'on compare la première syllabe des mots *bi'da* nous, *e'ÿẹhtšhį* sœur ainée, *g'adžar* endroit, avec la première syllabe des mots *i'hthü'* perdrix (écrit *itagu*), *ẹ'hkhẹ* mère, *ahtšhuk* salaire, on constate non seulement que dans les mots de la seconde série la sonorité de la voyelle précédant la dure est souvent plus ou moins attenuée (cfr. § 57), mais on remarque en outre que, tandisque dans les mots de la première série la voix continue sans interruption jusqu'à la consonne douce suivante, dans ceux de la seconde série, la voyelle précédant la dure est invariablement séparée de celle-ci

[20] CASTRÉN: Versuch einer burjätischen Sprachlehre, Wörterverzeichnis, passim.

[21] RAMSTEDT: Mogholica, p. 44.

[22] RAMSTEDT: Mogholica, p. 44.

[23] Dans les dialectes de la Mongolie Nord-Est et chez les Urat *č* de la langue écrite est remplacé dans quelques mots par la fricative palatale *ś*. Ces divers dialectes ne connaissent pas la transformations *č* > affricative dentale *tsh*.

par un léger souffle[24]. Ce souffle qui a déjà été signalé dans le dialecte d'Ourga[25] et qu'on entend régulièrement devant les dures *th*, *tšh* et *kh* intervocaliques, appartient à la syllabe précédente, et varie quelque peu de force et de durée; ainsi il est plus fort et d'une plus grande durée dans la syllabe accentuée que dans les autres, et c'est aussi dans cette position qu'il possède le plus de perceptibilité.

Le même souffle s'entend aussi après les explosives douces assourdies: *g̊*, *g*, *b̥* et *d̥*. Ainsi si l'on examine les groupes: *g̊ (g) + th*, *g̊ (g) + tšh*, *b̥ + th*, *b̥ + tšh*, *b̥ + kh*, *d̥ + kh*, et si on les compare aux groupes: *g̊ (g) + d̥*, *g̊ (g) + dž*, etc., dans le premier cas on entend distinctement les deux explosions[26] et on remarque que la douce assourdie a un caractère nettement aspiré. Il faut donc écrire: *g̊h*, *gh*, *b̥h*, *d̥h*. Ex.:

b̥oḡ̊htšo̱ sachet, écrit *bogča*; *nï̊ghtha* serré; *ö̊b̥hthï̄* qui a des biens; *d̥o̱b̥htšḭ̱* bouton; *e̊b̥hkhē̊* (le plus souvent *e̊ẅkhᵘē̊*) rouleau, écrit *ebkege*; *ö̊d̥hkhö̊n* épais, écrit *ödken*.

Dans des mots comme *džud̥thū̱* atteint d'épizootie, *džad̥tšḭ* rassasié, *ö̊gkhᵘē̊* ne donne pas, on n'entend qu'une explosion[27]. Ce souffle s'entend aussi après la fricative sonore *y*. Ex.: *ayhthū̱* (pour *ayḁhthū̱*) passable, supportable.

Pour l'effet du souffle sur les liquides voir § 70. Pour *h* > *x* voir § 64.

60° Aspiration. — Le degré de force de l'aspiration des dures n'est pas invariablement le même dans tous les cas; en effet les dures des syllabes non accentuées ne sont en général que faiblement aspirées. Je dis en général, parceque dans une prononciation énergique il arrive qu'on aspire fortement même une dure appartenant à une syllabe qui ne porte pas l'accent principal. Quant à l'aspiration des initiales, les dialectes Orientaux qui ont conservé la distinction entre dures et douces initiales dans la classe de mots dont j'ai traité ci-dessus (§ 57), possèdent deux espèces d'aspiration, l'une forte, l'autre faible, cette dernière se rencontrant précisément chez les dures initiales des mots dont la première syllabe est portée par une voyelle brève suivie immédiatement d'une dure, ou séparée d'une dure suivante par une consonne non nasale. Cette aspiration faible des autres dialectes a disparu en U.-S. sous l'influence de la dure suivante, et l'ancienne initiale dure s'est changée en la douce correspondante: *g̊*, *g*, *d̥*, *dž*, *dž̊* (voir § 57) U.-S. ne connaît donc plus que l'aspiration forte des initiales.

Les initiales gutturales seront traitées plus en détail ci-dessous. Voir §§ 61, 63.

Voici des exemples de *t* et *tš* aspirés. L'aspiration de ces consonnes s'est conservée:

1° Dans les monosyllabes. Ex.: *thus* vis-à-vis de, *tšhag̊* temps.

2° Devant une voyelle longue ou une diphthongue. Ex.: *thārḭxṳ̱* couper

[24] Cfr. Sievers: Grundzüge der Phonetik, 5. Aufl., § 446.
[25] Ramstedt: Urgamundart, § 5.
[26] Cfr. Sievers: Grundzüge der Phonetik, 5. Aufl., § 457.
[27] Cfr. Sievers: Grundzüge der Phonetik, 5. Aufl., § 564.

un bout, écrit *tagariku*; *thuį'wąk* tresse de soie qui termine la natte; *tšhę̄'dži* poitrine, écrit *čegeji*; *tšh'o̱ō̱bo̱l* nom d'homme.

3° Devant une nasale (suivie ou non d'une dure). Ex.: *thamthų'rxą̄* en lambeau, *thanįl* connaissance, *tšhönkhǭ'r* dépression de terrain, *tšhamą̄* toi (accusatif).

4° Devant une douce ou une liquide intervocaliques, ou devant une douce ou une liquide suivies d'une consonne non dure. Ex : *thawų'* cinq; *tharā* moisson, écrit *tariya*; *thulgu'r* colonne, écrit *tulgagur*; *thag'džįxų'* partir (sens méprisant); *thaglǫxų'* boucher; *tšhi'wąÿą* jujube; *tšhalma* lasso; *tšhadlā* est rassasié; *tšhara* carapace de tortue; *tšharwu'* poignet, écrit *čarbagun*.

On voit donc que les initiales *th* et *tšh* de beaucoup de mots peuvent permuter avec les douces correspondantes. Tout dépend de la nature des consonnes suivantes. Ex.: *thulnā* il s'appuie sur, du verbe *tulku*; *dulxų'* s'appuyer sur; *tšhadnā* il se rassasie, du verbe *čadku*; *džadxų'* se rassasier.

ph initial ne se rencontre que dans les cas où l'on a l'aspiration de *kh*, *th* et *tšh* initiaux. Ex.: *phalaÿar* nom d'homme; *ph'o̱ǭ'rǫ* lent, manquant de vivacité.

ph remplace parfois l'*f* chinoise. Ex.: *ph'un* $^{1}/_{100}$ de tael (chinois *fên*). Pour *ph* ∼ *f* voir § 68, *ph* ∼ *b* voir § 80.

A propos de l'aspiration je dois encore faire remarquer que l'aspiration qu'on entend dans la syllabe accentuée est sporadiquement remplacée par une fricative gutturale sourde. Cependant cette prononciation due probablement à l'influence du chinois est exceptionnelle; la prononciation ordinaire est *h*.

61° Passons maintenant aux dures gutturales. L'ancienne explosive postgutturale initiale *ķh* s'est changée en *g'* dans la classe de mots décrits au numéro § 57. Ex.:

g'o̱šǭ domestique, écrit *koršiya*; *g'o̱htho* ville, écrit *kota*; *g'ubhtšhąsų'* habit; *g'alŭthar* à museau blanc, barbu.

La présence de la fricative *x̣* dans des mots comme *x̣ag'šįxų'* se cicatriser, *x̣og'šįxų'* s'enrichir, dérivant de *x̣ag'*, *x̣og'*, n'infirme nullement cette règle générale; d'ailleurs on entend aussi *g'ag'šįxų'*, *g'o̱g'šįxų'*. On entend de même *x̣o̱rx̣ǭ'*, *g'o̱rx̣ǭ'* (avec syncope de la voyelle *o̱*) à côté de *x̣o̱ro̱x̣ǭ'* ver, insecte, écrit *korokai*.

Dans les autres cas, c'est-à-dire dans les mêmes conditions où l'aspiration des initiales *t* et *tš* a été conservée, l'ancienne explosive postgutturale s'est changée en la fricative correspondante *x̣*. Le détroit fricatif de *x̣* est assez étroit, et le bruit de friction est fort. Ex.: *x̣o̱m* bât de chameau; *x̣'o̱o̱šį* vers l'ouest; *x̣ana* treillis de tente; *x̣ara* noir; *x̣adū'r* famille, écrit *kadugur*.

Après la nasale finale du mot précédent, de même qu'au commencement du discours il arrive quoique rarement que *x̣* initial est remplacé par *ᵏx̣* (affricative postgutturale avec *ķ* à occlusive faible et de peu de durée).

Les dialectes Orientaux qui ont conservé la distinction entre dures et douces initiales dans la classe de mots décrits ci-dessus (§ 57) ont régulièrement dans tous les cas la fricative sourde remplaçant l'ancien *ķh*.

Les Santa ont *ḳx* initial. Ex.: *ḳxawa* nez, U.-S. *xamar*; *ḳxāla* à quel endroit? U.-S. *xāṇa* (aussi *xā*).

Dans quelques mots ils remplacent par *ḳx* l'occlusive douce des autres dialectes. Ex.: *ḳxa* main, U.-S. *g'ar*; *ḳxani* du feu (génitif), U.-S. *g'alī'n*.

Quant au mot d'U.-S. *ŭhthaĭja* couteau, écrit *kituga*, on s'attendait à avoir *g'ŭhthuĭja*, la plupart des autres dialectes ayant la gutturale initiale; U.-S. concorde avec le dialecte des Kalmouks dans lequel on constate aussi l'absence de la gutturale initiale[28].

62° De même que dans les autres dialectes Orientaux *ḳ* (plus exactement *hḳh*, cfr. § 64) intervocalique s'est changé en la fricative correspondante *x*. Ex.: *axar* laine, *axur* court.

Après la nasale gutturale l'ancien *ḳh* s'est changé en l'affricative postgutturale *ᵏx*, remplacée elle-même le plus souvent par la fricative *x*. Ex.: *maṇᵏxa*, *maṇxa* sable; *xōṇᵏxō*, *xōṇxō* clochette.

Après les autres consonnes l'ancienne explosive est régulièrement remplacée par la fricative *x*. U.-S. concorde en ce point avec les autres dialectes Orientaux. Ex.: *džĭ'ɯxᵘą* mèche de fouet, *aďxų'xur* serrer dans la main, *urų'sxąl* courant (d'une rivière), *alxᵘā* pas, allure, *mų'ďų'rxąk* ligneux.

63° Au commencement du mot nous trouvons l'ancien *kh* changé en la douce assourdie médiogutturale *g*, dans tous les cas où l'explosive dure postgutturale s'est changée en *g'* (voir § 61). Ex.:

gę'ƀthęxᵏx'ų se coucher, *göthǫ̈lᵏx'ų* conduire, mener en laisse, *g'urᵏx'ų* arriver, *göxᵏxǫ̈* mamelle.

Dans tous les autres cas, c'est-à-dire dans les mêmes conditions où la postgutturale occlusive est devenue fricative, et où l'aspiration du *t* et *tš* initiaux s'est conservée, *kh* initial s'est maintenu comme explosive aspirée. Ex.: *khę'ƀ* moule règle, *khĭ'xᵏx'ų* verser, *khē'węręk* fragile, *khęngęrgę* tambour, *khę'ręk* affaire.

Cependant on entend aussi quoique moins fréquemment l'affricative médiogutturale *kx* ou *ᵏx* permutant avec l'explosive aspirée *kh*. Ex.: *khę'n*, *kxę'n* qui? *khĭ'ďęl*, *kxĭ'ďęl* travail.

Il peut donc arriver en U.-S. qu'un même mot soit prononcé tantôt avec l'aspirée tantôt avec la douce assourdie. Tout dépend de la nature des consonnes qui suivent. Ex.: *khö'l* pied, écrit *köl*; *gö'lᵗthĭ'* qui a des pieds; *khʿurlę̄'* est arrivé, du verbe *kürkü*; *g'uṛ/thęr* jusqu'à l'arrivée, écrit *kürtele*. Cfr. ce qui a été dit à propos de *th* et *tšh* initiaux, § 60.

La plupart des dialectes Orientaux remplacent régulièrement l'ancien *kh* initial par l'affricative ou la fricative correspondante.

64° Alors que dans beaucoup de dialectes Orientaux *k* ou plus exactement *hkh* intervocalique s'est changé en la simple fricative *x*, il s'est maintenu en U.-S. comme explosive assez fortement aspirée. De plus *hkh* permute avec *xᵏx*, et chez le même individu le même mot est prononcé tantôt avec l'explosive tantôt avec l'affricative. Quant au groupe *xᵏx* je fais remarquer que la fricative précédant l'affricative appartient à la syllabe pré-

[28] RAMSTEDT: Kalmückische Sprachproben, Erster Teil, I, p. 72.

cédente (cfr. ce qui a été dit du souffle § 59) et que l'occlusion du *k* de l'affricative est faible et de peu de durée. Dans la désinence de ce qu'on appelle d'ordinaire l'infinitif du verbe (écrite *-kü*) on entend régulièrement x^kx et jamais l'explosive aspirée. Ex.:

'uhkhęr, *'ux^{k}xęr* bœuf; *kh'uhkhęn*, *kh'ūx^{k}xęn* fille; *e'rẹhkhẹ*, *e'rẹx^{k}xẹ* chapelet; *arịhkhị*, *arịx^{k}xị* genièvre; *mẹ'đẹx^{k}x'ụ* savoir.

Il nous reste à examiner le cas où l'ancien *kh* suivait une consonne. Dans le dialecte d'U.-S. nous voyons ce *kh* tantôt conservé comme explosive aspirée, tantôt changé en l'affricative correspondante *kx* ou ^kx. Ex.: *nęs^{k}x'ụ* voler (oiseau); *'uskhęn*, *'us^{k}xęn* fine (pluie); *gö'škhǫ'n*, *gö'š^{k}xǫ'n* vieux; *'uịlẹdhkh'u*, *'uịled^{k}x'ụ* faire; *se'dhkh'ur* crochet pour nettoyer la pipe; *tšhinkh'ụ* être, devenir ou faire comme cela; *e'nkhẹ* prospère; *bag'šī'ī̆khị*, *bag'šī'ī̆^{k}xị* celui du maitre, écrit *bagši-yin-ki*; *tšimkhęx^{k}x'ụ* pincer; *e⁀khᵘē'* rouleau; *'ūr^{k}x'ụ* porter sur le dos, écrit *egürkü*; *b'urr/kh'uk*, *b'ur^{k}x'uk* couvert (ciel); *me'd'ūl^{k}x'ụ* faire savoir, écrit *medegülkü*; *ö'l^{l}khö'*, *ö'l^{l}kxö'* penchant est d'une montagne; *ŏ'g^{k}x'ụ* donner, écrit *ŏgkü* (aussi *ö'x^{k}x'ụ*).

Beaucoup de dialectes Orientaux remplacent l'ancien *kh* suivant une consonne par l'affricative ou la fricative correspondantes.

65° Quelques mots ont en U.-S. une dure médiogutturale quoique cette dernière soit en compagnie des voyelles *a*, *ư*, *ọ* alors qu'on s'attendrait à avoir une postgutturale. Cfr. § 47. Alors il faut se rappeler que dans ces mots l'ancienne gutturale étant suivie de la voyelle *i* était non postgutturale mais médio(pré?)-gutturale. Ex.:

kha officier attaché à la personne d'un prince, écrit *kiya*; *khāg'* nom d'une espèce d'herbe, écrit *kiyag*; *sahkhü's*, *sax^{k}xu's* génie tutélaire, écrit *sakigulsun*, *sakigusun*; *yāhkhat*, *yax^{k}xāt* ayant fait comment, écrit *yagakigad*.

On a encore la médiogutturale dans des mots comme *đarạx^{k}xạ* nom de divinité, *khambụ'* titre de lama. Quant au premier mot il est formé par contraction de *đara-e'x^{k}xẹ* la mère Dara; *khambụ'* est un mot d'emprunt.

Par contre la médio(pré?)-gutturale est devenue postgutturale dans des mots comme: *xumụ'sụ'* griffe, ongle, écrit *kimusun*; *gaxạgxụ'* ne pouvoir parler par crainte ou gêne, écrit *kikaku*.

66° Il nous reste à examiner les fricatives dentale, palatale et dentilabiale dures.

s est la fricative dentale alvéolaire sourde. Ex.: *saḃ* frontière; *sawa* vase, écrit *saba*.

Dans les cas où l'on rencontre les consonnes initiales aspirées *kh*, *th*, et *tšh* il arrive souvent que dans une prononciation énergique *s* initiale prend un caractère plus ou moins aspiré. Cette règle semble valoir aussi en mongol du Nord-Est[29].

Dans les cas où les anciennes explosives dures initiales se sont changées en douce correspondante (voir § 57), la voyelle suivant l'*s* initiale (il en est de même d'ailleurs de celle qui suit la fricative palatale *š* initiale)

[29] MULLIE: Notions élémentaires de Phonétique, p. 92, première note; voir exemples.

prend souvent sa sonorité sous l'influence de la dure suivante (cfr. §§ 49, 57, 70), et de plus dans cette classe de mots on entend aussi sporadiquement les douces *ʒ*, *z* remplaçant l'*s* initiale. Ainsi on entend parfois *ʒuχ̣ā̱*, *zalᵘkhi̱n* pour *suχ̣ā̱* tamaris, *salᵘkhi̱n* vent.

Pour consonne primitivement dure > douce cfr. § 57.

Dans les mots d'emprunt chinois l'affricative dentale *tsh* est remplacée par *sh*. Ex.: *shu* vinaigre (chinois *ts'u*).

Pour *s* ∼ *tš̌h*, *s* ∼ *š̌*, *s* ∼ *ǯ (t)*, voir § 80; pour *s* ∼ *ʒ* ∼ *z* voir §§ 52, 80.

67° *ṡ* est la fricative palatale sourde légèrement palatalisée. La figuration exacte serait donc *ṡ*; cependant la variété non palatalisée n'existant pas dans le dialecte d'ici nous nous servons du signe plus simple *š̌*. Ex.:

šinǯi̱ pronostic; *š̌ur'u̱* corail, écrit *širü*; *šarᵩ* jaune, écrit *šira*.

Dans les cas où les anciennes occlusives dures initiales sont remplacées par les douces correspondantes (voir § 57) la fricative palatale sourde est sporadiquement remplacée par la fricative palatale sonore. *ž̌*. Ex.: *šarχ̣a* blessure, se prononce parfois *žarχ̣a*, écrit *širka*. Cfr. §§ 57, 66.

La palatalisation des palatales *tš̌*, *ǯ*, *š̌* qu'on constate dans beaucoup de dialectes[30] n'est pas partout la même. Il y a des dialectes dans lesquels la palatalisation est très forte.

Chez un individu de Sain noyau *han aimak* j'ai entendu des *tš̌*, *ǯ*, *š̌* fortement palatalisées et différant notablement des consonnes correspondantes d'U.-S. J'ai constaté de même chez un Kartšin (district de Jehol) la palatalisation très forte de la fricative *š̌*. Néamoins il n'y a pas à douter du caractère palatalisé des palatales d'U.-S. et pour ce qui regarde la fricative sourde je crois que *š̌* d'ici se rapproche de très près de la consonne allemande que Sievers appelle «halbpalatale *ṡ*»[31].

68° *f* est la fricative dentilabiale sourde, on ne l'entend que dans des mots d'origine étrangère, Ex.:

yarr/fi'l nom propre d'homme, *fuli̱ngā* nom propre d'homme.

f permute avec *ph*, ainsi on prononce aussi: *yarr/phi'l*, *phuli̱ngā*.

Liquides.

69° *r* est alvéolaire et roulée, donc à figurer exactement par *rʳ*; nous nous servons du signe plus simple *r*, puisque la variété non roulée n'existe pas ici. La prononciation d'une *r* roulée initiale ne crée en général pour les mongols d'ici aucune difficulté. Cette *r* initiale ne se rencontre que dans des mots d'emprunt et est sporadiquement remplacée par *ž̌*. Ex.:

rulmᵩ nom propre (femmes), *ragwᵩ* nom propre (lamas), *roüji̱nᵩ* nom propre (hommes et femmes). Voir aussi § 37, prosthèse.

l est alvéolaire. En compagnie des voyelles *ā̱*, *ᾱ*, *a (ᵩ)*, *ᵩ*, *ᵩ (ᵩ)*, *u (u)*, *ō̱* (cfr. § 47) elle se rapproche quelque peu de l'*l* gutturale, sans que toutefois elle lui soit identique. Ex.: *ᵩ'lᵩüᵩ* foie, *alᵩχ̣u̱* tuer.

Par suite de la chute d'une voyelle précédente, *l* s'appuyant sur la

[30] Ramstedt: Urgamundart, § 8; Mogholica, pp. 44, 46, 47.

[31] Grundzüge der Phonetik, 5. Aufl., § 339.

liquide antécédente fait fonction de consonne-voyelle. Nous indiquons la forme résonnante d'*l* par *ļ*. Ex.: *boļļ-uïj^{u}i'* peut certainement, écrit *bolul, ügei; yawū'ļļ-uïj^{u}i'* enverra certainement, écrit *yabugulul ügei.*

La forme assourdie *ɬ* (spirantisches, stimmloses *l*)[33] s'entend comme initiale dans quelques mots d'origine étrangère. Cette consonne est le plus souvent remplacée par *th.* Ex.: *ɬamų'* (aussi *thamų'*) la deésse Lhamo *(okin tegri), ɬawan* (aussi *thawan*) nom d'homme.

7.° Quand *l* et *r* précèdent immédiatement une explosive sourde, les dernières vibrations en sont assourdies[33] (cfr. § 59 Souffle). Nous écrivons donc *l^{h}, rŗ/.* Ex.:

ōl^{h}khǭ: penchant est d'une montagne, *al^{h}tha* or, *al^{h}tšhq̄xų'* écarter les jambes l'une de l'autre, *e'rŗ/thę* tôt, *e'rŗ/khę* pouvoir, *g·urŗ/tša* tranchant.

On peut entendre un même assourdissement devant une fricative sourde et devant une pause. Ex.: *yarŗ/fi'l nom d'homme, bol^{h}xu* (accent second sur la dernière syllabe) pourra! *mörŗ/* trace, *mal^{h}* bétail.

Il peut arriver aussi que la liquide s'assourdisse tout à fait notamment quand la voyelle (brève) précédente a perdu sa sonorité sous l'influence d'une dure. Ex.: *sal^{h}khi'n* devient *salkhi'n* (avec *a* insonore) vent, *g·urŗ/tša* devient *g·urtša* (avec *u* insonore) tranchant.

Pour *l∼r, l∼n, l∼m* voir § 80.

Nasales.

71° *m* est la nasale bilabiale. Ex.: *ama* bouche, *malaïja* chapeau, *sam* peigne.

Pour *m∼b, m∼l, m∼n, m∼n* voir § 80.

72° *ŋ* est la nasale postgutturale; *n* est la nasale médiogutturale.

La nasale postgutturale ne se rencontre que devant des consonnes postgutturales: *g, ^{k}x, ·x.* Ex.:

moŋgol mongol, *maŋ^{k}xa* sable, *loŋxo* bouteille.

Des exemples de la médiogutturale sont: *an* crevasse, *e'n* largeur (étoffe), *e'nkhę* paix, *th'unšē'* trotteur (cheval).

La nasale gutturale ne se rencontre que comme finale de syllabe ou de mot. Dans les mots d'origine chinoise, la nasale gutturale initiale est remplacée par la nasale dentale *n.*

Chez les Urat et dans un dialecte de Sain-noyan-han-aimak j'ai constaté que *n* de la langue écrite et d'autres dialectes est régulièrement remplacé par une occlusive gutturale sonore, devant la nasale dentale. Ex.: *tšhi'gnąna* il écoute, langue écrite *činnaku*, U.-S. *tšhi'nnąna.*

Pour *n ∼ m, n* voir § 80; *n ∼* voyelle murmurée nasale voir § 74.

73° *n* est la nasale dentale alvéolaire. A propos de l'*n* finale notons ce qui suit.

1° U.-S. a conservé la distinction entre *n* et *n* finaux tandisque dans les dialectes Kalha ces deux consonnes se sont confondues[34].

---

[33] Cfr. SIEVERS: Grundzüge der Phonetik, 5. Aufl., § 197.

[33] Cfr. SIEVERS: Grundzüge der Phonetik, 5. Aufl., §§ 317, 632.

[34] RAMSTEDT: Urgamundart, § 32.

jun, U.-S. *đžun* été; *on*, U.-S. *o̱n* année; *darkan*, U.-S. *darχan* artisan; *oron*, U.-S. *o̱ro̱n* endroit; *an*, U.-S, *an* crevasse; *jan*, U.-S. *đžan* caractère; *jirgalan*, U.-S. *đži'rgalan* bonheur; *dügüren*, U.-S. *d'uren* plein.

Il y a quelques exceptions. Ex.: *arsalan*, U.-S. *arsalan* lion.

Il y a aussi, quelques doublets dans lesquels on remarque *n* ~ *n*, *n* ~ *m*. Ex.: *kh'uri̱n*, *kh'uri̱n* brun, écrit *küren*, *küren*; *đaxᵏxi̱n*, *đaxᵏxi̱m* de rechef, écrit *dakin*.

2° Dans beaucoup de mots *n* finale a disparu tant après une voyelle longue qu'après une voyelle brève. Ex.:

χo̱ri̱ vingt, écrit *korin*; *arwą* dix, écrit *arban*; *mo̱ri̱* cheval, écrit *morin*; *thę'mę̄'* chameau, écrit *temegen*; *đo̱lō̱* sept, écrit *dolugan*.

Cette *n* réapparaît, par exemple dans la déclinaison et encore dans d'autres circonstances. Alors elle se maintient comme consonne nasale, *n* est réduite à la simple nasalité affectant la voyelle précédente; ou bien elle est remplacée par une voyelle murmurée nasale de nature analogue à la voyelle précédente, et formant diphthongue avec elle. (Pour la nature de ce son voir plus bas.) Ex.: *mo̱ri̱nđų'* au cheval (datif), *arwą̃ sara* le septième mois de l'année mongole (littéralement dixième mois)[35], *χo̱ri̱ χo̱yo̱r* vingt deux, *thę'mę̄'ę̃đ'ų* au chameau (datif), *đo̱lō̱õ̱ burχat* la grande ourse (littéralement: les sept divinités).

3° *n* finale devant une pause. — Dans les mots qui ont conservé leur ancienne *n* finale, cette consonne se maintient en général comme consonne nasale dentale, surtout quand la dernière syllabe supporte un accent secondaire. Ex.:

kh'un homme, écrit *kümün*; *χurđun* vite; *th'urgen* vite; *g'ūn* profond, écrit *gün*; *ulān* rouge, écrit *ulagan*; *tšhaïjān* blanc, écrit *čagan*.

On entend aussi une voyelle murmurée nasale remplaçant l'*n* finale. Ex.:

khę'ę̃ qui? *są̃ę̃* bon; *tšhaïjāą̃* blanc; *yaw'ųsāą̃* il est parti (emphatique); *ö'wõ̱'đsõ̱'* est devenu malade (sans accent second sur la dernière syllabe), écrit *ebüdügsen*; *mę'đęsę'ę̃* oui, je l'ai su (avec accent second sur la dernière syllabe), écrit *medegsen*.

Ces voyelles nasales, qui se rencontrent tant dans le corps du mot qui à la fin, ne sont nullement identiques avec les voyelles nasales françaises; elles n'ont pas le caractère vélaire de ces dernières. Elles résultent d'une *n* avortée: la langue tout en se rapprochant quelque peu des alvéoles ne forme pas une occlusion complète; l'*n* est donc remplacée par la nasalité affectant la voyelle précédente. Si celle-ci est accentuée ou longue, *n* est remplacée par une voyelle murmurée nasale de nature analogue, et formant diphthongue avec elle. Dans ces diphthongues à voyelle asyllabique nasale, l'accouplement des voyelles se fait comme suit.

---

[35] Année mongole (U.-S.): Premier mois *tšhaïjāą̃ sara*; deuxième, troisième etc. . . . *thawą̃' sara*, *đžurgāą̃ sara* etc. . . .; septième mois *arwą̃ sara*; huitième mois *th'ur'ū'ų̃ khö'l'ūr*; neuvième mois *s'ūlī'i̱ khö'l'ūr*; dixième mois *χuwi̱ sara*; onzième mois *χarą χuđžir* douzième mois *ö'lđži̱ sara*. Le nouvel an mongol coïncide actuellement avec le chinois.

Après	*a, ạ*	on a	*ą̃*	Après	*'u*	on a	*'ų̃*
»	*ą, ạ, ę', ę*	» »	*ę̇*	»	*ư, u*	» »	*ų̃'*
»	*i' i*	» »	*ī*	»	*o, 'o, ọ*	» »	*ọ̃*
»	*ö', ȫ', ü, ü'*	» »	*ȫ'*				

4° Quand dans le discours continu les mots sont reliés intimement l'un à l'autre.

a) n finale se maintient devant une voyelle du mot suivant. Ex.:

'unęn 'üÿę parole vraie; *'unën 'us'u* lait de vache, écrit *üniyen-ü sü.*

De même *n* finale suivant une voyelle brève se maintient comme consonne nasale dentale devant *đ, t* initiaux du mot suivant. Ex.:

gū'lịn đe'n lampe de cuivre, *olọn thę'mē* beaucoup de chameaux, *mọrịn tšhag* de 11 h. à 1 h. après-midi, *al'thạn đžōs* monnaie d'or.

b) dans tous les autres cas l'occlusion de l'*n* ne se produit pas et on a la voyelle nasale. Ex.:

xorī xoyọr vingt-deux, *nomọxọ̃ morị* cheval docile, *g'urwą̃ nū'r* trois lacs, *g'arr/tšhī* (aussi *g'arr/tšhịn*) *lama* lama originaire de la tribu de Kartšin, *đörwȫ'* *rā* quatre files, *tšhaÿaą̃ ge'r* tente blanche, *tšhaÿaą̃ balgąsų'* ville blanche (nom d'endroit), *tšhaÿaą̃ sara* premier mois de l'année mongole, *tšhaÿāą̃ nu'r* lac blanc (nom d'endroit), *nū'ri'ī đunđa* au milieu du lac.

Devant les gutturales et les labiales *n* finale suivant une voyelle brève se change parfois en consonne nasale appartenant au même ordre (*n, m*) surtout quand les deux mots viennent se sonder intimement l'un à l'autre et sont pour ainsi dire considérés comme n'en formant qu'un. Ex.:

khę'n-kh'un qui, n'importe qui, écrit *ken hümün*; *xam-ba (xarąhtšhị)* prince et (sujets), écrit *kan, ba.*

74° Dans le corps du mot (le plus souvent devant les suffixes), après une voyelle brève on entend la voyelle nasale devant les liquides, les fricatives (non gutturales, *y* excepté) et les explosives *m, b, p,* de même qu'après une voyelle longue ou une diphthongue devant n'importe quelle consonne. Ex.:

khę'ę̄lę̄ (aussi *khę'nlę̄'*) avec qui? écrit *ken-lüge*; *khȫrgȫ̃lū, khȫrgȫ̃rū* dans la direction de Ibsiao ch'iao pan; *bą̃ząr, bą̃sąr* nom d'homme; *ö'ȫ̃'šọk* prospère; *sų̃ų̃'yā* s'étirera, du verbe *sunuku, sunku*; *thų̃ų̃'bū'* s'est-il clarifié? du verbe *tunuku*; *thų̃ų̃'mā* il faut d'abord qu'il se clarifie; *š'ur'ų̃bal* nom de femme; *xų̃ų̃'phą̃ląxų'* se marier (chrétien-chinois *hun-p'ei*); *barū'ų̃'šị, baraą̃šị, barą̃šị (baraṣ̌ị)* vers le sud, écrit *barigunši*; *thọÿōȫ̃rū', thọÿōȫ̃lū'* dans (avec mouvement) la marmite; *tšh'ọȫ̃'ȫ̃'bọl, tšh'ọȫ̃'ȫ̃'phọl* nom d'homme; *đžū'ų̃'gị* taciturne; *bag'šī'ī̃kxị* celui du maître; *xą̃đų'* à l'empereur, écrit *kagan-dur*; *xurū'ų̃'dār* sur le doigt, écrit *korugun, degere*; *šą̃tšhaḳ* (aussi *šą̃tšhịk*) coin (cuneus), écrit *šagančag.*

On l'entend aussi sporadiquement après une voyelle brève devant *đ* et *đž.* Ex.: *ę'ę̄đę* pour *ę'nđę* ici, *thę'ę̄đę* pour *thę'nđę* là, *ą̃đža* pour *anđža* nom d'homme.

Dans le corps du mot *n* suivant une voyelle brève se change en *n* devant une gutturale. Ex.:

i'đọnọnkhị, i'đọnọnᵏxị celui de l'année passée. Cfr. *i'đọnọn* l'année passée.

Dans quelques mots on rencontre la voyelle nasale permutant avec la nasale gutturale, dans d'autres la nasale dentale permutant avec la nasale bilabiale. Ex.: *maq̃šü'rąxų'*, *manšü'rąxų'* être assoupie, *khęlįntšhį*, *khęlįmtšhį* péché, *gę'nthęx^{k}xęn*, *gę'mthęx^{k}xęn* inopinément.

75° Redoublement de consonnes (Géminées).

1° Il y a redoublement des consonnes quand une voyelle a disparu entre deux consonnes absolument semblables. Ex.:

o̲llq̄ a trouvé (syncope d'*o̲*); *abb̄ü'* a-t-il pris? (syncope d'*ų'*); *bossō̲* s'est levé (syncope d'*o̲*), écrit *bosugsan.*

2° Un redoublement peut encore se produire quand la consonne finale du mot ou de la racine, la consonne initiale du suffixe qui vient s'y ajouter sont deux consonnes absolument semblables. Ex.: *mallā* avec le bétail, écrit *mal-luga.* Dans ces deux cas la partie implosive de la géminée est toujours longue.

76° Le suffixe du converbum imperfecti[36] est tantôt *đžį*, tantôt *tšhį.*

La dure se rencontre après les occlusives, de même qu'après *s* et *r.* Ex.: *đžađtšhį* se rassasiant, écrit *čadču*; *abhtšhį* prenant (sporadiquement *abđžį*); *ö'ghtšį* donnant; *nisthį* volant (oiseau); *g'urŗ/tšhį* atteignant, écrit *kürčü.*

Après *l* et *n* la douce permute avec la dure. Ainsi on entend: *bolđžį*, *bol^{l}tšhį*, *sundžį*, *suntšhį* de *bolxų'* devenir, *sunxų'* s'allonger. Dans les autres cas on a régulièrement l'affricative douce *đž.*

U.-S. concorde en ce point assez bien avec le dialecte des Moghols[37] et celui des Kalmouks[38].

77° Dans les désinences du datif et du locatif, de même que dans celles du datif possessif et du locatif possessif (langue écrite *dur*, *tur*, *đagan*, *tagan*) la consonne initiale varie d'après le son qui précède. Après les voyelles orales, les voyelles nasales, de même qu'après les consonnes nasales, la consonne initiale de la désinence est la douce assourdie *đ.* Après les autres consonnes on a la dure aspirée *th.* Après *l* et *s* on entend la douce permutant avec la dure. U.-S. concorde donc assez bien avec les dialectes des Moghols et des Kalmouks[39].

78° Nous avons déjà dit § 57 que dans notre dialecte une distinction nette et précise n'existe plus dans certains cas entre les douces et les dures. Si dans d'autres positions nous comparons les consonnes gutturales d'U.-S. avec celles d'autres dialectes nous voyons ici une prédilection pour les dures. Ainsi d'après Ramstedt[40] le dialecte d'Ourga a d'ordinaire une gutturale sonore après *đ* et *s*; ici on a la sourde fricative *x* ou explosive *kh.* Ex.:

bosxo̲xų' faire lever, *į'đxąxų'* empêcher, *ö'đhkhö'n* épais, *ę'skhęx^{k}x'ų* faire fermenter.

[36] Ramstedt: Konjugation des Khalkha-Mongolischen, p. 46.
[37] Ramstedt: Mogholica, p. 46.
[38] Ramstedt: Kalmückische Sprachproben, Erster Teil, I, passim.
[39] Ramstedt: Mogholica, passim, Kalmückische Sprachproben, Erster Teil, I, passim.
[40] Ramstedt: Urgamundart, § 16.

D'autres dialectes p. ex. ceux des Kalmouks et des Moghols, concordent en ce point assez bien avec U.-S.[41].

De même après *ś* on a régulièrement la dure: *ḍoškhįn* terrible, *g'aš-khįrxų'* crier.

Si nous laissons de côté les cas que nous venons d'observer, on peut dire en général que pour quelques mots isolés les dialectes ne concordent pas entre eux quant aux dures et douces.

Ainsi les mots prononcés ici: *inkhęx^{k}x'ų* être, faire ou dire comme ceci; *ne'bhthę* à travers; sont prononcés à Ourga le premier avec la douce *g*, le second avec la douce *d*[42]. Les Santa ont aussi la dure dans le premier mot. Par contre les mots qui sonnent ici: *džoḍǫxų'* frapper, *khö'dǫ'l^{k}x'ų* se mouvoir, se prononcent à Ourga avec l'affricative dentale dure *tsh* pour *dž* initial d'U.-S. dans le premier mot, et avec *th* pour *d* d'U.-S. dans le second[43]. Cfr. aussi § 61.

Dans le même dialecte on peut rencontrer aussi une douce permutant avec une dure. Ainsi U.-S. a *g'ą̄rsų'*, *x̣ą̄rsų'* écaille de poisson, *g'udžįr*, *x̣udžįr* sonde, *šing'ų*, *šinkh'ų* comme. Pour *b* ∼ *ph* voir § 80.

La négation *ügei* venant s'ajouter au nomen futuri[44] *-ku-ügei*, *-kü-ügei*, change en U.-S. régulièrement sa douce en dure légèrement aspirée: *kh^{u}ī'*, *kh^{u}ę̄'* (parfois *kh^{u}e'* avec voyelle brève et insonore), *kh^{u}ą̄* (emphatique). Ex.: *džilt'hkh^{u}ę̄'* ne se perdra pas, *ö'gkh^{u}ę̄'* ne donnera pas, *yawų'hkh^{u}ę̄'* ne partira pas, *ö'wǫ'ḍhkh^{u}ę̄'* ne fait pas mal, *g'urŗ/kh^{u}ę̄'* ne suffit pas, *bǫl^{t}kh^{u}ę̄'* ne peut pas.

Ce changement de douce en dure se constate aussi dans les dialectes de la Mongolie Nord-Est.

79° Métathèse. — Dans le dialecte d'U.-S. on observe les transpositions suivantes

r-l ∼ *l-r*. Ex.: *urįląxų'* faire quelque chose à tour de rôle, *kh'urįl* bronze; *g'ulįr* farine, à côté d'*ulįrąxų'*, *kh'ulįr*, *g'urįl*.

Cette dernière prononciation est la moins fréquente[45].

m-ÿ ∼ *ÿ-m*. Ex.: *yawų'ÿąmą̄* prononcé plus souvent et plus correctement *yawų'mąÿą̄* enclin à s'en aller.

lb ∼ *bl*. Ex.: *x̣albąÿą* cuiller; *ę'bl'ūl^{k}x'ų* assembler, réunir, écrit *eblegülkü*; *džö'blǫ'x^{k}x'ų* suffire; se prononcent parfois *x̣abląÿą*, *ę'lb'ūl^{k}x'ų*, *džö'lbǫ'x^{k}x'ų*.

gś ∼ *škh*. Ex.: *ḍog'śįn*, *ḍoškhįn* cruel; *gö'škhǫ'n* vieux, écrit *kögšin*.

A remarquer encore les déplacements suivants: *džax^{k}xįrmąk* espèce d'iris, écrit *čakirma*, *čakirmag*, prononcé aussi quoique plus rarement *džarŗ/-khįmąk*; *šī'hthar*, *i'šthar* échecs, écrit *šitara*; *i'šthāxų'* allumer, écrit *šitagaku*.

80° Permutations de consonnes entre elles. Voici les principales.

---

[41] RAMSTEDT: Mogholica, passim, Kalmückische Sprachproben, passim.
[42] RAMSTEDT: Konjugation des Khalkha-Mongolischen, § 14, 1. 2.
[43] RAMSTEDT: Konjugation des Khalkha-Mongolischen, § 1; Urgamundart, § 41.
[44] RAMSTEDT: Konjugation des Khalkha-Mongolischen, p. 29.
[45] Cfr. RAMSTEDT: Urgamundart, § 30.

l ~ *r*. Ex.: le suffixe *lū'*, *rū'*, *l'ū*, *r'ū (lū, rů)* dans la direction de, vers: *ę'nęrū* dans cette direction ci; *thę'ręlū* dans cette direction là; *šŏ'rw'ūl* balai, écrit *širbegül* fautif pour *širbegür*; *i'rōl* fond, écrit *irogor*.

Dans ces deux derniers mots nous voyons *r-r* dissimilées en *r-l*. Le même phénomène a été constaté dans le dialecte d'Ourga[46].

Le converbum terminale[47] d'U.-S. se termine en *thąr*, *thęr*, p. ex.: *yawų'hthąr* j'usqu'au départ. La langue écrite et la plupart des autres dialectes ont dans le même suffixe *l* au lieu d'*r*. U.-S. concorde avec les dialectes Buriat[48].

l ~ *đ*. Ex.: *görlŏ'x^{k}x'ų*, *görđŏx^{k}x'ų* calomnier; *đę'rmęlęx^{k}x'ų*, *đę'rmęđęx^{k}x'ų* piller.

l ~ *n*. Ex.: *nułmų'sų'*, *łułmų'sų'* larme, écrit *nilbasun*; *namąntšhįląxų'*, *lamąntšhįląxų'* se confesser (chrétien); *nū'lū'r*, *lū'lū'r* la fine laine des chèvres;

Au commencement du discours ou après une pause on entend parfois un son intermédiaire entre *n* et *l*. Le même phénomène a été constaté dans les dialectes de la Mongolie Nord-Est[49]: *i'rwanląxų'*, *i'rwannąxų'* chercher des prétextes pour ne pas devoir faire quelque chose.

Dans la langue écrite on remarque aussi cette même permutation. Ex.: *činlaku, činnaku* écouter; *melekei, menekei* grenouille.

l ~ *m*. Ex.: *yāram, yāral*, hâte, écrit *yagaral*.

r ~ *g'*, *g*. Ex.: *ư'rdū'r*, *ưg đūr* par le devant, par le côté est; *ŏ'glŏ'* matin, écrit *ŏrlüge*.

Nasale ~ explosive gutturale. Ex.: *mę'nęn* (*thanan)* stupide, écrit *meneg*; *xanđžalxų'*, *xag'đžalxų'* découdre, écrit *kagjalaku*; *mę'nđę'mthęjjī'*, *mę'gđęmthęjjī'* perd facilement la tête; *g'antšha*, *g'ag'hlšha* seul.

Dans ce dernier mot les Kalmouks ont aussi la nasale permutant avec la gutturale[50].

s ~ *đ (t)*. Ex.: *ę'đžįt*, *ęđžįs* propriétaires (pluriel); *bi'đąnū't*, *bi'đąnū's* nous; *đe'ldęnę̄'* il frappe, Kalha-sain-noyan-han *đę'lęsnę̄'*, langue écrite *deledkü*; *džađšhį* se rassasiant; Urat *tšhasdžį*, langue écrite *čadku*.

b ~ *g'* Ex.: *đưbhthų'lxų'*, *đưg'hthų'lxų* chevaucher rapidement, écrit *dubtulku*; *šưbhthų'rxų'*, *šưg'hthų'rxų'* glisser à travers, écrit *šibturku*.

b ~ *ph*. Ex.: *tš'o̱o̱rbol*, *tš'o̱o̱phol* nom d'homme, *b'o̱o̱'rọ*, *ph'o̱o̱'rọ* lent, manquant de vivacité.

Ici la plupart des lettrés lisent *yamphar* le mot *yambar* quel? U.-S. *yamąr*.

b ~ *w* voir § 50.

b ~ *w* voir § 50.

b ~ *m*. Ex.: *mą̄n* pour, *bą̄na* est.

Dans la lange écrite on trouve aussi plusieurs mots dans lesquels *m*

[46] RAMSTEDT: Urgamundart, § 30. — Un autre exemple de dissimilation est le mot *bāwā* petit enfant, du chinois *wa-wa*.

[47] RAMSTEDT: Konjugation des Khalkha-Mongolischen, p. 50.

[48] CASTRÉN: Versuch einer burjätischen Sprachlehre, § 134.

[49] MULLIE: Notions élémentaires de Phonetique, p. 88.

[50] RAMSTEDT: Kalmückische Sprachproben, Erster Teil, I, pp. 6, 152.

permute avec *b*. Ex.: *kamar, kabarn* ez. U.-S. *ɣamar*, Santa *ḳɣawa* (*w* sortant de *b*); *čölmekü, čölbekü* glaner, U.-S. *tšhŏ'lmǫ'x^{k}x'ų*.

tšh ~ *s*. Ex.: *tšhondži, sondži* cheminée.

Dans le suffixe de l'ablatif *ača, eče*; *č* est remplacée par *s*; *ača, eče* > U.-S. *ās, ē's*[51]. Les Santa ont *se*.

s ~ *dz*. Ex.: *sʉ̈ɣalɣų'*, *dzʉ̈ɣalɣų'* arracher, écrit *sugulku*; *sawiyā, dzawiyā* cuir fin et souple (mot d'emprunt); *lardzi, larzi, larsi* muse (mot d'emprunt), employé à côté du mongol *džär*; écrit *jigar, jagar*. Pour *dz* ~ *z* ~ *s* voir § 52.

dž ~ *dz*. Ex.: *'udž'uk* pinceau, lettre.

Dans plusieurs mots d'emprunt *dz* du chinois est remplacé par *dž*. Ex.: *madži* chanvre (chinois *ma tzŭ*), *gŏ'ndži* pot (chinois *kuan tzŭ*).

Dans d'autres mots *dz* du chinois est devenu *s*. Ex.: *l^{u}āsą* mulet (chinois *lo tzŭ*). *dž* remplace aussi l'initiale chinoise figurée dans les diverses romanisations par *ts (i), ch (i)*[52]. Ex.: *dže'leɣ^{k}x'u* emprunter (chinois *chiech*).

Le mot *džasaɣų'* réparer, fabriquer, se prononce dans certaines contrées du Nord-Est du pays des Urdus *yasaɣų'*. De même chez les Kalmouks[53].

Certains dialectes remplacent par l'affricative *dž* le *y* initial du mot d'U.-S. *yantšhiɣų'* frapper, fouetter.

dž ~ *s*. Ex.: *yandžu'*, *yansa* manière, apparence (chinois *yang tzŭ*).

Dans certains mots U.-S. remplace *s* de la langue écrite par *dž*. Ex.: *s'udž'uk* dévotion, écrit *süsüg*; *ę'ʉ̈ędžįk* accent, écrit *egesig*.

n ~ *m*. Ex.: *ɣunasų'*, *ɣumāsų'* plissure, écrit *kuniyasun*; *nismę* (aussi *nęsme*), *mismę* (aussi *męsmę*) pente raide; *męlę̄'t* en bon nombre, écrit *niliyed*; *đunđa* au milieu, écrit *dumda*.

n ou *m* ~ *n*. Ex.: *tšh'uįlęn, tšh'uįlęm, tšh'uįlęn* impétueux; *g'uį'rąmtšhį, g'uį'rąntšhi* mendiant, écrit *guirinči, guilinči*; *thamsų'ḳ* savoureux, écrit *tansug*; *ę'ndžį* dot, écrit *inji, inji*.

s ~ *š*. Ex.: *sudų'r, šudų'r* livre, *giškhir^{k}x'ų, gę'skhįr^{k}x'ų* siffler.

ḳ (g'), *k (g)* ~ *t (d)*. Ex.: *saʉ̈aḳ, saʉ̈at* sarrasin, *b'urg'uk, b'urg'ut* nom de plante qui croît dans les dunes.

w ~ *ʉ̈*. *thāwarą̄ (bol), thaʉ̈arą̄ (bol)* comme vous voulez, écrit *tagabar-iyan*.

th (d) ~ *tšh (dž)*. Ex.: *đŏ'htšhǫ̈'nŏ'ǫ̈'*, *džŏ'htšhǫ̈'nŏ'ǫ̈'* autant, écrit *tedüi, činegen*; *tšhi'm* comme cela; *tšhiʉ̈ęx^{k}x'ų* être, faire ou dire comme cela; *bihtšhįʉ̈ę* ne . . . pas (latin ne).

Dans ces trois derniers mots la langue écrite ou d'autres dialectes ont l'explosive *th*.

Dans le mot *džŏ'htšhǫ̈'nŏ'ǫ̈'* on peut voir une assimilation à distance[54], la dentale s'assimilant à la palatale de la seconde syllabe.

---

[51] Cfr. RAMSTEDT: Urgamundart, § 22.

[52] Pour la valeur phonétique de ce son voir MULLIE: Phonetische Untersuchungen über die nordpekinischen Sprachlaute, § 55, «Anthropos», t. VIII, 1913.

[53] RAMSTEDT: Kalmückische Sprachproben, Erster Teil, I, p. 26.

[54] Cfr. SACLEUX: Essai de Phonetique, p. 197.

De même dans le mot *džï'htšhū'* égaux en grandeur, âge etc. . . .; écrit *sačagu.*

a > *i'* sous l'influence de la palatale. Cfr. § 43. Cfr. aussi *sę'htšhįn* sage, intelligent, écrit *sečen, čečen* et prononcé dans certains dialectes Buriat avec l'initiale affricative dentale *ts*[55].

81° Chute ou addition de consonnes.

De même que les permutations dont nous avons traité au numéro précédent, les phénomènes que nous comprenons sous le nom de chute on d'addition de consonnes ne s'observent que dans un nombre très limité de mots. Néanmoins je crois qu'il est utile de les signaler. De plus je dois faire remarquer que pour quelques mots il est difficile sinon impossible de savoir s'il s'agit d'une addition ou d'un retranchement de consonne, la forme primitive m'étant inconnue.

Chute de *k (g)*. Ex.: *soŋgįnǫk, soŋgįnǫ* oignon; *thuį'wąk, thuį'wą* tresse de soie qui termine la natte; *džï'htšhąrgąnąk, džï'htšhąrgąną* espèce d'arbuste épineux qui croît dans les dunes, écrit *čičargana.*

Chute de *t (d)*.

Une chute fréquente est celle du *t (d)* final dans la désinence du converbum prefecti[56]. Ex.: *irę̄' (yawų'la)* il est venu et reparti, pour *irę̄'t (yawų'la).*

On a aussi *χurū't, χurū'* fromage.

Chute de *y*. Ex.: *ix^{k}xę* grand, écrit *yeke.*

Dans ce mot le dialecte des Monggoldžin, des Urat, et quelques dialectes Buriat[57] ont conservé la fricative initiale *y*.

Les Tümet (Kuei-hua-ch'êng) remplacent *y* par *š*[58].

Chute d'*l*. Ex.: *džāl, džā* petit; *thawįχų'* placer, cfr. *thalbū'r* support.

Les mots *mülsün, müsün* glace; *küilsün, küisün* nombril; qui dans la langue écrite ont une *l* devant *s*, se prononcent ici *mö's'ų, khū's.*

Chute d'*r* (surtout devant *š*). Ex.: *g'ašį* incompatible, contraire, écrit *karši*; *ƀušį* continuellement, écrit *turši.*

Dans certains dialectes Kalha, par exemple dans celui de Sain-noyan-han-aimak, *r* s'est conservée *χaršį, thuršį*; *ƀax^{k}xįrąχų', ƀarr/khįrąχų'* crier.

Chute de *b*. Ex.: *yamąr* quel, écrit *yambar*; *χuмįχų'* plier le bord (d'une manche, etc.) vers l'intérieur, écrit *kumbiku, kumiku*; *šuƀhthų'rχų', šuƀhthų'rχų'* passer à travers; *š'uƀhth'ųr, š'uhth'ųr* (aussi *š'ul^{t}h'ųr*) puanteur du bouc, écrit *šibtür.*

Chute de *w* (sortant de *ƀ*). Ex.: *džǫwkhį, džǫx^{k}xį* paupière, écrit *jobki.*

Chute d'*m*. Ex.: *yumų'-khumų', y'ū-kh'ū* objets.

Chute d'*s*. Ex.: *'uđę̄'s (χ'oǭ'šį), 'uđę̄' (χ'oǭ'šį)* après midi, écrit *üde-eče (koiši).*

Chute d'*n* finale. Pour les exemples voir § 73.

---

[55] Castrén: Versuch einer burjätischen Sprachlehre, Wörterverzeichnis.

[56] Ramstedt: Konjugation des Khalkha-Mongolischen, p. 47.

[57] Castrén: Versuch einer burjätischen Sprachlehre, p. 137.

[58] Cette même fricative palatale *š* remplace chez les Urat la gutturale initiale de la langue écrite et des autres dialectes dans le mot: *kitad* > U.-S. *gihthat*; Urat *šï'hthąt* = chinois.

Dénasalisation. Ex.: *barąši* dans la direction du sud, pour *barą̄šį* (plus fréquemment *ƀarū'ų̄'šį*).

Notons aussi les doublets suivants:

i'dǫnǫn, *ni'dǫnǫn* l'année dernière; *ē'g*, *nę̄'g* endroit exposé au soleil; *il'tshį*, *nil'tshį* chaleur; *öl'tshǫ'r*, *nö'l'tsǫ'r* qui supporte bien le froid; *χōrǫn-ƀąn*, *χōrg'ǫnƀą̄n* entre eux, écrit *kogoronda-ban*; *ǫlī'χų'*, *ǫrlī'χų'* (rarement) regarder de travers; *ƀuhthų'rg'ą*, *ƀug hthų'rgą* (rarement) riz, écrit *tuturga*; *ē'htshinkhī'*, *ē'rr/tshiṅkhī'* maigre, écrit *ečenkei*; *il'u'*, *ilg'ū* plus; *iškhįr^{k}x'ų*, *giškhįr^{k}xų* siffler.

arąg'šān source à propriété curative, écrit *rašiyan*; *gę'l'th'ųl^{k}x'ų* traverser, écrit *getülkü*; *(horǫn) ǫrǫhthǫų'ǫǫ'ǫ'* puisse-t-il pleuvoir! écrit *orotugai*; *khörs'ų* écume, écrit *kögesün*.

A propos de ce dernier mot je fais observer que dans certains dialectes on remarque sporadiquement la présence d'une *r* devant *s*, alors que cette consonne fait défaut dans d'autres dialectes et dans la langue écrite. Ex.: Sain-noyan-han *mangirs* blaireau, U.-S. *mangisų'*, écrit *mangisun*.

Pour *r* devant *š* et *l* devant *s* voir ci-dessus.

Je mentionne encore le suffixe du comitatif *lāran*, *lę̄'r'ęn*, dans lequel on constate la présence d'une *r*, absente dans beaucoup d'autres dialectes. Ex.: *awų'lāran* avec son propre grand-père, *ē'htšhiüęlē'rǫn* avec son propre père. Cfr. les suffixes *lār* des Buriat[59] et *lārṇ̄* des Kalmouks[60].

On remarque encore le parasitisme de la consonne *b* dans le mot *sömbǭ'r* Sumeru (montagne fabuleuse).

D'autres exemples de prosthèse ou d'épenthèse de consonne sont encore: *g'ux^{k}xę'k* (pour *'ux^{k}xę'k*) caisse pour conserver les victuailles, écrit *ükeg*; *gę'ɯkh^{u}ī'lgęx^{k}x'ų* arranger une étoffe de façon qu'il y ait un vide en dessous, écrit *geküilgekü*.

Après la nasale gutturale *n* on constate l'insertion de l'explosive gutturale douce devant certaines désinences. Ex.: *ę'ngi'n* du commun (génitif), écrit *en-ün*.

De même dans le mot *thę'ngęr* ciel, écrit *tenri*, *tegri*.

On constate de même l'insertion des fricatives douces *ij*, *ij* servant de consonnes de liaison entre deux voyelles longues. Ex.: *d'üijī'nę̄'n* de son propre frère cadet (génitif), nominatif *d'ū*, écrit *degü*; *awą̄ijasą̄* de son propre père (ablatif), nominativ *awą̄*, écrit *abai*.

82° Un phénomène très fréquent est l'addition de *tšhįx^{k}xę* > *tšhįx^{k}x*, *tšhįx^{k}*, *tšh^{k}xį*, *tšhį*, *tš* après la racine du verbe. Le même infixe se rencontre dans le dialecte d'Ourga et chez les Kalmouks[61]. Ex.:

ąbhtšxu prendra (accent-second sur dernière syllabe); *gę̄'htšxu* perdra (accent-second sur dernière syllabe); *marṛthąhtšhįx^{k}xāt* ayant oublié; *irẹhtšhįx^{k}x'ūn* s'il vient; *χayąhtšh^{k}xįla*, *χayąhtšhįla* a jeté; *gę̄'htšh^{k}xįdžį*, *gę̄'htšhįdžį* a perdu; *ū'htšhįx^{k}xę*, *ū'htšh^{k}xį* bois (impératif); *yawų'htšhįx^{k}sār*,

[59] CASTRÉN: Versuch einer burjätischen Sprachlehre, §§ 40, 85.

[60] RAMSTEDT: Kalmückische Sprachproben, Erster Teil, I, p. 138.

[61] RAMSTEDT: Urgamundart, § 51, Kalmückische Sprachproben, Erster Teil, I, passim.

vawų'htšhįsār dès qu'il fut parti; *alạhtšhįx^{k}sāą̃*, *alạhtšhįsāą̃* a tué! *nọrŗ/tšhį-hkh^{u}ę̄* ne se mouillera pas.

83° Chute totale ou partielle de syllabe.

Cela arrive fréquemment pour la désinence du praeteritum imperfecti[62]. Ex.:

asū' sưrạxų' interroger (pour *asū'džį*); *ö'g yađạxų'* ne pouvoir se déterminer à donner (pour *ö'ghtšhį*); *mal^{t}thạđ-đ'ürwū* a-t-il fini de creuser? (pour *mal^{t}thạđžį*).

On remarque encore la chute d'une syllabe dans le mot *gę'l^{t}tšhįx^{k}x'ų*, pour *khęlęl^{t}tšhįx^{k}x'ų* s'entretenir.

On constate aussi la contraction de deux mots en un seul. Ex.: *'unđ'ųr* aujourd'hui, écrit *ene edür*; *'unđęšį* ce soir, écrit *ene üdešį*; *g'uhtšh'ur^{k}x'ų* arriver à maîtriser, écrit *kücün kürkü*.

Les désinences *-đaḳ*, *-đę'k* du nomen usus[63] suivies de la particule négative *uĭ^{u}ę̄* se contractent régulièrement en *-đuĭ^{u}ę̄*. Ex.: *ū'đuĭ^{u}ę̄* ne boit pas (d'ordinaire).

La même contraction s'observe dans le mot *khę'r'uĭ^{u}ę̄* pas nécessaire, inutile, écrit *kereg ügei*.

84° Avant de finir cette étude je ne crois pas inutile de réunir sous un même numéro une série de phénomènes dont quelques uns ont déjà été signalés dans d'autres dialectes ou langues apparentées, et dont traite Radloff au chap. XVII de sa Phonetik der Nördlichen Türksprachen, p. 276. Wurzel-Assimilation und Reduplikation.

U.-S. possède un très grand nombre de doublets qui ayant le même sens ou à peu près ne diffèrent que de très peu quant à leurs sons constituants. Le plus souvent il s'agit de mots qui décrivent l'aspect extérieur d'un objet ou bien les différentes nuances d'un bruit etc. . . .

Voici quelques exemples:

ƀưnthų'rū'
ƀanthų'rū'
ƀalđų'rū' } en forme de boule
ƀưmbų'rū'
ƀömbǫ̈'r'ū

ƀađaĭjar
ƀag đaĭjar } petit, trapu

laglą̄xų'
loglǭ'xų' } être trapu, gros et court, bas et large

kh'ugđ'uĭ'ur
g'uđ'uĭ'ur } voûté, en forme de bosse
xađưĭưr

[62] Ramstedt: Konjugation des Khalkha-Mongolischen, p. 18.
[63] Ramstedt: Konjugation des Khalkha-Mongolischen, p. 30.

šarʤ̌ïïjnąxų'
ʤarʤ̌ïïjnąxų'
yarʤ̌ïïjnąxų'
xorʤ̌ïïjnoxų' } se dit d'un bruit saccadé et continu
ʤ'urʤ̌ïïjnęx^{k}x'ų
n'urʤ̌ïïjnęx^{k}x'ų
ƀerʤ̌ïïjnęx^{k}xų

Les réduplications (répétitions d'un mot ou d'une syllabe) sont très fréquentes. Plusieurs procédés sont en usage. Voici les principaux.

Pour décrire un mouvement ou un bruit on forme une locution composée de deux mots identiques ou ne différant que légèrement. Ex.: *šaląrąk šaląrąk* onom. pour le bruit que fait un liquide dans un vase quand on l'agite; *yalbik xalbik* en titubant.

2° Parfois on répète le mot en signe du pluriel, ou pour marquer la répétition ou la continuité d'un acte. Ex.:

'uʤ'ųrʤ'uʤųr tous les jours, *sę'nęk senęk* de temps en temps; *yawų'šār yawų'sār* à la longue; (littéralement: en marchant, écrit *yabugsagar*, converbum obtempérale de *yawų'xų'* marcher).

3° Un procédé très en usage est d'employer deux mots dont le premier seul est considéré comme exprimant un concept. Ici il faut distinguer plusieurs cas.

a) On répète le mot en changeant la consonne initiale ou si le mot commence par une voyelle on prépose au mot répété une consonne. Cette consonne est le plus souvent la nasale *m*[64]. Ex.:

gï'hthat mï'hthat chinois, *tšhï'wąïïą mï'wąïïą* jujube, *õ'lõ'sõ' mõ'lõ'sõ'* affamé, *anʤ̌ąsų' manʤ̌ąsų'* charrue.

Après *m* c'est à la consonne *s* qu'on recourt le plus souvent pour la réduplication. Ex.:

ƀaïïa saïïa un peu, *ę'mē'l sę'mē'l* selle, *g'ū'lį sū'lį* cuivre.

Des exemples pour d'autres consonnes sont moins nombreux:
š: *yamā šamā* chèvre.
kh: *yumų' khumų'* objets.
y: *gę'm yę'm* défaut.
th: *maląïïą thaląïïą* chapeau.
n: *ƀahthų' nahthų'* acte, écrit authentique.

b) On répète le mot en changeant une ou plusieurs voyelles et souvent aussi la consonne initiale. Un mot dont l'initiale est une voyelle apparaît dans sa réduplication avec une consonne initiale. Ex.:

tšhą̄ tshū thé, *ʤ̌āl ʤ̌ū'l* un tant soit peu, *kkęlęïï' maląïïą̄* bègue, *xuląïïą̄ ʤ̌ilęïï'* voleurs, *g'ulįr salįr* farine, *xaʤ̌ąïïąr muʤ̌ų'ïïų'r* boiteux, *kh'ūx^{k}xęt šū'xąt* enfants, *ę'sęïï' g'usąïïą̄* tapis de feutre, *ę'lʤ̌ïïę xulʤ̌ąïïą* âne.

[64] Le même phénomène s'observe dans le dialecte turc des Kirghiz. RADLOFF: Phonetik der nördlichen Türksprachen, p. 279.

c) Ou bien on ajoute un mot à initiale identique ou analogue, qui n'a aucun sens déterminé, ou au moins est considéré comme tel par le peuple qui n'en connaît plus le sens primitif. Ex.:

g'ulir gundu's farine, *g'ubhtšhasu'* *xunar* habits, *g'al khö's* feu, *xöl g'ošį* nourriture.

d) Ou bien on ajoute un mot ayant un sens propre et pouvant être employé seul, mais qui momentanément se dépouille de sa signification et fait l'office de «suivant» (*'uijen daijawu'r* suivant du mot). Ce qui pour la plupart des cas a déterminé le choix d'un tel mot au lieu d'un autre, c'est une certaine analogie de sens, doublée parfois d'une analogie de son. Ex.:

dawu's dalą̄ (sel—mer) sel, *malaiją thołoijȫ'* (chapeau—tête) chapeau, *xudžir nū'r* (sonde—lac) sonde, *the'mē'* *yamā* (chameau—chèvre) chameaux, *'uhkher bi'ru'* (bœuf—veau de deux ans) bœufs, *mudu'* *tšhi'lū'* (bois—pierre) bois de construction, *ö'wȫ's'u xulu'su'* (herbe—jonc) herbe, *'uhkh'ux^{k}x'u g'ahthaxu'* (mourir—se dessécher) mourir.

Dans certains cas il est difficile à dire pourquoi tel mot a été associé à tel autre. Ex.:

kh'ūx^{k}xęt šï'wū' (enfant—oiseau) enfants, *noxȫ'* *ši'wū'* (chien—oiseau) chiens, *morį xara* (cheval—noir) cheval, *kh'u'ū̄ xara* (homme—noir) gens.

Parfois les deux mots ont un sens tout à fait contraire. Ex.: *uį'laxu'* *dū'laxu'* (pleurer—chanter) pleurer, *yawu'xu'* *sū'xu'* (marcher—s'asseoir) marcher, *mū'* *sąą̄* (mauvais—bon) mauvais.

Je mentionne encore l'emploi du verbe *barįxu'* prendre, qui s'associe comme suivant à une foule de verbes. Ex.:

kh'ūx^{k}xęt šū'xąt ąą̄džį barįhtšxu' *wąn* les enfants auront peur, *'udžįsę barįsąnāą̄ khęlę* dis tout ce que tu a vu.

Dans quelques rares cas c'est le second mot qui est l'élément signifiant. Ex.:

uį'l thuį'l (remous—le plus haut degré) comble, *džāą̄ džasak* (éléphant—prince régnant) prince régnant.

4° On associe aussi deux synonymes ou quasi-synonymes. Ex.: *thołoijȫ'* *th'ur'ū* (tête—tête) tête, *borōō̄* *xura* (pluie—pluie), pluie, *gę'r bąšįn* (tente—maison) maison.

Dans l'expression *xonū't ö'ndžūt sū'xu'* demeurer plusieurs jours de suite dans un même endroit, on remarque, outre l'association de quasi-synonymes, un changement de voyelles: *ō>ū'*, *ö'>'ū*. Cf. *xonōt* de *xonoxu'* passer un jour et une nuit, *ö'ndžȫ't* d'*ö'ndžįx^{k}xu* passer deux jours et deux nuits.

5° Une autre espèce de réduplication est la suivante: pour renforcer la signification d'un (le plus souvent adjective) on le fait précéder de sa première syllabe à laquelle on donne comme finale la consonne *b (b)*. Ex.:

xab-xara tout à fait noir, *ne'b-ne'iję* identique, *thab-thalār* tout à fait en vain, *sab-sanāą̄d-uij^{u}ę̄'* tout à fait à l'improviste.

Le mot *ondōn* autre, fait *on-ondōn* tout à fait autre.

85° Si maintenant, après avoir obtenu une vue d'ensemble sur toutes les particularités phonétiques du dialecte d'U.-S., nous comparons ce dernier à d'autres dialectes Orientaux, surtout à celui d'Ourga dont Ramstedt dans

son «Das Schriftmongolische und die Urgamundart phonetisch verglichen» nous a donné une étude si complète, nous remarquons de suite que le dialecte dont nous avons entrepris l'étude se rapproche plus de l'ancienne langue surtout dans les points suivants:

1° Les voyelles des syllabes non accentuées sont articulées plus pleinement, les réductions des voyelles n'étant ni si fortes ni si fréquentes que dans le dialecte d'Ourga. Voir § 28.

2° L'*i* de la syllabe accentuée s'est conservé dans la plupart des mots à voyelles postérieures alors que dans le dialecte d'Ourga il s'est assimilé à la voyelle de la syllabe suivante. Voir § 30.

3° A l'exception d'*ei* toutes les autres diphthongues en *i* se sont conservées comme telles; le dialecte d'Ourga n'a conservé que les diphthongues *ai* et *oi*. Voir § 26.

4° Les consonnes *dž*, *tš* et *š* ont conservé la palatalisation perdue dans d'autres dialectes. Voir § 67.

5° A *č* et *j* de la langue écrite, correspondent respectivement *tš* et *dž*, tandis que dans beaucoup d'autres dialectes Orientaux nous voyons *č* > *tš*, *ts*; *j* > *dž*, *dz*. Voir §§ 46, 58.

6° L'ancienne dure *k* (= *kh*, *hkh*) dont l'évolution vers la simple fricative *x* est déjà accomplie dans beaucoup de dialectes, s'est conservé en U.-S. où nous avons: *k* initial > *kh* ou *kx*, ^{k}x; *k* intervocalique > *hkh* ou $x^{k}x$; *k* suivant une consonne > *hkh*, *kh* ou *kx*, ^{k}x. Voir §§ 63, 64.

7° Dans beaucoup de mots l'*n* finale s'est maintenue, et elle ne se confond pas avec la nasale gutturale. Voir § 73.

8° On constate dans U.-S. la conservation de la douce *g* dans les suffixes *-magča*, *-megče* et *-gči*. Voir § 56.

Zur Geschichte der Sultanate Bornu und Wándala (Mándara).

Von Dr. ADOLF v. DUISBURG, Leiter des Kolonialkundlichen Archivs der Deutschen Kolonialhochschule.

I. Zur Geschichte des Sultanats Bornu[1].

Nachstehende Übersicht über die höfische Rangordnung und die sozialen Unterschiede im Bornureich soll ein Beitrag zur Erweiterung unserer Kenntnisse sein; in erster Linie beziehen sich die Angaben auf die Verhältnisse in Díkoa, der Hauptstadt des ehemaligen Deutsch-Bornu.

Nach dem Tode des letzten *Séfua*-Königs im Jahre 1846 war bekanntlich *Omar*, der Sohn *Mohammeds-el-Amín-el-Kánĕmi*, des Begründers der neuen Dynastie, unumschränkter Herrscher geworden. Er und seine Nachfolger verzichteten jedoch auf den Königstitel *(mai)* und nannten sich weiterhin *schéhu* (Schech, Scheich), wie es ihr Ahnherr getan hatte. Verehrungsvolle Erinnerung an diesen, Neigung zu arabischem Wesen und nicht zuletzt die Sucht, sich aus dem Kreise ihrer Vasallenfürsten, die den Titel *mai* führten, abzuheben, waren für ihren Entschluß maßgebend.

In Bornu werden drei Volksschichten unterschieden: 1. *Kambé* — Freie; 2. *Zusánna* — Hörige; 3. *Kalía* — Sklaven.

Zu den *Kambé* gehören die freigeborenen Kanuri, Schoa (Araber) u. a., sowie ehemalige Sklaven, die durch ihre Herren freigemacht wurden oder sich freigekauft haben.

Zusánna heißen die in Bornu geborenen Abkömmlinge von Sklaven.

Kalía sind alle Personen, die durch Kauf, Schenkung oder Sklavenjagd in ein unfreies Verhältnis gekommen und nicht in Bornu geboren sind.

Jede einzelne der drei Klassen hat bestimmte Rangstufen und Titel, die vom Sultan verliehen werden. Manche der Titel finden sich in allen drei Klassen, meist sind sie dann durch eine nähere Bezeichnung unterschieden.

Zu 1. In der Gruppe der Freien *(Kambé)* nehmen naturgemäß die Verwandten des Sultans die oberste Reihe ein, unter diesen die Brüder und Halbbrüder des Herrschers, gleichgültig, ob sie von einer Sklavin geboren wurden oder nicht; maßgebend ist die Anerkennung durch ihren Vater. Bis zu einem bestimmten Verwandtschaftsgrad, der weiter unten erläutert wird, führen die Verwandten des Sultans den Titel *aba*. Zwar wird auch jeder andere Würdenträger von seinen eigenen Leuten in ergebener Weise *aba* genannt, doch bezeichnet das Wort dann keinen Titel, sondern bedeutet nur soviel wie „Vater", „Väterchen", während der Sultan selbst seinen Verwandten gegenüber die Bezeichnung *aba* als Titel anwendet.

Beim Volk kommt die Bezeichnung *aba* häufig als Bestandteil des Namens vor, z. B. *Aba-gána*, *Aba-kúrra*, *Aba-ádji*. Bei Unbekannten ist daher nicht ohne weiteres zu erkennen, ob der betreffende ein *aba* ist oder nur *aba* heißt. Bei vielen anderen Titeln kommen ähnliche Fälle vor.

[1] Nach Aufzeichnungen aus den Jahren 1909—1916

Als Verwandte, die das Recht haben, den Titel *aba* zu führen, gelten die männlichen Nachkommen eines Herrschers bis zum dritten Gliede; die weiteren Verwandten verlieren den Titel und sind einfache *Kambé*. Als Beispiel führe ich an: Der Sohn des regierenden Sultans heißt *Aba-Ali*; der Sohn von diesem, d. i. der Enkel des regierenden Sultans, hieße dann z. B. *Bukartatta*(Sohn)-*Aba-Ali'bĕ*; der Enkelsohn, d. i. der Urenkel des regierenden Sultans, würde dementsprechend *Adam-dígo*(Enkel)-*Aba-Ali'bĕ* genannt werden, während dessen Sohn, d. i. der Ururenkel des regierenden Sultans, ohne Titel bliebe.

Enkel und Urenkel führen erst nach dem Tode ihres Vaters den Titel *aba*. Wenn sie auch eigentlich die nähere Verwandtschaftsbeziehung wie *tatta* oder *dígo* zu dem *Aba*, von dem sie stammen, ihrem Namen hinzuzufügen haben, werden sie im Umgang doch nie anders als mit *aba* angesprochen, ohne Rücksicht auf ihren Verwandtschaftsgrad zum Sultan.

Unter den *Aba* nimmt der vom Sultan zum *Yĕrima* ernannte die erste Stelle ein, auch wenn er nicht ein Bruder oder Halbbruder des *Schéhu* ist. Er ist oberster Berater des Sultans und hat bei festlichen Gelegenheiten, wie Paraden, Spielen u. dgl., eine Art Oberaufsicht über die anderen Würdenträger. Ferner spielt er bei der Sultanswahl nach dem Tode des regierenden Herrschers eine hervorragende Rolle (siehe unten).

Die nächste Klasse der Freien nehmen die *Kógĕna* ein. Es sind dies besonders ausgezeichnete Vertrauensleute von angesehener Herkunft. Jeder Freie kann zum *Kógĕna* ernannt werden; die Ernennung ist mit Verleihung der Aufsicht über einige Ortschaften und mit einer Art Besteuerungsrecht verbunden. Ein Titel ist die Bezeichnung *Kógĕna* aber nicht, sondern nur der Name einer Rangklasse, innerhalb welcher auch eine bestimmte Reihenfolge besteht. Es ist interessant, daß bezüglich der Bedeutung des Wortes *Kógĕna* verschiedene Ansichten herrschen. Der Verfasser der ersten Kanuri-Grammatik (1854), der Rev. S. W. Koelle, übersetzt es mit „Soldat". Diese Ansicht wird von H. Barth verworfen, denn er sagt, daß das Wort *Kógĕna* einen „Grandee" bezeichnet. P. A. Benton, 1910 Assistant-Resident in Maidúguri (Britisch-Bornu), behauptet dagegen, „*Kógĕna* signifies any man in a subordinate position to a man in authority; the *Schéhu's* big man". Ich bin der Meinung, daß die Barth'sche Übersetzung am richtigsten ist. Die Erklärung „Soldat", die Koelle dem Wort gibt, ist ungenau; es ist dieser Irrtum leicht erklärlich, da Koelle nie Bornuboden betreten hat und sich seine sonst unvergleichlichen Bornukenntnisse allein auf seinen Dolmetscher und einige Bornuhändler stützten.

Einige *Kógĕna* führen Titel; die Reihenfolge dieser ist: 1. *Sérma*, 2. *Írima* und 3. *Tsétima-Kanúri*.

An und für sich ist mit diesen Titeln keine Rangerhöhung verbunden. Im ehemaligen Deutsch-Bornu bekleideten 12 „Große" die *Kógĕna*-Würde.

Dem *Serma* fällt die Aufgabe zu, besondere Aufträge des Sultans an Würdenträger auszurichten, hierzu gehört auch die Bestrafung eines *Kógĕna* durch Berühren mittels eines Stabes zum Zeichen, daß der betreffende sich den Unwillen des Sultans zugezogen hat. Auch bekleidet der *Serma* eine Art

Heroldsamt bei den Ausritten des Herrschers und leitet bei feierlichen Gelegenheiten den Vortritt. Ein ähnliches Amt — entweder als Gehilfe oder als Vertreter des *Serma* — versieht der *Írima*, während der *Tsétima-Kanúri* das Amt eines Zeremonienmeisters bei Hofe hat; er überwacht bei Paraden und Spielen die Reihenfolge (der Rangordnung entsprechend) der huldigenden Großen und hilft bei diesen Gelegenheiten dem *Yérima*, der, wie bereits erwähnt, ähnliche Pflichten hat.

Für alle übrigen Freien, also die große Mehrzahl, gibt es nur eine Rangerhöhung, es ist dies der Rang und Titel eines *Málā*. Er kommt in seiner Bedeutung ungefähr dem deutschen „Meister" gleich. Zur näheren Bezeichnung wird häufig ein Bestimmungswort angehängt, das erkennen läßt, welcher Berufsklasse der betreffende *Málā* angehört. Die Verleihung dieses Titels ist verhältnismäßig selten. Es seien folgende Beispiele angeführt:

a) Málā-alínma (*alín* = Indigo) — Färbemeister; *b) Málā-mbárema* (*mbáre* = Stock) — Polizeimeister; dieser ist befugt, bei Vergehen gegen die öffentliche Ordnung einzuschreiten, den betreffenden zu verhaften und zum Sultan zu bringen; *b) Málā-sunúri'bĕ* — Schlachtmeister; ihm ist die Oberaufsicht auf dem Schlachtplatz und die Verwaltung des Marktes in der Hauptstadt übertragen.

Wie gesagt, gibt es für Freie keine andere Rangstufe, es sei denn, daß der Sultan den einen oder anderen in die *Kógĕna*-Klasse aufnimmt; es ist jedoch selten, daß ein aus geringen Verhältnissen stammender Mann diese Würde erlangt, auch müßte er dann sein bisher ausgeübtes Handwerk aufgeben.

Den *Kambé* (Freien) steht es ferner frei, sich dem Soldatenberuf zu widmen, in diesem Falle können sie aber nur bis zum Rang eines *Grĕma* aufrücken; zum *Kasélla* werden sie nicht ernannt. Es ist dies um so eigenartiger, als die übrigen Soldaten, die sich aus Hörigen und Sklaven ergänzen, zu diesem Rang und sogar bis zum *Kaigáma* (Kriegsobersten) aufrücken können. Sehr wahrscheinlich entspringt diese Bestimmung der Furcht vor etwaigen Herrschergelüsten des einen oder anderen Freien, falls dieser an der Spitze des Heeres stehen würde. Aus diesem Grunde befinden sich nur wenige Freie unter den Soldaten; die meisten ergänzen sich aus Hörigen.

Zu 2. Die *Zusánna*, das sind Hörige, nehmen entweder eine dienende Stellung ein, auch als Farmpächter, oder sie widmen sich dem Soldatenberufe, der außer ihnen noch den Freien *(Kambé)* und den Sklaven *(Kalía)* offensteht. Man unterscheidet zwei Gruppen von Soldaten: *a)* Speerträger *(áskur kasága'bĕ)*, *b)* Gewehrträger *(áskur búndugĕ'bĕ)*.

Die Einteilung in den einzelnen Gruppen ist folgende:

a) Speerträger	*b)* Gewehrträger
Grĕma-kasága'bè	—
—	*Áskur-búndugĕ'bè*
Wokíl-kasága'bĕ	—
—	*Kasélle-búndgĕ'bĕ*
Kasélla-kasága'bĕ	—

Kaigáma.

Der höhere Rang, den ein *Kasella-kasâga'bè* vor dem *Kasélla-bundugê'bĕ* einnimmt, liegt in der Tradition begründet, da die Speerträger die geschichtlich ältere Formation bilden und als fast ausschließlich beritten in höherem Ansehen stehen. Im Kriege führt der *Kaigáma* den Oberbefehl, im Frieden spielt er dagegen keine große Rolle. Da ein *Kasélla*, der zum Rang eines *Kaigáma* erhoben wird, seine bisher geführten Soldaten an einen anderen abgeben muß, sehnt sich im Frieden kein *Kasélla* nach dieser Würde.

Einige *Zusánna* (Hörige) nehmen am Hofe eine angesehene Stellung ein, z. B. wird die Würde des *Saiwâta* und die eines *Maénta (Makínta)* von Hörigen bekleidet. Beide sind in der inneren Hofverwaltung (Verpflegung u. a.) tätig.

Zu 3. Die Sklaven *(Kalta)* befinden sich, soweit sie nicht dem Soldatenstande angehören, in dienender Stellung. Naturgemäß nehmen die Sklaven des Sultans, unter ihnen vor allen die Eunuchen, eine Sonderstellung ein. Das Vorrecht, Eunuchen zu halten, hat nach Bornusitte nur der Herrscher. Sie bekleiden die einflußreichsten Stellungen am Hofe. Die meisten Eunuchen stammen aus Baghirmi. Sie können nachstehend genannte Ämter und Titel bekleiden:

a) Mâlâ, dieser hat einen Teil der berittenen Leibwache unter sich; auch hat er die Aufsicht über die Frauenhäuser und die Aufbewahrung der Staatsgewänder zu überwachen.

b) Mbârema, er hat die Bestrafung innerhalb des Palastes an Frauen und Kindern mittels Prügelstocks *(mbâre)* vorzunehmen.

c) Tsêtima und

d) Yúröma, die unter *c)* und *d)* Genannten haben Fremde, die zum Sultan wollen, vorzuführen.

e) Mastĕrima, dieser im Range höchste Eunuch hat den Oberbefehl über alle Palastangelegenheiten, u. a. leitet er auch die Unterbringung von Fremden usw.

Die übrigen Eunuchen bilden die ständige Begleitung des Sultans oder sie verwalten irgendeinen vom Herrscher nicht bewohnten Palast.

Eine Sonderstellung nehmen die Schriftkundigen, die *Mâlŭm* ein. Sie ergänzen sich meistens aus der Klasse der Freien, doch befinden sich auch vereinzelt Hörige unter ihnen, Sklaven jedoch niemals.

Wollen die Eltern, daß ihr Sohn den *Mâlŭm*-Beruf ergreift, so senden sie ihn zu einem bekannten Schriftgelehrten, wo er gegen Entgelt schreiben und lesen lernt. Häufig beginnen die Knaben mit dem Studium kurz nach ihrer Beschneidung, d. h. mit sechs bis sieben Jahren. Das Studium dauert für gewöhnlich drei Jahre, eine bestimmte Zeit ist nicht festgesetzt. Die Beendigung richtet sich nach dem Fleiß und Verständnis des Schülers, auch steht es natürlich jedem frei, sich zwecks Erlangung eingehender Kenntnisse so lange, wie er will, bei einem erfahrenen *Mâlŭm* aufzuhalten.

Für Söhne angesehener Eltern, die das *Mâlŭm*-Studium beendet haben, gilt es als eine hohe Auszeichnung, vor dem Sultan und mehreren angesehenen Schriftkundigen eine Art Prüfung abzulegen; sie müssen dann den Koran

vorlesen und auf Fragen des höchsten *Mâlŭm* antworten. Ihre Leistungen werden begutachtet, und sie erhalten, falls die Prüfung zur Zufriedenheit ausgefallen ist, eine Belohnung.

Jeder Schüler, der nach Ansicht des Lehrers mit dem Studium fertig ist, kann sich als Schriftkundiger irgendwo niederlassen und durch Eheschliessungen, Niederschreiben von Koransprüchen oder „Besprechen" von Gegenständen, die als Amulett dienen sollen, seinen Unterhalt verdienen; auch geben sie Unterricht an Knaben, die den Koran studieren wollen, und fordern dafür eine Vergütung.

Organisiert im Sinne einer „Geistlichkeit" sind die *Mâlŭm* nicht, ausgenommen die in der Hauptstadt ansässigen; unter diesen gibt es Rangstufen: 1. *Mâlŭm*, 2. *Tsétima*, 3. *Tálba*, 4. *Legáli*, 5. *Limán*.

Die Bezeichnung *Tsétima-Mâlŭm* ist sehr vielen angesehenen Schriftkundigen verliehen. Den Titel *Limán* führen zwei Schriftkundige, von denen der eine die Verteilung der vom Sultan an die *Mâlŭm* gegebenen Geschenke vorzunehmen und den Koran an den hohen Feiertagen zu lesen hat, auch obliegt ihm die Tötung des Opfers am Schafschlachtefest. Der zweite *Limán* hat an jedem Freitag den Koran zu lesen. Jeder im Rang hochstehende *Mâlŭm* ist von einem Stabe „kleinerer" Schriftkundiger umgeben, die ihm bei Rechtsprechungen helfen. Die größeren Gebetsplätze sind je einem besonders bekannten und angesehenen *Mâlŭm* übergeben, ebenso ist das Amt der Lehrtätigkeit auf einzelne Schriftgelehrte verteilt.

Den *Mâlŭm* nahe stehen die *Ladán*, die Gebetsaufrufer. Diese sind eine Zeitlang zu einem *Mâlŭm* in die Schule gegangen, haben den Koran gehört, ohne aber das Studium zum Abschluß gebracht zu haben. Der Gebetsaufruf erfolgt fünfmal am Tage zu den vom Koran vorgeschriebenen Zeiten. *Ladán* ist kein Titel, sondern nur eine Amtsbezeichnung; als Name findet sich *Ladán* auch oft beim Volke.

Außer diesen Titeln und Rangstufen wären noch unterschiedliche Bezeichnungen bei den Ortsvorstehern zu erwähnen. Alte Städte haben in der Regel einen ersten und einen zweiten Ortsvorsteher, von denen dann der letztgenannte den Titel *Béllama* (wörtlich „Ortsinhaber") führt, während ersterer einen durch Tradition anerkannten, besonderen Namen führt. Der Erste Ortsvorsteher der Stadt *(Gádjibo)*, der vom Sultan den Titel *Díkôama* — da er früher Ortsvorsteher von Díkôa war — verliehen bekommen hat, steht über allen Ortsvorstehern des Landes. Die Ersten Ortsvorsteher der Städte *Kāsā*, *Ndûfu*, *Ngála* und *Bâma* führen den Titel *„Maị"* (König), während sich der von *Kúdĭgĕ Altfa* nennt. Die Bezeichnung *Makínta (Maênta)* führen die Ortsvorsteher in der Gegend um *Bâmā*, wo die *Kanuri-Kagáma* seßhaft sind. *Magádji* heißen bei den *Kanuri-Mandarári* diejenigen Ortsvorsteher, die aus der Familie der Ortsbegründer hervorgegangen sind. *Kasélla* ist der besonders verliehene Titel des Vorstehers von *Logumánĕ*; *Galadíma* war im alten Bornureich ein Titel für den Ersten Ortsvorsteher einer größeren Stadt, z. B. Galadíma-Ngúruma.

Die Kanuri-Bevölkerung vom östlichen Bornu wird folgendermaßen eingeteilt:

1. *Kanuri-Kagáma*, d. s. die Bewohner von Bama und Umgegend
2. *Kanuri-Mandarári*, „ „ „ „ „ *Górĕge*, *Madíri*, *Ufŏggĕ* usw.
3. *Kanuri-Schoári*, „ „ „ „ „ *Gúbdŏri*, *Delehe* usw.
4. *Kanuri-Faddábu*, „ „ „ „ „ *Lugumánĕ*, *Ngālā*, *Kāsā* usw.
5. *Kanuri-Ngumáti*, „ „ „ „ westlich Dikôa: *Koibĕ*, *Schâûri*[2]

Erwähnt sei noch, daß die Bemerkung Nachtigal's, die Bewohner Dikôas würden merkwürdigerweise als *Kindín-(Kĕndín)*Leute bezeichnet, obwohl die *Kèndin*, das sind Tuaregs, ihre Wohnsitze weit entfernt von Dikôa hätten, dadurch erklärt wird, daß in früheren Zeiten der mächtige Sklave *Kêndín* des in Kuka residierenden Sultans die Stadt Dikôa zu verwalten hatte. Er war der sogenannte *Tschíma* von Dikôa; diese Bezeichnung gilt für jeden „Großen", an den eine Stadt oder ein Dorf Steuer zu zahlen hat.

Beim Tode eines Ortsvorstehers bewirbt sich meistens der Sohn um die Würde seines verstorbenen Vaters. Genehmigt der Sultan das Gesuch, dann muß eine Abgabe entrichtet werden. Ist ein Teil der Ortsbewohner mit dem Vorsteher nicht zufrieden, so geht eine Abordnung zum Sultan und bittet, einen anderen *Bellama* zu ernennen. Falls der Herrscher nach Anhörung des betreffenden *Tschíma*, des Steuerverwalters, der Bitte willfährt, wird ebenfalls eine Abgabe entrichtet.

Bei den in Bornu ansässigen Arabern *(Schóa)* finden sich folgende Titel, die vom Sultan verliehen werden:

1. *Jâûro (Djâûro)* und *Kobtárā* für einzelne Ortsvorsteher.
2. *Fâghu*, d. i. Ortsvorsteher einer großen Siedlung.
3. *Lâûân*, d. i. Vorsteher einer Landschaft oder Oberhaupt einer Sippe.

Auch bei den *Schóa* ist die Sitte beliebt, diese Titel als Namen zu geben, es gilt daher auch hier, was oben von den Kanuri-Namen gesagt wurde.

Zum Schluß seien noch kurz die Vorgänge bei einer Königswahl in Bornu beschrieben. Stirbt der Sultan, so versammeln sich die Würdenträger und Freien teils innerhalb, teils außerhalb des Sultanpalastes zur Wahl. Ausgeschlossen von dieser Wahlversammlung sind die *Aba*, außer dem *Ába-Yérima*, der mit dem *Kaigáma* und dem *Mastĕrima* die Versammlung leitet. Zur Wahl stehen die Brüder des verstorbenen Sultans. Nachfolger wird der, für den sich die drei ebengenannten Würdenträger entscheiden. Wird eine Einigung nicht erzielt, dann entscheidet der Mächtigste, und das ist der Führer der Soldatenpartei, der *Kaigáma* oder derjenige *Kasélla*, der wegen seiner Macht an Soldaten die Mehrzahl der niedrigen Bevölkerung für sich hat. Wollen die übrigen „Großen" sich ohne weiteres nicht fügen, dann wird der Rat des obersten Schriftkundigen *(Málŭm)* eingeholt, ohne daß jedoch dieser Rat für die Parteien bindend wäre. Wenn auch hiernach noch keine Einigung zustande kommt, so erklärt der Soldatenführer aus eigener

[2] Über andere Kanuri-Gruppen, die im westlichen Bornu wohnen, vgl. des Verfassers: „Grundriß der Kanuri-Sprache", Berlin. 1913.

Machtvollkommenheit den von ihm ausgewählten *Aba* zum Sultan. In solchen Fällen werden jedoch offene und geheime Kämpfe nicht ausbleiben.

Da in dem Werke „Rabeh und das Tschadsee-Gebiet" von Dr. Max Frh. v. Oppenheim auf S. 144 bei Wiedergabe der Herrscherliste einige Irrtümer unterlaufen sind, füge ich dieser Arbeit eine Berichtigung hinzu.

Mohammed-el-Amin-el-Kanemi (Schéhu-Lamíno)
Begründer der jetzt herrschenden Dynastie

1. *Schéhu Omar* — 2. *Abd-er-Rahmân* (vorübergehend Herrscher)

1. *Bukar* — 3. *Häschem* — 2. *Ibrahim*

1. *Kjâri* — 4. *Sanda* — 2. *Sanda Kōri* — 3. *Gérbai*

4. *Sanda*: Sultan von Deutsch-Bornu in Díkōa. Brüder: *Aba-Tschĕk, Sōru, Utmān, Kássomi, Ali, Hamīd, Ibrahim* (kurze Zeit Sultan in Díkōa).

3. *Gérbai*: Sultan von Britisch-Bornu in Maidúguri. Namen einiger Brüder: *Aba, Mūhū, Gōni, Abdellah* u. a. m.

Die Zahlen vor den Namen geben die Reihenfolge in der Herrscherstellung an.

II. Zur Geschichte des Sultanats Wándala (Mándara)[3].

Das Volk der Wándala ist nach mündlichen Überlieferungen vor mehreren Jahrhunderten von Westen her eingewandert. Ihr Stammland ist nicht mit Sicherheit festzustellen, da schriftliche Aufzeichnungen erst von der Zeit nach Annahme des Islam vor ungefähr 200 Jahren datieren. Den Überlieferungen nach sollen die Wándala aus der Gegend von Gúdjiba stammen und sich von dort aus vor ihrer Einwanderung an die jetzt bewohnten Plätze über die Landschaft ausgebreitet haben, wo heute der Stamm der Márghi sitzt. Im Laufe der Zeit sind sie allmählich bis an den Nordhang des nach ihnen benannten Mándara- (besser: Wándala-) Gebirges vorgedrungen, wo sie sich jetzt noch befinden. Es liegt der Gedanke nahe, diese Wanderung nach Osten mit der allgemeinen Völkerverschiebung, die im frühen Mittelalter bereits einsetzte und auch gegenwärtig noch nicht beendet ist, in Zusammenhang zu bringen. Ebenso wie z. B. *Kanúri, Ssō, Kerimína (Kerbína)* und die westlichen *Kŏtŏkŏ*-Stämme aus ihren alten Wohnplätzen verdrängt wurden, ist es den Wándala ergangen und mit ihnen den *Gamerghû*, die mit jenen nahe verwandt sind und dieselbe Sprache — nur mit einigen dialektischen Unterschieden — sprechen. Von den Engländern werden die Márghi als Urbevölkerung von Britisch Bornu angesehen, — soweit man überhaupt von einer solchen mit Bezug auf einen bestimmten Stamm im Sudan sprechen darf.

Von all diesen letztgenannten Stämmen sind die Wándala am weitesten nach Osten ausgewichen bzw. vorgedrungen; sie sitzen heute weit östlich des Jadseram-Flusses, während die Márghi nur mit einem geringen Teil — bei

[3] Nach Aufzeichnungen vom Jahre 1913.

Mútubè — den ebengenannten Fluß überschritten und die *Gamerghû* sich östlich und westlich von ihm niedergelassen haben.

Nach Angaben der Wándala saß vor ihrer Einwanderung das Volk der Mája (Maia) am Nordhang des Gebirges. Dieser Stamm wurde teils vernichtet, teils durch die Wándala absorbiert. Es sollen noch vor zwei Menschenaltern Stammesreste der Mája (Maia) vorhanden gewesen sein, in der Gegenwart aber ist nichts von ihnen erhalten geblieben, auch nicht die leisesten Anklänge an die alte Mája-Sprache. Mir erscheint es aber nicht als ausgeschlossen, daß in dem südöstlich vom Sultanat Wándala wohnenden Stamm der *Sŭmaia* — im Lamidat Mendif — ein Überrest oder ein Zweig der Mája erhalten geblieben ist.

Die Einwanderung der Wándala vollzog sich im Verlauf von vielen Jahren. Daß sie auch Teile des nördlichen Hauptgebirges erobert haben, ist nicht wahrscheinlich, wohl aber haben sie einige dem Nordhang des Gebirges dicht vorgelagerte Inselberge eingenommen. Die dort abgezweigten Volksteile gelten heute nicht mehr als Wándala, sie werden mit anderen Namen bezeichnet. So heißt der den großen Keraũa-Berg bevölkernde Stamm „Welle" (*Wàlle*) und die Bewohner des im Nordwesten vorgelagerten Inselberges „Dissa"; der erstgenannte ist nur noch am Südhang des Keraũa-Berges ansässig und mit dem Bergstamm der *Wóta* vermischt, der letztgenannte hat seine Niederlassungen dicht am Fuße des Dissa-Berges und in der Ebene nördlich von ihm. Daß die Welle und Dissa ursprünglich zum Wándala-Stamm gehörten, behaupten mündliche Überlieferungen, die an Wahrscheinlichkeit dadurch gewinnen, daß sowohl Welle als auch Dissa nur das Wándala sprechen, während die übrigen Bergbewohner, auch in unmittelbarer Nachbarschaft, andere, vom Wándala erheblich abweichende Sprachen besitzen. Ihrem Äußeren nach müßte man sie allerdings für näher verwandt mit den Bergstämmen als mit den Wándala ansehen, das wird aber seinen Grund einerseits in Rassenvermischung und der Gleichartigkeit der Umwelt und anderseits in der Nichtreinerhaltung des Wándala-Stammes — vor allem nach Einführung des Islam — haben.

Während meines Aufenthalts in Wándala sammelte ich nach Angaben des alten, hochangesehenen Ortsvorstehers von *Méme* die Herrscherliste des Wándala-Reichs. Die Namen sind zum Teil einheimischen Schriften entnommen, sie lauten wie folgt:

1. *Ádja-mákĭa-kŏatákuma* soll die Stammesmutter gewesen sein und das Reich gegründet haben; die erste Stadt soll *Schegataũè* geheißen haben; sie besteht nicht mehr
2. *Sŭkda*, Tochter von Nr. 1, verheiratete sich mit einem Wándala-Großen namens
3. *Gaiè*, alle nachfolgenden Herrscher entstammen diesen Eltern; die Thronfolge richtet sich nach dem Recht der Erstgeburt, das jedoch durch den Willen des regierenden Sultans und des Volkes eingeschränkt ist.
4. *Abalakskâjilè* stirbt in *Ĭschegataũè (Ĭschegatchãũè)*
5. *Sárè*
6. *Bírè*
7. *Agaldãũă (Aldãũa)*
8. *Akótafa-Dahá, Dahá* ist der Name der Mutter
9. *Ádjŭă-Fáwōàla*
10. *Ánkrè-jaũè (Ánkrè-tchaũè)*
11. *Ádjŭă-Kírdjă*
12. *Aldãũa-Wándala*
13. *Ádjŭè-Ōwa, Ōwa* ist der Name der Mutter.

14. *Aldâûè-Nánda*, *Nánda* ist der Name der Mutter
15. *Akŏtafa-Dăwĕla*, *Dăwĕla* ist der Name der Mutter
16. *Ádjŭă-Jóko*, dieser soll 75 Jahre regiert haben
17. *Akŏtafa-Katáliwè*, *Katáliwe* ist der Name der Mutter
18. *Aldâûè-Makósse* ist in der Stadt *Makósse* (Makósche) gestorben
19. *Sánkrĕ*
20. *Aldâûă-Púsam*, *Púsam* ist der Name der Mutter
21. *Dábara*
22. *Ápala*
23. *Aparáwa (Aparâûa)*
24. *Degrá*
25. *Aldâûă-Nasarísa*, *Nasarísa* ist der Name der Mutter
26. *Ádjŭă-Kótsa*
27. *Schiwăkala*
28. *Búkar-Ádji* hat 22 Jahre regiert und den Islam eingeführt
29. *Mai-Măhdu* hat 18 Jahre regiert
30. *Mai-Blădi* hat 18 Jahre regiert
31. *Mai-Búkar-Djáma*, *Djáma* ist der Name der Mutter, er hat 55 Jahre regiert
32. *Mai-Lĭâsa-Saladát*, *Saladát* ist der Name der Mutter, er hat 14 Jahre regiert
33. *Mai-Búkar* hat 52 Jahre regiert, er wurde 1895 mit seinen Söhnen, außer dem ihm nachfolgenden *Ómar*, von Rabeh gefangen nach Díkôa gebracht und getötet, ihm folgte sein Sohn:
34. *Mai-Ómar*, er regierte 16 Jahre lang; während der Eroberungskriege Rabeh's flüchtete er ins Gebirge südlich Mora nach der Schlacht bei *Dûlo*, der alten Residenzstadt, die von Rabeh zerstört wurde; im Gebirge lieferte er mehrere siegreiche Gefechte gegen die Rabeh-Truppen und wurde schwer verwundet. Nach Abzug der feindlichen Truppen erklärte er Mora als Hauptstadt des Landes. Er wurde im April 1911 wegen Unbotmäßigkeit vom Residenten der Deutschen Tschadsee-Länder abgesetzt und nach Fianga verbannt; ihm folgte sein ältester Sohn:
35. *Mai-Búkar*, derselbe kam als 23jähriger zur Regierung. Bei Ausbruch des Krieges 1914 in seiner Haltung schwankend, weder gegen Deutsche noch gegen den Feind zuverlässig, wurde er 1915 von den Engländern nach Maidúguri abtransportiert und unterwegs angeblich wegen Aufsässigkeit erschossen. Für ihn wurde wieder sein Vater (siehe Nr. 34) eingesetzt.

Wie aus vorstehender Liste zu ersehen ist, nahmen die Herrscher nach Einführung des Islam den Titel *mai* an, während die Wándala-Bezeichnung für den König *tiksĕ* ist. Hieraus darf man schließen, daß der Islam infolge der Machtbestrebungen des Bornu-Reiches eingeführt wurde.

Im folgenden seien noch die wichtigsten Titel und Würden aufgeführt, die in Wándala verliehen wurden. Bemerkenswert ist, daß die obersten Stellen fast nur von Sklaven oder in Wándala geborenen Abkömmlingen von solchen eingenommen werden. Außer den angeführten Titeln gibt es noch eine große Anzahl von Ämtern, die eine besondere Bezeichnung führen, es ist aber nicht gut möglich, sie alle wiederzugeben. Zum Schluß sei noch erwähnt, daß die Mitglieder im Range tiefer stehender Klassen in Gegenwart eines höheren Würdenträgers die Kopfbedeckung abzunehmen haben.

Wándala-Titel.

Wándala-Bezeichnung	Entsprechende Kanuri-Bezeichnung
1. *Taigăma* (Kriegsoberster)	1. *Kaigăma* } I. Rangklasse
1a. *Tĭjĕ* (Oberster der freien Wándala)	1a. *Ijóma* }
2. *Tĭgrĕa* (Schirm-Vogt der Landschaft *Grĕa [Grĕia]*)	2. *Yĕrima* II. Rangklasse

Wándala-Bezeichnung	Entsprechende Kanuri-Bezeichnung	
3. *Túkbènè* (oberster Eunuch)	3. *Mastèrima*	III. Rangklasse
4. *Tipuè*	4. *Aljóruma (Adjóruma)*	
5. *Sákè-Bilsá* (Stallmeister)		
6. *Tâwongó* (Soldatenführer)	6. *Fâghuma* (wörtl.: „Vormann")	
7. *Tâwunje*		
8. *Tikèrè*	8. *Kchfrima*	
9. *Tèdāukónè*	9. *Soérma*	
10. *Ildaukóá-Hūdegá*	10. *Mastérima (?)*	
11. *Timdálá* (Schatzmeister)	11. *Bálámá*	
12. *Tóchè (Tóchá)* hat Aufsicht über das Schankwesen in der Hauptstadt		IV. Rangklasse
13. *Sákè-Úkchlè*		
14. *Tâjè*		
15. *Tófa* (Gamerghú-Oberster) wird zur III. Rangklasse gerechnet		
16. *Kabéllama*		Mittelrangklasse
17. *Tiglatikó* (Schildverwalter)		
18. *Sákè-Akoráksèra* (Polizeimeister)	18. *Mala-Mbárema*	
19. *Sakè-Akóra-bilsá* (Pferdeaufseher)		

A Heathen Dusun Prayer.

By the Rev. Father J. STAAL (Mill Hill), R. C. Mission, Kuching, Sarawak.

The animistic Dusuns have scores of sacrifices. *Bobohizan*, priestesses, are the official offerers. As I promised you a heathen sacrificial prayer with translation I have after much trouble and disappointment procured one. Was this already difficult, more difficult was to get a translation. It has taken me some years to throw the little light on the enclosed, which I took down from a Putatan priestess, and with the help of several old women and men I obtained the accompanying translation.

Years ago I set two good christian men, sons of priestesses at Papar, at work too. After a very long interval I received 3 different prayers, but alas no meaning. I went to Papar to ask some elderly people there but unsuccesfully. One prayer which I received from both slightly varies, as it was from two priestesses. These two *bobohizan* live not a stones throw from each other. It is interesting because it clearly proves that many alterations and changes have crept in and that the meaning attached to them got lost too. *Bobohizan* by the way, are dying out at many places and with them these prayers will disappear also. I enclose this prayer in the two versions in the original as I was unable to get the meaning.

I have sent this prayer to our Sisters at Papar and asked them to get something out of old prayerwomen, but they also failed, though they were for hours at it. All they got was: *Bos ayahom'it* is very deep, mostly names of spirits i. e. proto-Dusuns. It is difficult to get information from Dusuns, even from converts; the only time is when they are $^3/_4$ drunk and even then they are unreliable.

I fulfil my promise however and send you a heathen prayer with a litteral translation as far as I could. There is not much sense in it to my mind, but it seems very important to a heathen Dusun.

It is the prayer when a priestess sacrifices a fowl in the field *tomod* without a real purpose. The only thing left in the field is the blood, very few feathers and the 'spirit' of the fowl which is offered to the 'old women and old men on high'. The woman sings it in a monotonous tone and it is all hummed without a stop. I have arranged it in 7 divisions, put in commas &c. where I thought is necessary. It looks like a litany it is synonymic repetition allthrough and it may well be that in former times this was sung by two or more women alternatively, as is done with some songs. Very few words are still current. It is said to be the very old dusun of *tuhun timpuni* men in the beginning, which is uncomprehensible to the not-initiated, and it seems to the initiated women often too.

Posik ku di tatabakan, tudan ku di kakazan[1]
Begin I of offer, do I of sacrifice

Tatabakan do hibabou[2], *kakazan do soumbou*
Offer (for those) on high, sacrifice on high

Tatabakan do katuhan, kakazan do sanakazan;
Offer to old women on high, sacrifice old men on high;

Ogungaso hibabou, hinsukud do soumbou;
Descendants on high, offspring on high;

Sumandak di tapoi-apoi, binazan di tapou-apou[3];
Young women of fire, maidens of burnt wood;

Tu dangok[4] *do papasanon, bisusul do tukon,*
For knife is whetted, blade sharpened,

Ki tapi[5] *do tazamut, ki gonob do tokap,*
There is skirt dirty, there is skirt soiled,

Moginsusut di paok, moginsuhat di bubuk.
Brushed of fine chaff, cleaned of paddydust.

Ki tinsod pinandatan, ki pagar poingadahan
There is fence made, there is hedge ready

Migit do binabat[6], *mongoi do zinontupat.*
Hold to woven wall, go to side.

Ngaan di tatabakan, tondo di kakazan;
Name of offer, sign of sacrifice;

Tatabakan do hibabou, kakazan do soumbou.
Offer on high sacrifice on high.

Vao po tatabakan, tida po kakazan[7].
There is yet offer, there is yet sacrifice.

---

[1] The present word for "sacrifice" is *kohubukan*, from *momohubuk* which is as far as I know, in universal use in all dialects.

[2] *hibabou* means here "all that is above", although the same word not n use anymore, means *padi* in song 58 that I published in this review XXI, p. 191.

[3] *Sumandak* is still heard frequently at Putatan; *binazan* is used by some people of the interior. Words to express "young woman" and "young man" are numerous: *hahangai, bazad, sandak, dazang, sumuni, usai, sambazoi, batinbatin.* Young man: *tanakwagu, hangaihangai, sazoi, gunsai, mintatanakvagu, sukodwagu, monsoudin,* besides several indecent ones.

[4] *dangok* is the large knife of about 12—18 inches long, which every Dusun always carries on his left side. It is universally understood. At Putatan — and this is a Putatan prayer — *dangol* is the knife used by women; that of men is called *tinumpok,* though *dangol* is indiscriminately used.

[5] *tapi* is the women's skirt at Putatan, interior and some other places; *gonob* is now used at Papar and Bundu only.

[6] *binabat* is the woven wall of bamboo. The *tamahang* bamboo is split open lengthwise and interlaced with each other.

[7] *vao* is daily used at Putatan and is an abbreviation of *Kivao* there is. *tida* is not used now. In malay it means: "no", "not", but as this prayer is a constant repetition of synonyms I think it here means "there is". I have some reason for my supposition viz. the malay word *tau* means "to know", the dusun word *tau* means "to know not". *Ka-ada-an* in malay

Tuhuzono ngavi, vozono hibabou, vihitno do nupodon,
Confined all, limited on high, bounded on high,

Tuhuzono, vozono habangan, vihitno do hasakan,
Confined, limited graves, bounded by burialplace,

Tuhuzono sapazo, vozono do nowon, vihitno do nupodon[8]
Confined jars, limited to — bounded by —

Tuhuzono do pangumau[9]*, vihitno do pangunian*
Confined to paddyfields, limited to fields

Tuhuzono, vozono do tuonon, vihitno do pangkahon[10]
Confined, bounded by riverbanks, limited to riversides

Potuhuzon natadon[11]*, povihitono gazamon*
Confined yard, bounded enclosures

Potuhuzono doid damin, povihitono do kinongkod.
Confined to house, bounded by fence.

Vao po ɛ tatabakan, tida po ɛ kakazan.
There is yet offer, there is yet sacrifice.

Nunu poinimbosson kuo poi, ponindogon notuhuino ngavi?
What is to be spoken by me yet, I myself be followed all?

Vozono hibabou, vihit do soumbou,
Confined on high, bounded on high,

Notuhui ngavino, nasapoi tukidai kioi.
Be led all numerous every one we.

„Sisong" kɑ di tatabakan, „Gongok" ka di kakazan[12].
Sisong is said by offer, *gongok* is said by sacrifice.

Avassi iti do iondang, ogingo iti do ikinod.
Good here to live, nice here to dwell.

Agang po, asang po o Tompihing, o tutud po Tungkobon.
Red yet, angry yet o *Tompihing*, o feed yet *Tungkobon.*

Atimbakan no po mai, asudazan no po kioi
Ready to offer yet shall, ready yet we

Alaat do iondang, oivot do ikinod
Ill to live, nasty to dwell

---

means being, from *ada* there is, but the dusun *ada* means "do not do" and *ka-ada-an* means objection, refusal. A common saying is *nunu ka-ada-an nu?* what is your objection, what have you against it?

[8] *sapa* is a jar, and jars are kept with indwelling spirits. The two following words *nowon* and *nupodon* are probably synonyms, but I can't get confirmation of it, nobody could explain their meaning.

[9] *umau* is still used at Papar, elsewhere *anau*, *danau*, *ranau*, *yanau* for wet fields; *danau* in malay is a lake.

[10] *tuonon* is still in use, *pangkalan* in malay is the landingplace at the riverside.

[11] *natad* is the open space round the houses, this was kept clear so that an attacking enemy had to come out in the open and could not come under the house without giving himself away.

[12] *sisong* and *gongok* are sounds. *gongok* is a cough and similar to the sound made in snoring, *gorok* in malay. Why it comes in here is more than I know.

Opossi o Tompihing, ogup o Tungkobon[13]
Pale *o Tompihing*, sick *o Tungkobon*

Avassi iti do iondang, ogingo iti do ikinod.
Good here to live, nice here to stay.

Pisosovohi konou, pititimbohos konou
One by one you, each in turn you

Tatabakan, kakazan, Ampangahad, Omponondiu,
Offer, sacrifice, *Ampangahad, Omponondiu,*

Amdamazon, Angahou, Mogundohok, Magambizan.
Amdamazon, Angahou, Mogundohok, Magambizan.

Nokoiondang, nokokinod no ngavi,
Have lived, have dwelled all,

Manuk po do tumobok, muut po do kumozo[14],
Fowl yet kill,

Iti pohozon di sanginan, hobuzu diti sambatu.
Here of one, this one.

Ananak kou do tumobok, aud do kumozo[15]
Conceived you to kill,

Vozono tatabakan, vihitno do kakazan
Confined offer, limited the sacrifice

Vozono Ampangahad, vihitno Omponondiu
Confined *Ampangahad*, limited *Omponondiu*

Vozono do hibabou, vihitno do soumbou
Confined on high limited on high

Vozono nuhuon, vihitno do numpodon
Confined hills, limited to mounts

Vozono do habangan, vihitno do hasakan
Confined to graveyard, limited to burialplaces

Vozono do pangumau, vihitno do pangunian
Confined to paddyfields, limited to gardens

Vozono do tuonon, vihitno do pangkahon
Confined to riverbanks, limited to riversides

Vozono do natadon, vihitno do gazamon
Confined to the yard, limited to the court

Vozono do hinamin, vihitno do kinongkod.
Confined to the house, limited to the enclosure.

---

[13] I could not find out who these and the following are, or why they are mentioned when there are "hundred and hundred, thousand perhaps" spirits. The only explanation is: "they are men of former times".

[14] No dusun light on this.

[15] This verse perhaps belongs to the former and has reference to the immolated fowl. Finishes up with repetition of what went before. Strange that just two spirits are mentioned by name No. 3 and No. 4 of a former paragraph. It was not decided whether these were males or females.

Divato doid Suibo (two other versions).

Zi Ponondoton do gana
Zi Panangkadon do gatap
In tuu dadar do hakun
pusakan hakun
kudizang yuvab
papang pagong
mudiham padan
mudoi Bumbun do sahaud
moi kumpai do sahagi
kovong do sansava
kohiman do tombugus
zi Tonsai do tountud
zi Kinandavai do hobo
zi Kinombua do hobu
kambakon kohomuhud
Yantazon do paput
didibo do kopoingan
zi Lipok do kapagahan
zi Simbuhon mongkuapu
Tindakon bavang podos
Tamanang ta langki
zi Kuihib do manjat
Pihapan manjati
sumazau guminsi
vahai kuminod
mogonggom pogun
zanak kundik do magabai
sibanon do mogojung
sing nobobou
singga noguom
Bumbuk ohi
Bumbuk koia
zong koia
zong kotunud
Antakag onohon
Onding magabai
zi Monguhunan do sugkang
zi Madhapik do gumonding
zi Madsami do huminza

Zi Ponondoton do gana
Zi Panangkadon do gatap
In tuu dadar dadai
in vahu dampir do hupok
vusakan hakun
kudizang yuvab
mapam pagong
muding padan
Pandazagon
Podtihangon
zoi Bumbun do sahaud
zoi kumpai do sahagi
zi Junjutai do nabakud
zi Tonsai do tountud
zi Ambakon kohomuhud
zi Unsazon do paput
zi Simbuhon mongkuapu
zi Tindakon bavang podos
zi Kinandavai sugud
zi Kinombua hobu
zanak kundik do magabai
sibanon do mogojung
Bumbuk kohu
Bumbuk koia
zong koia
zong kotunud
Mogohungong moginanau
Onsimiai onsinumbing
zi Dinggangat
zi Nanggozuzut
zi Kovoung do sansava
zi Kohinau do tombugus
ondi vahang om bingutan
Ombuvaka om Bosusung
dazang apandai
sandak momuvau
zi Moguhunan do sugkang
zi Madhapik do gumonding
zi Madsamang do huminza

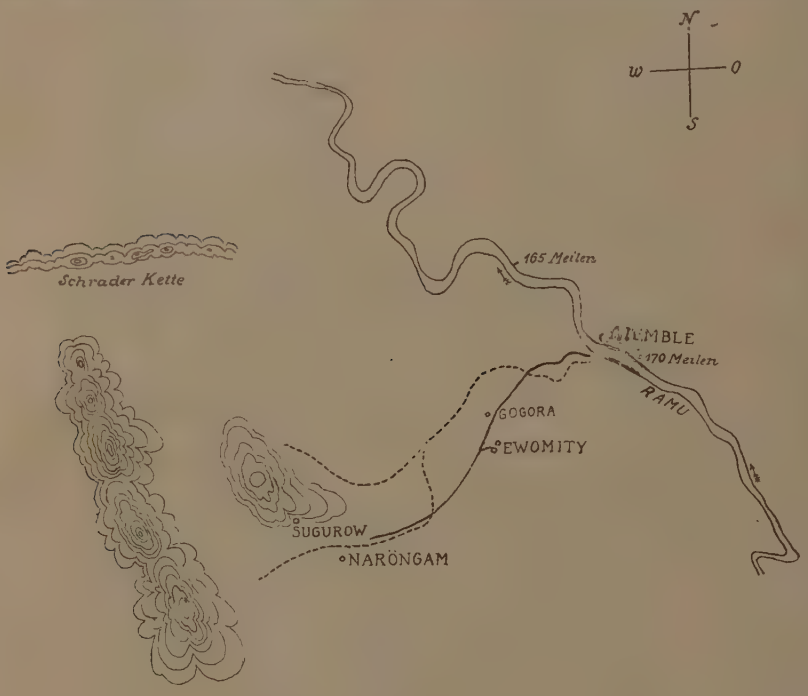
Ein neuentdeckter Zwergstamm auf Neu-Guinea.

Von P. Fr. Kirschbaum, S. V. D., Marienberg, Sepik, Neu-Guinea.

I. Eine Reise zu bisher unbekannten Zwergen in der Schrader-Kette des Zentralgebirges von Neu-Guinea.

Auf einer Missionsreise, die ich in Begleitung des hochwürdigsten Herrn Franz Wolf und noch zweier Mitbrüder im Monat Juli 1926 den *Ramu* hinauf machen durfte, gelangten wir endlich nach vielen Fährnissen gegen Mitte des Monates ungefähr 300 *km* den Fluß aufwärts zur kürzlich angelegten Pflanzungsstation des Herrn Georg Eidelbach.

Was von allen Mitteilungen seitens dieses aufmerksamen Beobachters über Land und Leute uns am meisten interessierte, war die Nachricht, daß er



vor kurzer Zeit aus den Bergen eine Anzahl kleiner Leute auf seiner Station gehabt habe, die offenbar einem Zwergvolke angehören müßten.

Leider war nun unsere Zeit sehr beschränkt wegen des niedrigen Wasserstandes des *Ramu*. Unsere täglichen Pegelbeobachtungen zeigten seit einigen Tagen ein bedenkliches Fallen des Flusses, das uns baldiges völliges Festsitzen für unbestimmte Zeit in Aussicht stellte. Aber trotzdem hielt es nicht schwer, von Sr. bischöflichen Gnaden, der den Lesern des „Anthropos“ und der wissenschaftlichen Welt aus seinen sprachlichen und soziologischen Ver-

öffentlichungen über verschiedene Völker Togos zur Genüge bekannt ist, drei Tage für eine Reise zu den signalisierten Zwergen bewilligt zu bekommen, und ich bin sicher, daß die Herren vom Fach ihren Dank für dieses erneut gezeigte Interesse für unsere Wissenschaft gern mit dem meinen ehrerbietigst verbinden: die folgenden Entdeckungen wären sonst noch vielleicht auf lange Zeit der wissenschaftlichen Welt vorenthalten geblieben.

Die Nachricht, daß ich am folgenden Tage in die Berge gehen wollte, um die „kleinen Leute", wie die Zwerge auch von den umliegenden *Ramu*-Leuten genannt werden, zu besuchen, wurde von den *Atembörö*-Leuten, bei denen wir uns aufhielten, nur mit gemischten Gefühlen aufgenommen. Hier, wie überall dasselbe. Will man zu noch unbekannten Stämmen gehen, mit denen die Umwohner in Handelsbeziehungen stehen, so stößt man immer auf den Widerstand der letzteren: sie wollen nicht, daß diese Leute selbst direkt mit den Weißen in Berührung kommen; sie selbst wollen die Kulturgüter diesen bringen, und zwar mit hohem Gewinn für sich selbst. Hier hieß die Ausflucht: ich müsse drei Tage wenigstens gebrauchen, um hinzukommen; es führten keine Wege hin, und dergleichen Unsinn mehr.

Nach dem Augenschein nun zu urteilen, konnten die Berge höchstens 10 *km* entfernt sein und das Gebirge hatte auch den Anschein, gut ersteigbar zu sein. So ließ ich mich nicht abschrecken und blieb dabei, selbst ohne ihre Begleitung am nächsten Morgen abzumarschieren. Dann kamen sie auch heraus mit ihrem eigentlichen Motiv: sie wollten mitgehen und mir dann angeben, wieviel ich für einzelne Gegenstände, die ich von den „kleinen Leuten" vielleicht kaufen würde, bezahlen sollte. Wir trafen unsere Vorbereitungen und am nächsten Morgen, es war Samstag, 16. Juli, machten wir uns auf den Weg. Teilnehmer waren Br. Symphorian, Mr. Davies, der Geschäftsteilnehmer des H. Eidelbach, und der Schreiber dieser Zeilen. Dabei hatten wir noch ungefähr 15 Träger.

Nachdem wir in Kanus über den *Ramu* übergesetzt hatten, führte uns der Weg ungefähr 2 *km* durch Sago. Bald erreichten wir eine kleine Siedlung von drei Hütten, *Atögakö* (*Atiatiga* auf Stanley's prächtiger *Ramu*-Karte [1]). Hier pausten wir eine Viertelstunde und zogen dann weiter durch prächtigen Urwald. Hier hatten wir überschwemmungsfreies Gelände erreicht. Der Weg führte uns weiter den *Utögonös*-Bach entlang, der *Atemrörö* gegenüber in den *Ramu* mündet. Bald erreichten wir hügeliges Gelände mit Grasflächen und Wald abwechselnd bestanden. Wir ließen die Siedlung *Gogora* rechts liegen, wir wollten sie auf dem Rückwege besuchen, und bogen nach *Ewomity* ein, deren Bewohner zum *Ayom*-Stamm gehören. Diese Siedlung hat wie alle Dörfer am oberen *Ramu* bodenständige Rechteckhäuser mit bis zum Boden reichendem ausgebauchten Dach. Hier zählten wir sechs Wohnhäuser und ein altes Geisterhaus. Wie überall in diesem Gebiete, findet man seitlich von den Häusern den Erdofen, rund, zirka 70 *cm* im Durchmesser, mit Kentia-

[1] Report on the Salient Geological and Natural Resources of the New Guinea Territory by Evan R. Stanley. Parlamentary Paper No. 18 of 1923. Albert J. Mullet, Government Printer, Melborne, Australia.

Blattscheide eingerahmt, und mit Steinen aufgefüllt. Einige Töpfe, die sie haben, erhandeln sie vom mittleren *Ramu*, wo der *Ramu* mit dem Töpferfluß am nächsten zusammentrifft, ungefähr 30 *km* entfernt. Die Häuser sind mit Attap gedeckt, den sie auf Stöcken dicht aneinander reihen. Die Häuser sind alle zweiteilig: die offene Veranda und das eigentliche Hausinnere, welches ganz geschlossen ist und mit nur einer kleinen Öffnung versehen, zirka 60 bis 70 *cm* vom Boden, die als Eingang dient. Im Hausinnern sind die primitiven Schlafstätten: einfache Kentia-Scheiden auf dem Boden, um die Feuerstätte gelegt. Drinnen finden auch die wenigen Werkzeuge Platz: Steinbeile, Pfeil und Bogen, kleine, tiefe, ovale Holzschüsseln und Netztaschen.

Das Geisterhaus unterscheidet sich nicht in der Größe von den Wohnhäusern, nur ist hier auch die Veranda noch mit einem Vordache bis auf den Boden geschlossen, um den Inhalt den Blicken Unberufener völlig zu entziehen. Im Innern fanden wir einige Bambusflöten, dünn und nur mittellang, ferner eine Handtrommel und fünf Schilde vom gewöhnlichen *Ramu*-Typ. Von großem Interesse war eine Kopfmaske, die unzweifelhaft vom Westen stammen muß, vom *Kurasimeri* (= Südwestfluß). Ein kleiner Grabhügel im Geisterhaus bezeugte das Hausbegräbnis auch für das Geisterhaus, und auf unserer Rückreise sahen wir ein neues Grab auch in einem W o h n hause in *Eporaty* (*Gogora*). Die Kleidung der Leute in *Ewomity* wie auch in *Eporaty* ist dieselbe wie am *Ramu*: Die Männer haben das Mal als T-Binde und tragen vielfach auch Malhauben als Kopfbedeckung; die Frauen bedecken sich mit Netztaschen, die sie mit einer Schnur um die Hüften befestigen, andere haben nur große Taschen auf den Schultern umgehängt, die den halben Körper bedecken.

Nach einem einstündigen Aufenthalt verließen wir *Ewomity* und kamen weiter durch zerrissenes, mit Sago, Bambus und mit Waldbäumen bestandenes Gelände, bis wir wieder an den *Utögonös* kamen, in dessen trockenem Flußbett wir weiter aufwärts gingen. Bald bogen wir wieder in guten Urwald ein, der bei Hochwasser von dem kleinen Fluß bis zu einem halben Meter überschwemmt wird. Nach zweistündiger Wanderung begann das Steigen, wir waren an den Bergen. Wir stiegen schnell und erreichten schon kurz vor 2 p. m. eine neu angelegte Pflanzung der Bergbewohner. Noch weitere zehn Minuten und wir standen vor einer eingezäunten Pflanzung, worin ein Haus stand. Davor standen einige Kerlchen, die uns freundlich entgegenlächelten. Daß wir hier wirklich Zwerge vor uns hatten, war der Eindruck eines jeden von uns; auch unsere Begleiter von der Küste waren erstaunt über die „Kinder". Es waren kleine, kräftige, gut entwickelte und gut geformte Individuen, keine abgemagerten, verkümmerten Gestalten. Sie führten uns unter das vorstehende Dach, wo die sengenden Sonnenstrahlen uns nicht treffen konnten. Müde und durchnäßt vom Steigen gönnten wir uns eine Zeitlang Ruhe, währenddessen die freundlichen Zwerge für uns und unsere Begleiter Bananen, Yams und Taro zusammenbrachten. Sie zeigten sich nicht im geringsten furchtsam, was wir dem guten Eindruck zuschrieben, den jene, die auf der Pflanzungsstation des H. Eidelbach gewesen waren, von den Weißen mit nach Hause gebracht haben mußten. Selbst Frauen und Kinder stellten sich nach einiger Zeit ein. Wir befanden uns auf einem schmalen Bergrücken;

nebenan, auf einem anderen Hügelvorsprung, sahen wir einen anderen eingezäunten Garten, in dem zwei Hütten standen. Das Haus, in dem wir uns befanden, war gleichen Typs mit den *Ramu*-Häusern, nur hatte es auf jeder Seite eine sehr kleine Veranda. Der First reichte keine 2 *m* über den Boden, bei zirka 2 *m* Breite und 5 *m* Länge des ganzen Hauses mit Einschluß der beiden Veranden von je 1 *m*. Der Besuch des gegenüberliegenden Gehöftes brachte zwei neue Haustypen: eine elliptische Längshütte von ungefähr 6 *m* Länge bei 3 *m* größter Breite. Drei dünne Pföstchen trugen das elliptische Dach. Rundum war eine aus Baumrinde gefertigte, zirka 1 *m* hohe Wand, die bis ans Dach reichte, und mit einigen größeren Öffnungen versehen, die als Eingang dienten. Frauen und Kinder saßen um die Feuer. Neben diesem Hause war auch ein Erdofen zum Kochen von Fleisch und anderen Nahrungsmitteln. Die zweite Hütte war ein Rundbau primitivster Art. Ein einfacher runder Wetterschirm, wie die anderen Häuser mit Attap bedeckt, von einem Stock in der Mitte getragen, und von dünnen Stöcken an der Peripherie unterstützt, zirka 2 *m* hoch bei ungefähr gleichem Durchmesser und ohne jegliche Seitenwandung. Diese verschiedenen Typen machten den Wunsch rege, womöglich noch eine etwas weiter gelegene Siedlung besuchen zu können, weil bei dem ersten Hause Einfluß von *Ramu* her vorliegen konnte, ein Einfluß, der sich auch in der Kleidung eines Zwerges zu zeigen schien, als auch in einer im Vergleich mit den übrigen Individuen übernormalen Größe zweier Männer dieser ersten Siedlung, wie aus der Größentabelle weiter unten ersichtlich sein wird. Es war unterdessen Abend geworden und bei Lampenlicht in unserem Zelt konnte ich noch eine Wörterliste anlegen, die jedoch wegen der baldigen Ermüdung von seiten der Zwerge nur sehr mager ausfiel.

Am folgenden Morgen, es war Sonntag, konnte ich einige Messungen vornehmen, die sich jedoch bei Mangel jeglicher wissenschaftlicher Meßinstrumente mit Metermaß und Lineal lediglich auf die Feststellung der Körpergröße beschränken mußten. Dabei konnte ich auch einige Zwerge photographieren. Die Frauen waren trotz Geschenke nicht zu Messungen, noch zur Einzelphotographie hier in dieser Siedlung zu bewegen. Es schien mir jedoch, daß die Frauen hier in dieser Siedlung nicht kleiner waren als die Männer.

Ich erkundigte mich dann nach ferneren Siedlungen von Zwergen und es wurden mir noch folgende angegeben, die alle höher in den Bergen liegen, (*Naröngam* nannte man die Siedlung, wo wir uns befanden):

Sugurow	*Mundumor*	*Arömbandö*	*Arömbanyö*	*Mumbin*
Dyindombö	*Amyer*	*Undar*	*Mormor*	*Somun*
Sandagai	*Warömbreb*	*Konandö*	*Kuimandö*	*Monok*
Gurugum	*Waiwai*	*Arömenek*	*Menböro*	*Andyeñgorö*
Tugumbi	*Asae*	*Mannam*	*Damae*	

Was war da zu tun? *Naröngam* war der tiefstgelegene Weiler, zirka 300 bis 400 *m* hoch, mit den am meisten mit den *Ramu*-Leuten in Handelsbeziehungen stehenden Bewohnern. Es war unterdessen schon Mittag geworden. Meine Anstrengungen, weiter zu kommen, schienen scheitern zu

wollen, und wieder wegen der Flußbewohner. Nur entschiedenes Auftreten brachte Erfolg und so machte ich mich auf in Begleitung des Herrn Davies und einiger Eingebornen. War das aber ein Weg. Steil abwärts zunächst und dann wieder womöglich noch steiler bergauf. Dabei mußte es einem helle Freude machen, jedoch nicht frei von Neid, zu sehen, wie die kleinen Kerlchen bergauf, bergab hüpften, wie die Kaninchen; auch nicht einen Schweißtropfen sah man auf ihrer Haut. Hier waren sie in ihrem Element, in ihrer Domäne und ständig mußten wir sie mahnen, langsamer, langsam zu laufen, was uns nur mitleidige Blicke ihrerseits einbrachte. Jedoch bot die Natur mit großartigen Ausblicken und den kühlen Gebirgswässern reichsten Ersatz für die Mühen des Kletterns. Welch ein Genuß, wieder einmal einen Schluck des ganz kristallklaren Wassers hier in 800 bis 900 *m* Höhe genießen zu können. Und was ist das? Angekommen auf einer offenen Stelle, erschallt da aus der Kehle eines kleinen Mannes ein Jodler, der jedem Schweizerbub alle Ehre machen würde. Und drüben von der Höhe, jenseits des tiefen Tales mit dem rauschenden Bergquell, hallt das Echo wieder: *hiō, hiō, hio, hio, hio, hiō.*

Wir waren jetzt zwei Stunden unterwegs. Mein weißer Begleiter blieb erschöpft an einem Wasser liegen, wo er auf mich warten wollte bis zu meiner Rückkehr. So ging ich allein voran mit einigen Zwergen und mit einigen Dienern. Noch eine steile Wand und wir hatten die nächste Siedlung, *Sugurow*, erreicht. Zwei Frauen und ein vielleicht zehnjähriger Knabe waren die einzigen menschlichen Wesen, die bei unserer Ankunft unter der geschützten Veranda saßen. Kein Zeichen irgendwelcher Furcht. Nur Staunen über das Erscheinen des Weißen, von dem sie wohl schon gehört, welchen sie aber heute zum erstenmal leibhaftig vor sich sahen. Dieser Weiler bestand aus vier Hütten. Eine elliptische Längshütte wie in *Naröngam*, zwei Rundhütten und ein kleines rechteckiges Schutzdach, das als Arbeitsraum zu dienen schien.

Im Gegensatz zu der Rundhütte in *Naröngam* waren die beiden Rundhütten hier zum Teil mit Rindenwänden umgeben, wobei bei einer ein rechteckiger Schild von 90 × 35 *cm* als Teil einer Wand eingesetzt war. Auch hier wieder der Erdofen wie in *Naröngam* und wie im Tal. Die Größe des eigentlichen Wohnraumes in den beiden Rundhütten betrug höchstens 1 *m* im Durchmesser, mit einer kleinen Feuerstelle und anscheinend zwei Lagerstätten. In der elliptischen Hütte befand sich ein eingefallenes Grab. Hier in *Sugurow* konnte ich auch die zwei anwesenden Frauen messen, die einzigen Frauen, die gemessen wurden. Nach ungefähr einstündigem Aufenthalte kehrten wir — mein Begleiter Herr Davies war unterdessen noch nachgestiegen — auf einem kürzeren, bedeutend leichteren Wege in unser Lager zurück, wo wir gegen 5 p. m. anlangten. Von einer günstigen Stelle auf dem Heimwege genossen wir noch eine großartige Fernsicht nach Osten und nach Süden. In der Ferne erhob sich aus dem Nebel das Bismarck-Gebirge und weiter östlich das Finisterre-Gebirge und das große *Ramu*-Tal mit seinen kleinen Hügelketten lag übersichtlich vor uns.

Am Abend bewogen wir die Zwerge zu einem Tanz, der mit seinem

eintönigen *roi, roi, roi* sehr einfach war. Sie haben keine Tanztrommeln, mit Bambusstöcken stoßen sie beim Tanz auf den Boden, wodurch ähnliche Töne wie mit einer Tanztrommel hervorgebracht werden. Wir bewogen sie auch noch, am nächsten Tage mit uns nach *Atemble* ins Tal zu kommen, wobei ihnen Geschenke von Sr. bischöflichen Gnaden in Aussicht gestellt wurden.

So brachen wir denn, eine kleine Karawane, am Montag Morgen auf. Wir besuchten wiederum *Ewomity* und noch *Gogora,* einen Weiler von zwölf Häusern und einem neuen Geisterhaus, das aber noch völlig leer stand.

Gegen 2 p. m. waren wir wieder in *Atemble,* wo wir sofort mit den Vorbereitungen zur Abreise begannen, die auf den folgenden Tag festgesetzt wurde. Am Abend war wiederum Tanz der Zwerge, derselbe eintönige *roi-roi*-Tanz, wie am Tage vorher. Am Dienstag morgens sollten die Zwerge ihre Geschenke erhalten, aber am folgenden Morgen waren sie alle verschwunden. Sicherlich haben die *Atemble*-Leute, die ihnen die Geschenke nicht gönnten, ihnen Angst eingejagt, wir würden sie mitnehmen oder dergleichen.

Und das war für diesesmal das Ende der Erlebnisse mit den Zwergen aus der Schrader-Kette.

II. Einige Ergebnisse.

1. Körperliche Eigentümlichkeiten.

Körpergröße. Der Grund, weshalb ich die von mir besuchten Leute Pygmäen nenne, liegt in der Kleinheit ihrer Körpergröße und deshalb sollen ihre Körpermaße zunächst folgen. Zur Feststellung ihrer Körpergröße steckte ich einen geraden Stab auf einem ebenen Platz gerade in den Boden, stellte dann jeden einzelnen in natürlicher Körperhaltung davor, legte dann ein Lineal möglichst wagerecht einem jeden auf den Kopf, so daß die Spitze des Lineals den Meßstab berührte und maß dann mit Hilfe eines Meterstabes die Länge vom Boden bis zum Lineal ab. So erhielt ich die Körperlänge von 22 Personen, darunter von zwei Frauen aus dem Weiler *Sugurow.* Ich möchte noch ausdrücklich hervorheben, daß ich bei den Messungen der Personen keinerlei Auswahl getroffen habe. Ich glaube auch, daß ich alle Personen über 20 Jahre alt, die ich getroffen habe, gemessen habe; jedenfalls sind mir keine größeren Individuen entgangen, es waren nur zwei größere unter sämtlichen, die ich gesehen habe. Ich stelle sie deshalb auch zu Beginn der Reihe.

	Name	Siedlung	Größe *cm*	Alter zirka Jahre	Familie
1.	*Böpäröp*	*Naröngam*	157·5	45	?
2.	*Angrep*	*Tugumbi*	152·4	40	zwei Frauen
3.	*Tyagurün*	„	137·2	30	Witwer
4.	*Kandánömba*	*Naröngam*	144·8	35	eine Frau
5.	*Egöm*	„	142·3	25	„ „
6.	*Arenöm*	*Tugumbi*	144·8	25	?
7.	*Dyanúmbo*	*Naröngam*	142·3	25	unverheiratet
8.	*Fönam*	*Damae*	144·8	30	Witwer
9.	*Aumbai*	*Asae*	147·3	30	
10.	*Kom*	?	147·3	25	
11.	*Sungun*	*Mannam*	144·8	25	unverheiratet
12.	*Tyagöfan*	„	137·2	45	?

Name	Siedlung	Größe *cm*	Alter zirka Jahre	Familie
13. *Nömbegarö*	*Sugurow*	142·3	30	?
14. *Fögre*	„	134·7	45	?
15. *Sorom*	?	142·0	30	eine Frau
16. *Yamim*	*Arömbanyö*	143·5	35	Witwer
17. *Darögembö*	*Naröngam*	137·2	22	unverheiratet
18. *Nogum*	*Asae*	137·2	20	„
19. *Koutyümbö*	*Damae*	141·0	20	
20. *Aiman*	*Sugurow*	141·0	25	Witwer
Zwei Frauen:				
21. *Tagao*	*Sugurow*	134·7	45	?
22. *Anyimörö*	„	132·1	25	verheiratet

Aus diesen Messungen ergibt sich eine mittlere Größe von 142·15 *cm*. Läßt man die zwei Personen, welche über 150 *cm* messen, fort, dann ergibt sich für die übrigen 80 Prozent ein Mittelmaß von 140·2 *cm*.

Über die Hautfarbe kann ich nur mitteilen, daß sie im allgemeinen nicht besonders abstach von jener der umwohnenden *Ramu-* und *Ayom-*Leute. Einige fielen wohl auf durch eine hellere, ja sogar leicht ins rötliche schießende Färbung, jedoch war bei anderen die eigentliche Hautfarbe wegen der Schmutz- und Farbkruste, die sie bedeckte, schlecht zu unterscheiden und ich konnte sie bei meinem kurzen Aufenthalte doch auch schlecht von der Heilsamkeit eines guten Bades überzeugen. Vielleicht wirkt sogar Schmutz und Farbe, die sicher neben dem Feuer gegen die Kälte der Nacht sie zu schützen hat, auch mit dazu, daß die Hautfarbe allmählich etwas heller wird, wie man es ja deutlich beobachten kann, daß bei fast allen Eingeborenen, die Teile des Körpers mit Kleiderstoffen ständig bedeckt halten, die bedeckten Teile auch langsam eine hellere Färbung annehmen.

Die Haare der Frauen und Kinder waren kurz, kraus und schwarz; bei den Männern waren sie nicht zu sehen, nur ein Mann trug dieselben kurzen Haare, alle anderen hatten einen dichten Haarbusch, den sie mit einer Netz- oder Malhaube den Blicken entzogen.

Die älteren Männer trugen fast alle dichte Vollbärte, meist tiefschwarz, doch fand sich auch ein Rotbärtiger unter ihnen. In der Haartracht unterscheiden sich diese Männer vollständig von der Tracht, wie sie bei den *Ramu-* und *Ayom-*Männern üblich ist: diese tragen alle kurze Haare und eigentliche Vollbärte habe ich unter diesen nicht einen einzigen gesehen.

Derselbe Unterschied herrscht auch bei den Deformationen der Nase und des Ohres. Die *Ramu-* und *Ayom-*Leute durchbohren nicht das Septum, sondern die Nase oben dicht neben den Nasenflügeln und die meisten haben Bambusstäbchen bis zu 1 *cm* Durchmesser da durchgesteckt; die Zwerge durchbohren aber neben dem Septum auch noch beide Nasenflügel. Je nachdem, ob beide Flügel zwei- oder dreimal durchbohrt sind, tragen sie entsprechend viele dünne Bambusstäbchen darin. Diese Sitte wird auch von den Frauen in gleicher Weise geübt. Dagegen werden die Ohrmuscheln in keiner Weise durchbohrt, wieder im Gegensatz zu den *Ramu-* und *Ayom-*Leuten.

Was ganz besonders auffällig erscheint bei den Zwergen, ist eine Punkt-

Tafel I.



Bövårömbö. *Tyágurun.*



Nogum. *Angreb.*



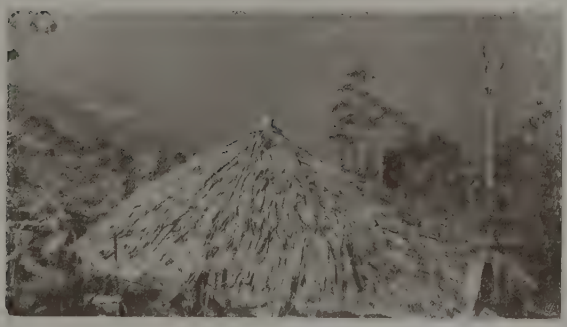
(Ohne Bezeichnung.)



Egŏm.



Bogen und Pfeile in der Mitte gehören den Zwergen. Die zwei großen Bögen samt zwei zugehörigen Pfeilen sind Eigentum der großwüchsigen Nachbarn *(Atemble)*.



Blick auf das Dach einer Rundhütte in *Sŭgŭrow*.



Gruppe von Zwergen.
Links ein großwüchsiger Eingeborner Neu-Guineas.



Vier Zwerge.
Links und rechts je ein Europäer. Rückwärts zwei großwüchsige Eingeborne Neu-Guineas.

tatauierung des Gesichtes, besonders auffällig, weil die Punkttatauierung hier im ganzen nördlichen Teile von Neuguinea nicht heimisch ist. Wo sie jetzt an der Küste und sonstwo geübt wird, ist sie erst neueren Datums. Daß sie hier ursprünglich sein muß, geht aus der völligen Abgeschlossenheit dieser Leute wie auch daraus hervor, daß sie bei den Leuten, mit denen sie in Berührung stehen, unbekannt ist. Dieses ist tatsächlich der erste Stamm, bei dem ich die Punkttatauierung hier heimisch vorgefunden habe.

Ob die besuchten Pygmäen brachyzephal oder sonst was sind, muß späteren Messungen vorbehalten bleiben, wenn ich einmal im Besitze der Instrumente sein werde.

Leider muß ich auch gestehen, was mir wohl den Tadel der Anthropologen einbringen wird, daß ich der Nasenbildung nicht die gebührende Aufmerksamkeit bei diesem kurzen Besuche geschenkt habe. Hoffentlich wird nach einem späteren Besuch Ausführlicheres berichtet werden können, nicht nur über die Nasenform, sondern auch über die Hautfarbe und die Beschaffenheit der Haare.

2. Einiges über Ergologie und Wirtschaft.

Die Bekleidung der Schrader-Kette-Pygmäen ist verschieden von jener der *Ramu-* und *Ayom*-Leute. Die Männer tragen vorn, frei über eine Lendenschnur herabhängend, Teile einer gestrickten Netztasche, nach hinten in derselben Weise befestigte frei niederhängende Blätter. Dabei tragen sie noch eingekerbte und beschnitzte Rotangschnüre um den Leib. Die Frauen tragen vorn und hinten frei herniederhängende, gedrehte Schnüre. Ferner tragen die Männer fast alle kreuzweise über die Arme gehängt und unter die Arme durchgezogene dicke Stränge von kurzen, dünnen, gelben, aufgereihten Bambus„perlen", die ihnen ein malerisches Aussehen verleihen. Andere hatten auch noch rote Waldbohnen, oder ob es Akazienfrüchte waren, konnte ich nicht feststellen, zu „Perlen"strängen aufgereiht, die sie um den Hals und auch wie die Bambusschnüre trugen. An den Armen trugen sie geflochtene Armbänder.

Die Zwerge haben anscheinend feste Wohnsitze, wie die ausgedehnten Pflanzungen und die Anlage der Siedlungen es nahelegen.

Ihre Wohnungen sind schon vorher beschrieben worden. Danach scheint die elliptische Längshütte und der runde Wetterschirm, beide mit aufgesetztem Runddach die ihnen eigentümliche Hausform zu sein. Alle besichtigten Wohnungen lagen in Gärten, die wohl zum Schutz gegen Wildschweine gut eingezäunt waren. Von einer Siedlung wurde mir mitgeteilt, daß die Leute in einer Höhle lebten, deren Eingang von einem Wasserfall überspült würde, so daß die Leute beim jedesmaligen Ein- und Ausgehen einem Bad ausgesetzt seien. Ob dies in Wirklichkeit der Fall ist, kann nur spätere Forschung dartun.

Ihre Gärten sind sehr sauber gehalten. Sie pflanzen Bananen, Taros, Zuckerrohr und auch Tabak. Yams habe ich keine in den Gärten gesehen, obwohl sie uns welche zum Tausche brachten. Die Größe eines jeden Gehöftes mit Garten betrug wohl einen preußischen Morgen.

Daneben besitzen sie noch andere Pflanzungen in der Nähe der Siedlungen von wenigstens gleicher Größe und gleich sorgfältiger Bearbeitung. Als wir uns zur Rückkehr anschickten, bemerkte ich einen Mann und eine Frau, die beide in einer neuen Pflanzung mit einem Grabstock den Boden umarbeiteten.

Als Werkzeug zum Fällen der Bäume bedienen sie sich sehr sorgfältig gearbeiteter Steinbeile.

Die Klinge ist ein grünlicher Serpentin, dessen beide Längsseiten meist glatt abgekantet sind. Die Spitze ist schmäler als die Schneide. In der ganzen Bearbeitung sind es die besten Steinbeile, die ich je gefunden habe. Wie mir von den *Ramu*-Leuten wie auch von den Zwergen selbst versichert wurde, sind die Zwerge es selbst, die sie herstellen, nicht nur für sich selbst, sondern auch die *Ramu*-Bewohner beziehen ihre Beile von ihnen. Es ist dieses auch dasselbe Beil, wie es vom oberen *Keram* (= Töpferfluß) bekannt ist. Auch dort ist es nicht heimisch, sondern auch diese Bewohner beziehen es aus dem Schrader-Gebirge. Die Zukunft muß zeigen, ob unsere Zwerge auch diese Steinbeile dorthin liefern, die größere Wahrscheinlichkeit spricht dafür.

Die Schaftung der Klinge ist auch eine von allen mir bekannten Arten abweichende. Wir haben hier auch eine Knieschaftung mit noch einem Aufsatz, der in fast derselben Form und zum Teil auch in der Größe des Ansatzes mit der Klinge, das Beil als ein Doppelbeil erscheinen läßt. Die Wucht des Schlages, will mir scheinen, wird durch diesen Aufsatz nicht unerheblich verstärkt. P. Jos. Schebesta teilt mir mit, daß er einen ähnlichen Aufsatz in kleinerem Maße auch im Hinterland von Podsdamhafen gefunden habe, wo auch noch andere Ähnlichkeiten mit der *Ramu*-Bevölkerung dieser Gegend nachweisbar sind.

Zur Feuerbereitung bedienen sie sich der Feuersäge. Jeder Mann trägt sein Feuerzeug bei sich in Form einer aufgerollten, dünnen Rotangschnur, die er entweder in seinem Netztäschchen oder als Armband aufbewahrt. Will er nun Feuer machen, löst er ein Stück der Rotangschnur von 20 bis 25 *cm* Länge, sucht sich irgendein Stückchen trockenen, weichen Holzes und etwas Zunder aus trockenen Bananenblättern oder sonstigen Blättern, die er zu Fasern zerreibt, legt das Stück Holz auf den Boden, den Zunder darunter, zieht den Rotang unten durch, hält alles am Boden Liegende mit daraufgestelltem Fuße fest, nimmt dann die beiden Rotangenden in je eine Hand und beginnt zu „sägen". Bei einer Demonstration für mich dauerte es keine halbe Minute, bis der Zunder glimmte und bald prasselte durch zugegebene kleine Holzstücke ein lustiges Feuer.

An Waffen haben sie nur den Pfeil und Bogen.

Der Bogen ist der melanesische Reflexbogen en miniature, angepaßt ihrer Körpergröße.

Die durchschnittliche Größe des Bogens beträgt 1·50 *m* Länge bei 3 *cm* größter Breite und 15 *mm* Dicke. Er wird aus Palmholz verfertigt, und zwar von den Zwergen selbst.

Der Bogenrücken ist bis auf 30 *cm* jederseits von der Spitze entfernt der ganzen Breite nach leicht ausgehöhlt. Die beiden Enden jedoch, die von da

an in eine Spitze auslaufen, erscheinen etwas verdickt und vielfach oben und unten durch einen schmalen Grat verstärkt. Die Innenfläche des Bogens ist abgerundet.

Die Sehnenlager werden aus Holz verfertigt. Zu diesem Zwecke werden Holzstückchen zu einer abgeflachten Kugel zugeschnitzt und durchbohrt, so daß sie den beiden Spitzen aufgesetzt werden können. Ein kleines, geflochtenes Band dient als Unterlage für die Lagerkugeln, die fest darauf aufgezogen werden.

An Stelle der sonst meist gebrauchten Rotangsehne verfertigen sie Bambussehnen, die auch anderswo vorkommen.

Die Durchschnittslänge der Pfeile beträgt 1·25 *m*. Sie haben Bambus- und Palmholz-Pfeilspitzen, die in einen Rohrpfeilschaft eingesetzt und mit Schnüren befestigt werden, wobei auch Schnüre aus Menschenhaaren gebraucht werden.

Die Palmholz-Pfeilspitzen sind entweder glatt oder mit gegenüberstehenden Widerhakenpaaren versehen. Weder die Pfeilspitzen noch der Schaft zeigt irgendwelche Fiederung.

Die Pfeile und Bögen der *Ramu*-Bewohner sind, soweit sie nicht von den Zwergen bezogen werden, viel größer. Dort messen sie bis zu 2 *m* in der Länge. Die Sehnenlager sind geflochtene, dichte Ringe, die auf Unterlagen von gutem Geflecht aufgezogen werden. Die Sehne ist ebenfalls aus Bambus. Die größere Länge des Bogenrückens wird von einer eingeschlitzten Rille in der Mitte durchzogen.

Sie besaßen Eßlöffel aus Kokosschalen, ob sie diese selbst aus erhandelten Nüssen herstellen, konnte nicht festgestellt werden. Dasselbe gilt von den bis zu 10 *cm* tiefen, länglichen, an den Ecken abgerundeten Holznäpfen, von denen wir einige sahen.

Ob die Netztaschen, die in größerer Zahl und verschiedenen Größen vorhanden waren, von ihren eigenen Frauen gemacht werden, kann auch nicht mitgeteilt werden; sie unterscheiden sich nicht besonders von denen der Umgebung.

An Schilden sah ich nur einen einzigen, der, wie schon früher berichtet, zur teilweisen Verkleidung einer Hütte diente. Ganz verschieden von dem gewöhnlichen *Ramu*-Typ war die ganze Fläche scheinbar wie von nebeneinander liegenden Schuppen ausgekerbt, vielleicht könnte man an Krokodilschuppen denken. Woher er stammt, konnte ich nicht erfahren. Ich habe jedenfalls noch nie einen ähnlichen gesehen.

Die Töpfe, die wir in einigen Hütten vorfanden, kommen zugestandenermaßen über die *Ramu*-Dörfer vom Töpferfluß.

3. Familie und Anzahl der Pygmäen der Schrader-Kette.

Daß ich bei dem nach Stunden bemessenen Aufenthalt unter den Zwergen etwas Besonderes über das Familienleben ausfindig machen konnte, wird niemand erwarten. Aus dem noch dazukommenden Mangel an einem ordentlichen Dolmetscher konnte sich die Aufmerksamkeit nur auf äußerlich Sichtbares erstrecken.

Die Anlage der zwei besuchten Siedlungen mit je einem elliptischen Längshause legt den Gedanken nahe, daß diese Hütte ein Mehrfamilienhaus sein muß. In diesen Häusern sahen wir denn auch Männer, Weiber und Kinder bei den Feuern sitzend. Umherliegende Kentia-Blattscheiden zeigten die Lagerstätten an.

In diesen Häusern war auch das Hausgerät und neben diesen befand sich auch je ein Erdofen. Die Rundhütten mögen mehr als Arbeitshütten dienen, obwohl in einer auch anscheinend zwei Lagerstätten waren.

Zu *Naröngam* gehörig, konnte ich nun folgende Personen feststellen:

1. *Kandanömbö*	mit einer Frau.	4. *Fönan*	?
2. *Egöm*	„ „ „	5. *Böparöp*	?
3. *Dyanumbör*	unverheiratet.		

Dabei waren vielleicht sechs Kinder in dieser Siedlung während unseres Aufenthaltes. Einige jedenfalls Abwesende mitgerechnet, wird der Personalstand von *Naröngam* 20 Seelen kaum überschreiten.

Zu *Sugurow* gehörten:

1. *Aiman*	verwitwet	Dazu die zwei Frauen:
2. *Fögre*	?	4. *Tagao*
3. *Nömbegarö*	?	5. *Anyimorö*

Hier sahen wir nur vier Kinder. Es werden also auch hier kaum mehr als 20 Bewohner gerechnet werden können.

Wie aus der Größentabelle ersichtlich ist, war unter den 12 Personen, über die wir bezüglich der Familie irgendeine Auskunft erhielten, nur ein Mann, der im Besitze von zwei Frauen ist.

Die verhältnismäßig große Anzahl von Witwern, vier aus zwölf, läßt vielleicht auf eine geringere Anzahl von Frauen schließen, wie ich auch nicht mehr als acht Frauen im ganzen zu Gesicht bekam. Vielleicht läßt sich auf dieselbe Anzahl erwachsener, noch unverheirateter Burschen schließen, wenn nicht Spätheirat bei ihnen Sitte ist.

Mit aller Entschiedenheit wurde die üble Sitte der *Ramu*-Bewohner, die Fremden oft in der aufdringlichsten Weise ihre Frauen anbieten, den Zwergen abgesprochen. Nebenbei bemerkt, ist diese Sitte in dem sozialen System der ersteren begründet, wenn auch nicht geleugnet werden soll, daß sie durch Weiße noch vielleicht gefördert worden ist.

Wenn nun die beiden besuchten Siedlungen uns einen Anhalt geben können von der Gesamtzahl dieses kleinen Volkes, so dürfte sich die Seelenzahl auf höchstens 500 belaufen, mit der wahrscheinlichen Aussicht auf ein baldiges völliges Verschwinden.

4. Religion.

Über die religiösen Anschauungen der Zwerge kann ich nur einige Punkte berühren, die mir sofort auffielen.

Zunächst ist da zu verzeichnen das völlige Fehlen irgendeines Kult- oder Geisterhauses. Dieses ist für hiesige Verhältnisse, d. h. von der holländischen Grenze im Westen bis über den *Ramu* hinaus im Osten, an der Küste wie im Innern, etwas so Unerhörtes, daß es bis jetzt wirklich einzig dasteht.

Selbst die Torricelli-Pygmäen, die SCHLAGINHAUFEN beschrieben hat, hatten damals ein von den anderen Rundhütten unterschiedenes größeres Geisterhaus, wie ich meinen Aufzeichnungen von damals entnehme.

Dieselbe Einzigkeit besteht zweitens in dem hier ebenfalls unerhörten Fehlen der Bambusflöte, der Tanztrommeln wie auch der Signaltrommeln.

Um diese drei, respektive vier Dinge dreht sich hier in dem bekannten Gebiete das ganze öffentliche, religiöse Leben der Eingebornen. Die den Zwergen zunächst Wohnenden haben alle diese Dinge: und hier von allen diesem keine Spur. Nicht, als ob wir diese Sachen aus irgendeinem Grunde nicht bemerkt hätten, nein, die Existenz eines Geisterhauses wie auch der oben erwähnten Kultgegenstände wurde von den Zwergen direkt abgeleugnet und das Fehlen derselben auch von den *Atemble*-Leuten für die Zwerge bestätigt.

Dieses setzt so ganz anders geartete religiöse Ansichten wie auch soziale Struktur voraus, daß man nur wünschen kann, es möge bald die Möglichkeit eines allseitigen Studiums dieser Zwerge durch Leben mit und unter ihnen gegeben sein, bevor es zu spät ist. Und wie die wahrscheinlichen Aussichten für die Zwerge liegen, habe ich schon erwähnt.

Begräbnis. Ihre Toten begraben sie anscheinend auch in den Häusern. In einem Hause in *Sugurow* schien mir ein eingefallener Grabhügel zu sein, ich konnte es jedoch wegen Mangel eines Dolmetsch nicht sicher feststellen. Ein junger Mann, *Aiman,* dessen Frau, *Köböngom,* gestorben war, trug den Unterkieferknochen seiner Frau an einer Schnur um den Hals auf den Rücken niederhängend.

5. Sprache.

Wie schon gesagt, war die sprachliche Ausbeute bei diesem kurzen Besuche eine sehr geringe. Das in der ersten Viertelstunde gezeigte Interesse von seiten der Zwerge beim Aufnehmen einiger Worte nahm bald ab und bald versagte es ganz, namentlich als ich Anstrengungen machte, die persönlichen Pronomina herauszufinden. Ich muß gestehen, daß ich keines zutage förderte. Ebenso unsicher war es mit den Zahlwörtern, die meistens sehr wenig Schwierigkeiten verursachen. Die unten mitgeteilten Zahlwörter sind noch unsicher.

Wie die *Atemble-Ayom*-Leute mir mitteilten, haben die Zwerge eine von ihnen ganz und gar verschiedene Sprache. Die Zwerge sprachen mit diesen Leuten in der *Atemble*-Sprache, die, wie es mir schien, von allen Männern des Zwergvolkes verstanden wurde.

Bei der geringen Anzahl der aufgenommenen Worte erscheint eine Zusammenstellung und Vergleichung mit anderen, umliegenden Sprachen noch nicht nötig. Ich lasse deshalb nur die Worte folgen.

Grammatikalisch ist, wie aus einigen zusammengesetzten Worten ersichtlich ist, Nachstellungen des Genitivs zu konstatieren.

Einige Vokabeln in der Sprache der Zwergvölker. Ich möchte sie vorläufig die *Aförö*-Sprache nennen. *Aförö* bedeutet in der *Atemble-Ayom*-Sprache „Berg", doch schienen sie die Zwergvölker auch mit diesem Namen zu benennen. Wie die Zwergvölker sich selbst nennen, konnte ich noch nicht in Erfahrung bringen.

Deutsch	*Aförö*	Deutsch	*Aförö*
Taro	*sap*	Rotang	*tömẹ́n*
Tabak	*tyogǫ́i*	Schnur	*nángi*
Banane	*magẹ́i*	Stein	*kámbö*
Zunge	*arẹ́mbö*	Täschchen	*wandö*
Zahn	*mẹngō*	Asche	*tun*
Lippe	*djoṅúmbö*	Lehm	*ǫ́rom*
Nase	*morǫ́k*	Bambus	*ágör*
Ohr	*tumúndö*	Armband, buntes	*úpösi*
Auge	*úndön*	Armband, einfach	*ándjif*
Stirn	*aonumbeṅ*	Schwein	*kándjö*
Bart	*disẹ́n*	Schweinehauer	*kantji-mẹ́ngō*
Kinn	*agár*	Bambusperlen	*djindjímbö*
Brustzitze	*turr*	Männerhaube	*wus*
Brust	*fambör*	Feder	*urái*
Brusthöhle	*mábön*	Rauch	*mambö-sugún*
Hand	*njin*	Kopfhaar	*wundjö*
Finger	*njinǭ-mágum*	Kauri-Muschel	*ándoröp*
Fingernagel	*njinö-fönjeṅ*	Coix lacrima	*aǧáṅ*
Unterarm	*kángor*	Haut	*mumbowág*
Oberarm	*ándjöp*	Sehne	*köndór*
Schulter	*wandjirém*	Armbeuge	*ndjirō*
Hals	*djirö*	Ellenbogen	*kǫ́ngom*
Adamsapfel	*kónam*	Bogen	*tjim*
Rücken	*mayímbö*	Bambupfeil	*yáǧam*
Schenkelbacken	*irǫ́rö*	Holzpfeil	*kainambo*
Oberschenkel	*momẹ́s*	Palmpfeil	*awáṅ*
Knie	*kǫ́ngum*	dieses	*ō*
Unterschenkel	*ároṅ*	Bogensehne	*kásön*
Fuß	*tẹ́mbö*	Sehnenlager	*kǫ́ngum*
Nabel	*sǭmbrǭṅ*	Bogenspitze	*tjümbẹ́r*
Kokosnuß	*koimaṅ (Atemble)*	Bogenrücken	*sömbö*
Betel	*agao*	Bogenbauch	*kundö*
Wasser	*njingö*	Knieband	*kósöf*
Yam	*sandjéf*	Hausinneres	*karö-möngán*
Baum	*mámbö*	Sonne	*ẹ́ndö*
Feuerscheit	*mámbö-imǫ́mbö*	Mond	*tágun*
Flamme	*mámbö-maṅaráṅ*	Nashornvogel	*kaiwúrö* (sic)
Feuersäge	*kǫs* (Rotangart)	Kasuar	*wayáṅ*
Feuerholz	*mambö*	Wunde	*foyím*
Frau	*bin*	eins	*nógom*
Mann	*mbö, ámi*	zwei	*ǫmǫnári (?)*
Moskito	*sum*	drei	*tábön (?)*
Sago	*mágö*	vier	*andeṅ (?)*
Mal-Stoff	*wánjöṅ*	fünf	*bárömdö*
Haus	*káröf*		

III. Schlußbemerkung.

Bezüglich der Frage einer unabhängigen Stellung dieses von mir zum erstenmal besuchten Zwergstammes gegenüber den sie umwohnenden Völkerstämmen möchte ich folgendes bemerken:

Ihre eigenartige Stellung zu den östlich von ihnen wohnenden *Ramu*-Stämmen geht schon zur Genüge aus dem oben Gesagten hervor, wo die

Hauptunterschiede schon berührt wurden. Es muß allerdings hier noch hervorgehoben werden, daß auch unter diesen Nachbarstämmen sich viele kleine Leute vorfinden.

Von den im Norden von ihnen wohnenden Stämmen am oberen Keram sind sie wenigstens ebensoweit verschieden wie von ihren östlichen Nachbarn, in Wuchs, Sprache und Kultur. Hier fehlen die kleinen Leute so gut wie ganz.

Von den westlich von ihnen wohnenden Bergleuten kann ich aus persönlicher Erfahrung nichts sagen. Leider gibt auch REHRMANN (Der Sepik usw. . . .) nicht an, was für Leute es waren, die auf seinem Landvorstoße den Lehmfluß hinauf ihn damals angegriffen haben. Wohl habe ich aus anderer Quelle in Erfahrung gebracht, daß die Leute dort keine kleinen Leute sein sollen.

Bleibt noch der Süden, der Südabhang der Schrader-Kette. Darüber ist bisher nichts bekannt.

Wenn ich nun die Selbständigkeit dieser Zwerge nicht einwandfrei darlegen kann und deshalb eine solche auch noch nicht behaupten will, so möchte ich, dieses auf ganz Neu-Guinea ausgedehnt, doch nicht so weit gehen, als BIJLMER es tut, der jede Wahrscheinlichkeit eines solchen „anthropological island" von vornherein als unwahrscheinlich von der Hand weist. Dieses hängt wohl mit seiner Annahme zusammen, daß die Papuaner wenigstens zu drei Viertel Negritos sein sollen. Was immer die Anthropologie als solche dazu sagt, vom ethnologisch-linguistischen Standpunkte aus ist das wohl zu weit gegangen, wie ich das demnächst an anderer Stelle darzulegen gedenke. Daß die Papuaner eine Mischung aus Negritos (Pygmäen, wie ich sie auch nenne) und anderen Volksstämmen darstellen, nehme auch ich an, aber der geforderte Prozentsatz scheint mir viel zu hoch. Und ich nehme ferner auch an, daß sich an einzelnen Stellen von Neu-Guinea noch sehr wohl einzelne Überreste der Urbevölkerung, der Pygmäen, in mehr oder weniger reiner Unabhängigkeit vorfinden können.

Ob und in welchem Grade nun die Schrader-Kette-Pygmäen wirklich sich als ein solches „anthropological island" in Neu-Guinea erweisen werden, muß die Zeit lehren.

Ich darf zum Schluß noch verraten, daß durch die bevorstehende Gründung einer Missionsstation in der Nähe der Zwergbevölkerung die Hoffnung begründet ist, daß wir in absehbarer Zeit durch ein gründliches Studium dieser Zwerge auf alle noch offenen Fragen genügende Antwort erwarten dürfen.

Iloko Games.

By MORICE VANOVERBERGH, C. I. C. M., Belgian Missionary. Kabugaw-Apayaw, Mountain Prov. Philippine Isl.

The Iloko (or Ilokano) are the most numerous and the most important of all the Malay tribes that inhabit northern Luzon, the largest island of the Philippine Archipelago.

It has often been stated that the best way to learn about somebody's character is to study him when he is at play. If this is true of the individual, it may probobly be true also of the nation, the race. In these islands, however, and especially with the Iloko, who have been Christians for generations, we should take into consideration the Spanish influence of over three centuries, and very soon perhaps the influence of the United States on the younger generation will be felt also. Anyhow we made quite a study of the different games of the Iloko and shall try to explain them as clearly as possible, using the Iloko names and the Iloko words related to plays and games, and arranging them alphabetically according to stems, placing prefixes, infixes, suffixes and reduplications of the stem in parentheses.

We shall avoid as much as possible all terms obviously derived from the Spanish, e. g.: *agnipes*, from the Spanish *naipes*, cards; *agtarampo*, from the Spanish *trompo*, spinning top, &c. In a few cases, however, we shall mention terms whose Spanish origin is doubtful or whose meaning in Iloko is entirely different from their original Spanish meaning.

Some people who have resided in the Iloko country for a long time, pretend that the Iloko have no word in their dialect to express the concept of gambling. "To play" is *agay-ayam*, and the term *agsugal*, which means "to gamble", is supposed to be a derivative from the Spanish *jugar*, the *j* (or aspirated *h*) having been changed into *s*, and the final *r* into *l*, both changes occurring very frequently in the Philippine dialects. Whatever truth there is in that statement, one thing is without the shadow of a doubt and that is that actually the Iloko are generally experienced in all kinds of gambling, in which many indulge rather frequently.

(Inn)ádaw.

From the stem *adaw*, drawing out.

Inn is an infix indicating reciprocity, rivalry, competition, &c.

This is either a boys' or a girls' game. One of the players crosses the eight fingers (thumbs excluded) of both his hands in such a way as to have the tips inside, facing the palms. Then he turns the same fingertips and the palms toward his breast, keeping the little fingers on the lower side. Another player then says: "*umadawak man*, let me draw some out", and at the same time places one of his fingers successively on all the knuckles of his companion, at the outside, beginning with the latter's little fingers. When he approaches the first player's thumbs, the latter says: "*aluadam ti aso*, beware of he dog". The game consists for the first player in catching the other player's finger between his thumbs as soon as these are touched, and for the second player in trying to avoid being caught.

(Aginn)dla.

From the stem *ala*, taking.

Ag is a prefix forming neutral verbs.

To run to and fro trying to catch one another. A game played by either boys or girls, and by both and girls in the case of little children [1].

(Ag)alintóto.

To swim on the back, the face alone protruding out of the water.

Most all water sports are confined to boys, as bathing suits are generally out of the question. Small girls, however, will occasionally indulge in them, in which case they generally shun the company of boys.

(Ag)allâw.

From the stem *allaw*, kite.

To fly a kite. Mostly a boys' game.

The native kites are made of bamboo and paper and have various shapes; they always have a flat surface and are generally tailless and tied at the back.

(Y)allâwat.

I (or *y* before a vowel) is a prefix forming transitive verbs.

To pass an object (a ball, &c.) from one to another. A very general term used in several games.

(Inn)ambón(an).

From the stem *ambon*, gathering.

Catching one another. The players are very numerous, either boys or girls.

(Inn)amít.

Carrying one another on a bamboo pole. A three boy's game.

Two boys carry a third one who clings to the pole with hands and feet; when they have carried him some distance, another one takes his place.

Ampít(en).

En is a suffix forming transitive verbs.

Ampiten means: to cheat, when playing at cards.

[1] Here, and under the subsequent headings, we speak of the generality of Iloko children (Christians). Once, in 1922, we saw the game of *aginnala* played by If ugaw children (pagans), on the playground of one of the Government's public schools, where boys and girls receive so-called coeducation. Let us bear in mind that the Ifugaw are not clothed like the Iloko: Ifugaw boys generally wear nothing but a G string, and Ifugaw girls generally go half-naked. Now, a good many of these particular boys and girls, who were playmates, were at or near the age of puberty. The teacher in charge, a young Iloko, directed the game, saying textually: "Ala, boy catches girl." And the game went on as directed.

(An-)anák.

From the stem *anák*, child (son or daughter).

The reduplicated form hints at similarity with the object indicated by the stem.

An-anák means: doll, a girls' toy.

(Ag)antók.

To stand on one's feet for the first time, to try to do it or to learn how to do it. Applied to little children.

(Aginn)awás.

A boys' game. Two players face one another and place their hands one upon the other, palms downwards, in this way: the first player extends one of his hands, his companion places one of his hands upon it, then the first player again places his other hand upon that of his companion, who finally places the remaining hand on top. The player who has his hand underneath must try, with a rapid movement, to slap the back of the topmost hand of his companion, who has to try to withdraw it, in order to avoid the slapping and make the other one slap his own hand. If the first one hits the hand of his companion, the latter must put his other hand uppermost again and continue to do so until his rival fails to hit him; then it is his turn to do the slapping. The movements become quicker and quicker as the game goes on, which, of course, cannot last very long each time.

(Papa)áwen.

From the stem *áwen*, resonance.

Pa is a prefix indicating order, permission, causing, to happen, &c.

The *papaawen* is a small bow made of bamboo, with a string made of the fiber of a certain palm leaf. The Iloko children attach it to the back of their kite, at the rope; when up in the air, this *papaawen* produces a shrill sound.

(Ag)b(inn)ábuy.

From the stem *bábuy*, hog.

This is a kind of race in which several children run in competition on both hands and both feet, using their four limbs as animals (hogs) do. Mostly a boys' game.

(Agbi)b(inn)áed.

To speak through the nose in competition. Generally a boys' game.

(Binnaka)báka.

From the Spanish *vaca*, cow.

Exclusively a boys' game. Several boys stand in a row the one behind the other, straddling and putting their hands on their companion's shoulder. The last boy passes underneath, between the legs of the row of boys, and then takes his place in front. The game continues until all boys have had their turn in passing through, but it may go on indefinitely.

B(inn)alay(án).

From the stem *baláy*, house, recipient.

A two boys' game. The first boy keeps a stone between his feet on the ground. The other boy tries to catch it. The former defends his property in all possible ways, slapping, kicking, &c. (Cfr. *innitlogán.*)

(Ag)b(in)aléd.

To play any kind of game in which the winner is allowed to punish the loser by the baled.

Baleden means: to place the inner surface of the thumb on somebody's shin bone, and to push it along suddenly and forcibly with a sideslipping movement. This is very painful, and is practised only by boys.

Baligáya.

Any person performing acrobatic feats, especially at pounding rice, e. g.: throwing the pestle in the air and catching it on the chin, allowing people to pound rice in a mortar which stands on the performer's breast, &c., &c. There are no girl acrobats.

(Ag)balintuág.

To turn a somersault. A boys' game.

(Agbana)bána.

From the stem *bana*, earthen jar; *banabana* means: skull.

This is a play with two June bugs, that have each of them a string attached to their tail. Iloko children, boys generally, take the end of both strings in one hand an cause the two June bugs to flutter in a circle.

(Agbani)báni.

To dance in a circle, four or more girls holding one another's outstretched hands.

Also: to whirl around with outstretched arms; which is done by boys and girls alike.

B(inn)ankil(an). (Cfr. *innamit.*)

B(inn)ankín.

A two boys' game. On player whirls two coins (upright, on some level spot); his companion guesses: *páris* (equal, even; both coins showing the same side, head or tail; a Spanish term: *pares*), or *bankín* (different, odd; both coins showing different sides). When the coins stop whirling, they fall down and show either head or tail.

(Agbi)b(inn)ansí.

To kick at one another, thrusting the foot forwards. The players try to outdo one another, kicking their opponent and avoiding being kicked. This is exclusively a boys' game. (Cfr. *kinnugtár.*)

Bariwenwén.

The *bariwenwen* is a square or rectangular piece of bomboo, which has been thinned at the edges and perforated in the center. Iloko boys tie it to a cord or string and whirl it so as to produce a buzzing or whizzing sound.

B(inn)arsák.

Throwing stones, &c., with force at one another. Exclusively a boys' game.

B(inn)arsiók. (Cfr. *binnarsak.*)

B(inn)átok.

From the stem *bátók*, diving.

Diving and catching one another in the water.

B(inn)attóto.

From the stem *battoto*, jumping upwards, bounding, e. g.: fish, when jumping out of the water.

This is a kind of game in which children jump in competition, striving for the highest. Mostly a boys' game.

B(inn)atúg(an).

From the stem *bátug*, facing (in), front.

A variety of hide and seek, as played by girls. In this game several girls squat on the ground, in a circle. Then one of them starts reciting a series of words, at the pronunciation of each of which she touches one of the girls, including and beginning with herself, or points at her. If the circle is completed before the series is ended, she continues in the same direction. The girl who is touched at the pronunciation of the last word, has to cover her face with her hands or her clothes, and the rest run around to hide

The series perhaps varies in different localities; at Tagudin. I. S. we heard the following:

sinsayan	*ittua*
donayan	*ilemmen* to hide
binnatug	*mingua*
binnatugan	*irdukud*
sinsayan	*lelenti*
piplit a kind of very small bird	*una dos*
nakadalapus she jostled somebody	*ittua*
nakapilid she ran somebody over	Cfr. *agbibinnirok*
una dos (Spanish) one two	

B(inn)áut.

Whipping one another. The players try to outdo one another, whipping their opponent and avoiding being whipped. Mostly a boys' game. (Cfr. *sinnaplit.*)

B(inn)igáo.

From the stem *bigáo*, winnow. (Cfr. *agkodo.*)

B(inn)igkét.

From the stem *bigkét. Bigketén* means: to place a piece of cloth over somebody's head over the top of a jar, &c., and tie it respectively under the chin, the rim of the jar, &c.

One player has a handkerchief tied over her eyes, she then whirls around and tries to point at one of the other players. If she succeeds the latter has to take her place, if not, she has to whirl around and guess again. This is generally a girls' game.

(Agbi)b(inn)irok.

From the stem *birok*, seeking.

To play at hide and seek.

Agbibinnirok and *aglinnemmen* are general terms and refer to the game as played either by boys or girls. *Binnatugan*, *agburona*, *agpikopiko* and *agpinnusanbao* are special terms, either applied to the game as played by girls exclusively or indicating varieties of the same game.

B(inn)osasút.

A game of cards. One of the jacks is left out of the pack. The players receive each a certain number of cards and are allowed to throw down any pair they may happen to hold (e. g.: two kings, two nines, &c.). Then, in turn, they pick out blindly one of the cards of the next player. They continue to do so until all cards are on the table, except, of course, the odd jack. The player having the latter in his possession is the loser. Men and women, boys and girls, indulge in this game.

(Pabpa)bossúg.

From the stem *bossug*, satiety, and the prefix *pa.*

The Iloko call by this name any leaf, fruit, bladder-like contrivance, &c., which becomes inflated when blown up. A toy used by boys and girls.

(Ag)bowábo.

This term is applied to the movement of the body of a cow, a water buffalo or carabao, &c. (not a horse), when running. Children, mostly boys, sometimes play at imitating this movement.

(Ag)bulintík.

To play at marbles, to knuckle marbles. Exclusively a boys' game. Children play in turn and try to hit their partner's marble. The winners shoot marbles at the losers' knuckles.

B(inn)ulintík. (Cfr. *pinnitik.*)

(Agbi)b(inn)uniág.

From the stem *buniag*, giving a name, baptizing.

To play at giving one another nicknames. The one who causes the greatest amount of laugther in the audience is the winner. Mostly a boys' game.

(Ag)burón a.

This is probably a corrupted Spanish term, perhaps *Bruna*, a girl's name.

A variety of hide and seek, identical with *binnatugan* (cfr. this term), except for the series of words.

The following series have been heard:

1. *burona*
   sentena (Spanish: *centena)* a hundred (?)
   kanela (Spanish: *canela*) cinnamon
   baka (Spanish: *vaca*) cow
   martin (Spanish: *Martin*) Martin
   kagum
   bulokan
   tambon
2. *pasagan*
   duagan
   palugan
   tarimbad
   timbad
   kapatit
   kuatit
   timbog
   paniwek
   pawek
3. *maysa kano* one, they say
   dua kano two, they say
   taklo
   saliyo
   saleksek
   lugit chicken dung
4. *pinpin*
   sirapin (Spanish: *serafin*) seraph
   kastilio (Spanish: *castillo*) castle
   ni don martin (Iloko article and Spanish: Don Martin) Mr. Martin
   a, a
   korona (Spanish: *corona*) crown
   san migel (Spanish: *San Miguel*) St. Michael
   arkanhel (Spanish: *arcangel*) archangel

Burtiá.

Riddle. Most of the native riddles are of a stereotyped kind and inventions in the riddle line are rare. Even tough the whole company knows the riddles offered for solution, they will laugh most heartily at the presentation and at the solution. This game is mostly a pastime, not a competition in skill. It goes without saying that incongruity and even salacity very often accompany the game, especially when a group of boys takes a hand in it.

B(iun)uyók.

From the stem *buyok*, rottenness.

A variety of the *lipay* game. When they play at *lipay*, the boy who hits no *lipay* is *buyok*, that means that he is not allowed to throw until another one has the same fate and takes his place. He is obliged, however, to put in (*agitaen* from the stem *taen*, place) his share of the stakes. (Cfr. *aglipay*.)

(Dak)daklis.

From the stem *daklis*, a kind of fishing net.

A boys' game. All the players are in the brook, the river or the sea, and fillip the water; the one whose fillip is void, i. e. does not spatter any water, has to remain in the center, while all the other boys form a circle around him. He has to dive and try to break through the circle; when he succeeds another boy has to take his place.

(Ag)dalikepkép.

To cross one's arms on one's breast.

D(inn)ánug.

Striking one another with the fist, thrusting out the arm with a forward movement. The players try to outdo one another, striking their opponent and avoiding being stricken. Exclusively a boys' game.

D(inn)idin(án).

From the stem *didin* wall.

A variety of the *kodo* (cfr. *agkodo*). When the pebbles are on the back of the hand, the girl is allowed to place her other hand against them, the thumb being at a right angle with the index, and in this way to hold the pebbles in place at two sides, so as to prevent them from falling off. She does this before throwing them up and catching them.

(Ag)dílat.

To thrust out the tongue, making faces at somebody. (Cfr. *aggilab.*)

D(inn)ondón.

From the stem *dondon*, a large earthen cooking pot.

At the start the game is the same as the *binnatugan* (cfr. this term), but as soon as a girl as been touched or pointed at, and the word pronounced, she has to go away and keep hold of some fixed object in the neighbourhood; this is the case with all of the girls except the one who is addressed by the last word of the series, as she has to catch the girls who let go the object they held. The game consists in running from place to place, the catcher trying to catch somebody before she gets hold of another object, and the others trying to avoid being caught and to reach some object they can take hold of.

At Bangar. La Union, we heard the following series of words:

dondón
kawayan bamboo
sinindanan tied with a string
langoman
sumansuman
manganito
giwan

D(inn)úgal.

From the stem *dugal*, breach, break.

A two boys' game. The players hold each a pencil, a top &c., whose tips or sharp ends touch one another, and push mutually until one of the objects is smashed or damaged.

(Agdi)d(inn)upir.

To attack one another, to face one another fighting. Exclusively a boys' game.

(Agdi)d(inn)urón.

To push one another. Mostly a boys' game

D(inn)ụtdút(an).

From the stem *dutdut*, hair.

Drawing lots. One of the men holds in his hand as many strips of wood, blades of grass, &c., of different lengths as there are partakers. The others in turn pull out one of the strips of wood, &c., whose tips are protruding. The one who draws the shortest is the winner.

(Ag)gabbó.

To wrestle. A boys' game.

(Galon)gálon.

Any kind of basket tied to a couple of ropes or vines whose ends are fastened overhead. This contrivance is used as a swing for little children.

The same is a primitive means of passing the river in some localities. The basket or box is tied to several ropes or wires fastened overhead and glides over a cable which crosses the river. The man inside pulls himself across by means of a rope or wire attached at the other side of the river; sometimes, however, people standing on the opposite shore pull him across.

G(inn)ayán.

Throwing spears at one another. Exclusively a boys' game.

(Ag)gílab.

To squint the eye, making faces at one another. (Cfr. *agdilat.*)

(Ag)g(inn)óron.

From the stem *goron*, shin bone.

Two boys squat on the ground and place one of their shin bones against one of their opponent's. The game consists in throwing down one's opponent. (Cfr. *agsangol.*)

(Gulin)gulín.

The throwing of mud at somebody.

The same term is now applied to the placing of ashes on the heads of the faithful on Ash Wednesday.

(Ag)gumintán.

To move the arms and hands in different directions, which happens in the native Iloko dances, where men and women dance apart.

(Aggi)g(inn)úyud.

From the stem *guyud*, pulling.

Tug of war. A boys' game.

(Ag)imbáyon.

To use a sling. The ordinary *imbayon* consists of a pinna of a palm leaf, whose one end is tied around one of the fingers of the right hand, and the other end held in the same hand. The sling is whirled round until, by loosing the latter end, the missile is let fly. Slings are used only by boys.

(Ag)imbóko.

Several boys plant two or more (generally eight) sticks in the ground, about one meter apart, and beat them, taking turns, with a short piece of wood. The boy who throws down the greatest number of sticks with the shortest number of beatings, is the winner. The loser gets the *baled*-punishment. (Cfr. *agbinnaled.*)

(Ag)indáyon.

Two swing, to use a swing: an apparatus for recreation consisting of a rope or vine the two ends of which are fastened overhead. The person generally sits on the rope or vine. Both boys and girls use the *indayon.*

(Inn)itlog(án).

From the stem *itlog*, egg. (Cfr. *binnalayan.*)

(Agkab)kabbaná.

To play store keeper. Exclusively a girls' game. Some girls are sellers and sell earth, leaves, &c., which they call salt, rice, &c., the others are buyers and pay with pebbles.

K(inn)abbo(án).

A variety of hide and seek. Generally a boys' game. The children are divided into two groups and start from a certain place, which might be called the camp. The first group goes to hide, except one individual (the guard), who follows and watches the catchers; then the other group leaves the camp: they are the catchers. If one of the catchers approaches a hidden player, the guard warns the latter shouting: *palukay* (to be loosed), and he enters deeper into his hiding place. If a catcher goes away from a hidden player, the guard shouts: *pairut* (to be tightened), and he runs out toward the camp, stealing it from the enemy. The game consists, for the catchers, in touching the hidden children before they can reach the camp, for the others, in entering the camp without being touched.

Kabotit.

A girls' game. Two girls sit on the ground facing one another; the first girl extends one of her feet and the other one superposes one of her own; then the first one again superposes her other foot and the other one does the same with hers; they do the same with their hands palms down, the lower hand touching the topmost toes. The two mutually nip and lift up the skin of the back of the hand of their companion, the lowest and the uppermost of the four hands being free. Then they say: *kabotit kabotit, ikkatem* (take off) *tugit* (chicken dung), and break down the whole pile.

(Agkadan)kádan.

To walk on stilts. The Iloko stilts are prolonged upwards so as to be steadied by the hand; the are not tied to the foot. Girls use stilts very rarely.

K(inn)agát.

Biting one another. Mostly a boys' game.

(Agkal)kalantáy.

To walk with hands and feet, up mountain slopes, over branches of trees, &c., &c., the way monkeys walk. This is mostly done by boys.

(Kinnali)kalı.

From the stem *kali*, a kind of hawk.

A girls' game. One of the girls represents the mother hen, and the others hang to her, standing the one behind the other and taking hold of their companion's waist, so as to form a long line. Another girl, the hawk, catches the girls one by one, the mother hen trying to defend them, but hampered in her movements by the whole bevy virtually hanging to her waist. When all the chicks are caught, the mother hen has to play hawk.

(Ag)kalintúdo.

To walk or run outside, either with or without umbrella, while it is raining.

Kalúb.

Kalub means: cover.

A two boys' game. One player whirls two coins (upright, on some level spot), then at once covers them with his hand, at the same time causing them to fall flat. His companion, guesses: *paris* (even, equal) or *bankin* (different, odd). (Cfr. *binnankin.*)

(Ag)kalumbába.

To rest one's chin on one's arms, either crossed on the breast or resting on a window sill, &c.

(Agki)k(inn)ámat.

To pursue one another. This is played by either boys or girls.

(Ag)kappó.

From the stem *kappo,* mussel.

A boys' game. Several boys place each a coin, a *lipay* fruit, &c., in the open hand of another boy; the latter with his free hand, slaps the back of the hand that holds the above objects, throwing them all on the ground. Those that fall on their head are his, those that fall down head upwards are his companions'. They agree beforehand as to what is head and what is tail.

(Ag)karayám.

To creep.

(Ag)kemmákem.

To open and close the hands in quick succession, as very little children do who want to play.

K(inn)emmég. (Cfr. *tinniliw* or *aginnala*).

K(inn)iki.

Tickling one another.

(Pakpa)kiláp.

To gather the rays of the sun into one point with the aid of a lens.

(Kinni)kinni.

Moving the buttocks from right to left and vice versa.

(Ag)kinkin.

From the stem *kinkin*, hopping on one foot.

To play at hopscotch. A girls' game. The Iloko game is practically the same as the European one.

(Agkirem)kirém.

To wink continually.

(Agki)k(inn)irit.

An incident in the hide-and-seek game. The hidden children cry: *kirit*, to announce to the catcher or catchers that all are hid and that the search can be started.

(Ag)kodó.

A kind of game in most of its details resembling the European game of knucklebones. The Iloko girls use pebbles instead and are quite dexterous in tossing them up and catching them. The most ordinary way consists in getting the pebbles on the back of the right hand, tossing them up and catching as many as possible; then, with the left hand, the player picks up one by one all the pebbles that fell down, at the same time throwing them into her right hand. When the girl fails to catch one of them, or drops one of those she held in her right hand, it is another girl's turn to play. However, there are many varieties, and no ball is used.

(Ag)kolimbába. (Cfr. *agkalumbaba.*)

Konkián.

A card game, the same as the *pangingi* (cfr. this term), except that there are only two players.

K(inn)orórot.

An incident in the hide-and-seek game. The catcher covers her face and waits until the rest of the players shout: *kirit,* all hid.

(Acki)k(inn)óto.

From the stem *koto*, louse.

To catch one another's lice. To do this, children, either boys or girls, sit in a row the one behind the other.

(Agku)kuddót.

From the stem *kuddot*, pinching.

Mutually to pinch the skin of the back of the hand and to lift it up.

K(inn)udkúd.

Scratching one another (without abrasion).

K(inn)ugtár.

From the stem *kugtar*, kicking (striking out with the foot backwards). (Cfr. *agbibinnansi.*)

Ten boys enter an imaginary square or rectange, ten others stand outside. They start kicking one another, the first to defend the camp, the others to dislodge them.

Kuldín(en).

To touch lightly (any part of he body). The children that have been touched try to do the same to their companions who run about.

(Ag)kulimbítin.

To hang on something with the hands, e. g.: a parallel bar, a branch of a tree, &c., anything that is fastened overhead.

K(inn)ulmég.

From the stem *kulmeg*, crouching.

To play at hide and seek, crouching behind bushes, &c.

Kutukút(an).

To bore with the finger into the ground.

Kitikitan means: to carve wood with an iron instrument.

(Ag)kuyyákuy.

When sitting down, to move the legs forwards and backwards, either one by one or both together.

L(inn)áaw.

Shouting in competition. Mostly a boys' game.

(Ag)lagtó.

To jump over something, a rope, &c., the way girls hop when a rope, held by two other girls, passes alternately over their head and under their feet.

(Lako)láko.

From the stem *lako,* selling. (Cfr. *agkabkabbana.*)

L(inn)aktáw.

From the stem *laktaw*, stepping over something.

Two girls sit down on the ground facing one another, and place one of their feet against that of their companion. Then one of the girls places one of her hands on them, outstretched, palm sideways and little finger touching the toes. A third girl has to jump over it without touching anything. The two girls make the other girl jump higher and higher by superposing, first their hands, and then also their feet, the hands remaining at the upper side.

(Ag)lanóy.

To swim. Most all Iloko boys and girls know how to swim.

L(inn)apigus.

Pulling one another's ears. The players try to outdo one another, pulling their opponent's ears and avoiding having their own ears pulled.

(Ag)l(inn)ayáw.

To jump in competition, striving for the highest. A boy's game.

(Ag)l(inn)emmén.

From the stem *lemmen* hiding.

To play at hide and seek. One player looks for the others who hid themselves. (Cfr. *agbibinnirok.*)

Limbáyon.

The sling. This is used only by boys.

(Ag)lipáy.

The *lipay* are the chestnut-like fruits of a vine of the Leguminosae family, Mucuna sp.

The Iloko children use them as the Europeans do marbles. Several players place each a certain number of *lipay* (the stakes) upright in the ground, so as o form a row parallel with the line from where the boys have to shoot. They hold a *lipay* between their two index fingers curved over it, and each of them in turn shoots it at the stakes, trying to dislodge them; in this case, they are his. If any more stakes remain after all the boys have played, they again in turn shoot at them from the spot where their *lipay,* stopped after the preceding shoot.

Aglipay is a boys' game, and, by the way, the family name of the founder of Aglipayanism, a renegade Iloko priest of the Catholic Church, who separated from Rome and started a church of his own at the time of the Philippine Revolution against Spain and the subsequent conquest by he United States of America.

(Agli)l(inn)ipp ıit.

To strike the back of the hand of one's opponent with a card and then hide the latter, repeating the same action until he guesses what card it is. Mostly a boys' game.

L(inn)iput.

Betraying one another. An incident in games.

(Agpa)lsíit.

To catapult, with an elastic band attached either to a forked stick or to the thumb and the index of one hand. The *palsiit* is used only by boys.

(Agpa)lsóot.

To shoot with an air gun. A boys' toy.

(Agpa)ltóg.

To shoot a gun. No girls use guns in the Iloko country.

(Palpa)ltóg.

Any kind of fruit, which, when burst open (on one's forehead, &c.), produces a sound resembling the report of a gun (*paltog*). This is indifferently a boys' or a girls' toy.

(Aglo)lódon.

To scramble, several children, boys or girls, struggling eagerly for something thrown or being on the ground.

(Ag)logáyog.

To hop, e. g. on a board lying with both ends on a support and free in the middle. Both, boys and girls, indulge in this sport.

Londlon.

Shade (of a tree, &c.).

(Aglu)lumbá.

To race, to run in competition. Mostly done by boys.

(Ag)lumbá iti sunúd.

Running backwards in competition. Mostly a boys' game.

(Agni)n(inn)iúg.

From the stem *niug*, cocoanut.

Several players (the cocoanuts) take hold of a stick. Another player (the thief) tries to take them away one by one and hide them. Another one again (the owner of the cocoanuts) tries to keep his cocoanuts and has to find the hidden ones and bring them back. This is played by either boys or girls. (Cfr. *tinnakawan.*)

(Inn)óbor.

Throwing stones at one another. Two groups of boys partake in the game.

(Y)olá.

To throw out of one's mouth.

(Ág)olló.

A girls' game played in various modes, its general character being a throwing up of a ball, a pebble, a fruit, &c., and, before catching it, picking up first one pebble, then two, and so on, until the catcher misses the ball, fails to pick up the pebble or drops one of those she held in her hand. Cfr. *agkodo*, the game of knucklebones.

(Ag)ósok.

To pass under something stooping.

(Ag)owáo.

To blow a rice culm, so as to produce a shrill sound.

(Agpak)pakáok.

Three or four boys stand on one foot, and place the other three or four feet the one across the other, backwards, bent at the knee; then they turn around, clapping their hands and saying: *pukpakaok sodo, lawwalawwa* (spider) *al-o* (pestle); the result can be imagined.

(Ag)pakpák.

To clap. E. g.: the two pieces of a bamboo, that has been partly split into two parts, knocking against one another; a slap on the buttocks, &c.

P(in)aktát.

A boys' game. One player throws a coin against the wall, so as to cause it to rebound; his opponent does the same and, if he can touch both coins with one hand, fingers spread, they are his; if not, he has to throw first; and so on, alternately, until one of them is able to touch the coins.

Pakúpak.

A board to which is attached a movable piece of iron. They take hold of the board and move both in such a way as to cause the iron to knock against the board.

This contrivance is used also in the Church ceremonies of Holy Week, from Thursday to Saturday, when bells are not rung.

(Agpi)p(inn)alápal.

To throw sticks, branches of trees, &c. at one another. Mostly a boys' game.

(Palig)pálig.

The whirligig, a child's toy.

(Ag)p(inn)allanátok.

To toss, to throw upwards in competition (a ball, a pebble, &c.). This is either a boys' or a girls' game.

P(inn)allátok.

Tossing, throwing something upwards in competition.

Also: tossing up coins; what falls into a certain figure (a square, &c.) on the ground belongs to the thrower, what falls outside to the other players.

Another way of playing that game consists in tossing up coins over a checkerboard or something similar; what falls inside the squares belongs to the thrower, what falls on the lines to the other players. In both the latter games, each player stakes an equal number of coins. Men and women indulge in these games.

Pallót.

Cockfighting. The fighting is not unto death, and consequently much more humane than the European game.

(Ag)pána.

To shoot arrows with a bow. Exclusively a boys' practice.

Pangingí.

A card game. There are several players who each receive a certain number of cards. Whenever they get two or three of the same kind (kings, jacks, tens, &c.), either originally in their hand, or by taking from the remaining pile, or by picking up the card thrown down by one of the other players, they are allowed to put them (face upwards) in front of them, an then to throw out an odd card of their own. They are also allowed to add a third or fourth card to the series in front of them, whencesoever they get it, and then to throw out an odd card. The player whose cards are gone first or who has the smallest number of cards left, is the winner.

P(inn)ariók.

From the stem *pariok*, frying pan (round bottom).

A boys' game. Four players stand in a circle, on the brim of a flat stone, leaning backwards and facing outwards. Four others stand on the ground, between the first players, facing them and holding their hands. The players of the outer circle run around the stone, causing it to turn with the other players upon it.

Another way of playing this game is by standing with one foot on a cocoanut shell, the other foot being up in the air, and whirling around, every boy by himself.

(Ag)pátaw.

To swim, holding a squash, a bambo, &c., in one hand and lying upon it.

P(inn)atilambó.

From the stem *patilambo*, a large dish.

Two players enlace their arms in such a way as to form a kind of platform, on which they carry a third one. To form the seat, both players face one another; they extend their righ forearm, and rest their right hand on the left forearm of their companion just below the elbow; they place their left forearm across their breast, and rest their left hand on their own right arm just above the elbow.

This is a boys' game, but it is also very often used to carry a passenger (a lady, or a man wearing shoes) from the raft or the boat to the shore.

P(inn)idut.

Picking up objects, as in the potato race, &c.

(Agpi)p(inn)igit.

From the stem *pigit*, touching viands.

Several boys, each of them receiving a special name on this occasion, stand on a row, with their hands behind their back. One of the boys walks behind holding a stone in his hand and touching the hands of the players until he hands the stone to one of them. The latter drops the stone and runs forward, calling the name (given on this occasion) of some other player, who has to run after him and carry him back to the row: the sooner he catches him, the shorter the distance he has to carry him. When back home, the boy who has been carried walks behind the players and hands the stone as mentioned above.

(Agpiko)píko.

A variety of hide and seek, as played by girls. One player extends the palm of one of her hands and all the other players lay one of their index fingers upon it; then the first player recites a series of words, at whose conclusion she abruptly closes her hand. The owner of the index finger caught in her grasp has to search for the others who go and hide.

At Tagudin, I. S., we heard the following series.

pikopiko
magargarito
ikkannakam give us
ti sanateppen half a cocoanut shell full of rice
ta balonmi for our provisions
a mapan aglemmen when going to hide
iti sirok under
ti kemmekemmen the capparis bush (Capparis horrida L.)
sirot enlacing
appot covering

P(inn)iták(an).

Throwing mud at one another. The players try to outdo one another, throwing mud at their opponents and avoiding the mud thrown at them.

P(in n)ítik.

From the stem *pitik*, filliping.

A game played by either boys or girls. One of two players covers her face with her hands, the other player fillips her knuckles, and the first one at once uncovers her face. At the same time, the second one performs a certain action, which the first player has to imitate immediately. If she does, she wins; if she fails, she loses and has to cover her face again. Some of the actions they do: they take hold of one of their ears, they raise a certain number of fingers, &c., &c.

Pudto(án).

To guess. One player, either boy or girl, conceals a pebble, &c., in the palm of one of her hands, holding both hands behind her back; she then extends both arms toward the one who has to guess where the pebble, &c., is.

Pugto(án). (Cfr. *pudtoan.*)

(Ag)p(in n)usanbaó.

From *pusa*, cat, and *bao*, rat.

To play at hide and seek. A term applied to the game, when played by girls exclusively.

(Agpi)p(in n)uyót.

To blow out a candle, &c., in competition.

(Pa)risris.

To take hold of a June bug and cause him to flutter, pushing him toward the other boys who come around.

S(in n)abút.

From the stem *sabut*, half a cocoanut shell.

A girls' game. The players fill half a cocoanut shell with pebbles; one of them turns it over on the ground, and then lifts it up carefully, so as to leave the pile of pebbles intact as much as possible; then another girl picks up the pebbles one by one: if the pile breacks down while she picks up the pebbles, she loses the game, and another girl will do the next picking up.

(Ag)sagawisiw.

To whistle a tune. This is mostly done by boys. (Cfr. *agsultip.*)

(Agpinna)sagúd.

From the stem *sagud*, entangling.

To cause two kites to meet. The boy whose line breaks is the loser.

(Ag)sála.

To dance.

(Ag) s a l a m á n k a.

To juggle. A man's job.

S (i n n) a l i m b á b u y. (Cfr. *agbinnabuy.*)

S (i n n) a n p é d r o.

From the Spanish *San Pedro*, Saint Peter. (Cfr. *binnigket.*)

(A g p i n n a) s a n d ó.

From the stem *sando* butting.

A boys' game. To cause two June bugs, two carabaos, &c., to meet. The one who remains uppermost is the loser, as he gets the butting; the lower one is the winner.

(Ag) s a n g ó l.

Two boys squat on the ground and place one of their forearms against that of their opponent. The game consists in throwing down one's opponent. (Cfr. *agginnoron.*)

S (i n n) a p l i t.

Whipping one another. (Cfr. *binaut.*)

(P i n n a) s a r u b s ú b.

Two boys plant a stick, an iron bar, &c., in he ground in a slanting position, in such a way as to make the two lower ends meet, and then push in competition. The boy whose stick breacks loses; if they use iron bars, the one whose bar recedes loses.

S (i n n) a y ó.

Splashing one another with water. Running away means losing. Mostly a boys' game.

S (i n n) i b ó n.

Two imaginary lines are supposed to be traced on the ground at a certain distance from one another. One group of children, either boys or girls (usually two or three), stands inside between the two lines: the catchers. The others stand outside one of the lines and have to pass through toward the other side without being touched by the catchers. If touched, they have to help the catchers inside the lines. The remaining players traverse the lines back and forth until they are all caught. After the first start, they may be running from both sides at a time.

(A g) s i g k í n. (Cfr. *agkinkin.*)

(A g) s í l o.

To lay snares. This is mostly done by boys, to catch birds, &c.

(A g) s (i n n) i m b á b u y. (Cfr. *agbinnabuy.*)

S (i n n) i m b é r. (Cfr. *sinnibon.*)

(A g) ṣ i n t í k.

To knuckle marbles. (Cfr. *agbulintik.*)

(A g s i) s i p a.

A boys' game, very often indulged in by adults. The *sipa* is a very light ball, about as large as a common baseball, made of openworked woven rattan or bamboo. The players stand in a circle, one of them throws the ball up with his hand and the players try to keep it up in the air by kicking it, generally with the heel or side of the foot.

S (i n n) i p á t.

Slapping one another. The players try to outdo one another, slapping their opponents and avoiding being slaped. Mostly a boys' game.

(A g) s (i n n) i p á w.

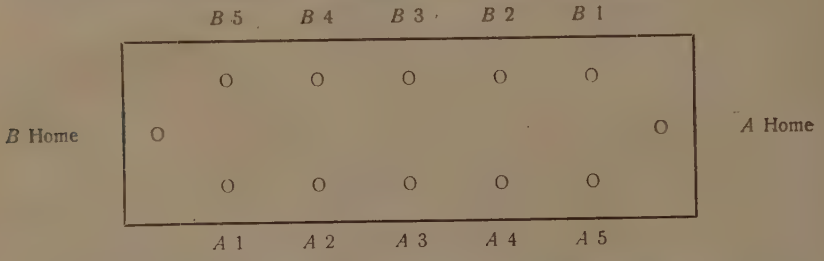
To catch and throw (a ball, &c.).

(A g s i) s (i n n) i p i t.

To pinch one another with pincers. Mostly a boys' game.

(A g) s (i n n) o n k á.

A girls' game. Two players (*A* and *B*) use a piece of wood in which there are a certain number of holes, generally twelve. Instead of using a piece of wood, they also may dig a certain number of holes in the ground.



To each player belongs an equal number of holes (generally six), and in each hole (except the homes) are an equal number of pebbles. Then both players, at the same time, start taking the pebbles out of one of their own holes (any one of them), and distributing them one into each hole, moving toward the right. E. g.: *A* begins with No. 2, she drops a pebble into No. 3, one into No. 4, one into No. 5, one home, one into No. 1 of *B*, and so on, until they are all gone. Then they start with the pebbles of the hole next to that into which they dropped their last pebble, even though it be in their opponent's quarters. When arriving at their opponent's home, they skip it, not dropping any pebbles.

If one of the players drops her last pebble into a hole followed by an empty one, she is "dead", and must wait until the other player also is "dead".

If she dies in her own quarters, however, she is alowed to take all the pebbles from that of her opponent's holes which faces the hole into which she dropped her last pebble, and to drop them into her own home. When her opponent also dies, then both start again from any one of their own holes.

When all the pebbles are home, the players redistribute them into their own holes, placing the same number as before in each hole. If one of the players has more pebbles than she needs, she leaves the remainder at home. If one of the players has not enough pebbles to fill all her holes, the empty ones are called "burned". All burned holes have to be skipped by both players; if, by mistake, one of them drops a pebble into a burned hole, her opponent simply takes it out and drops it into her home.

The player who has the largest number of pebbles at home, at the end of the game, is the winner.

(Agpinna)sóno.

To ring carabaos in competition, piercing their nose and passing a ring or a rope through the hole. This is obviously not a woman's game.

(Ag)sowánso.

To seesaw (up-and-down movement).
Also: to rock, e. g. in a rocking-chair.

(Sinnuli)súli.

From the stem *suli*, corner.

A girls' game. Four players stand on the four corners of an imaginary square; a fifth player, standing inside, tries to catch them, when they move from one corner to another, changing places with another player.

(Ag)sultíp.

To whistle, with or withut instrument. (Cfr. *agsagawisiw*.)

(Ag)sumpit.

To play with a syringe. Mostly a boys' toy.

(Ag)súnay.

To spin a top. A boys' game.

(Agsi)s(inn)urón.

To tease one another.

T(inn)abúray.

Trowing up sand at one another. Mostly a boys' game.

T(inn)akáw(an).

From the stem *takaw*, stealing.
Mostly a girls' game. One player (the hen) guards several stones (the

eggs); another one (the thief) tries to steal them one by one and to conceal them. The hen tries to defend her property and has to find the hidden eggs and bring them back. (Cfr. *agnininniug*.)

(Agtak)takó.

To slap one's head with the palm of one's hand, as little children do.

T(inn)alaytáy(an).

Running over primitive bridges (consisting of a bamboo, a branch of a tree, &c.) in competition. Mostly a boys' game.

T(inn)allikúd a Taráy. (Cfr. *aglumba iti sunud.*)

(Ag)tangá.

To pitch pennies. A boys' game. The players place each an equal number of coins on a pebble, a cork, &c., and in turn toss a stone, &c., toward it, standing at a certain distance (the line). When the coins are thrown off the pebble, cork, &c., they belong to the owner of the missile nearest to them, provided that their original support be not nearer to them than any of the missiles, in which case they do not belong to anybody in particular, and the players go on with the tossing, in succession, but always from the same original line. It goes without saying that the players only pick up their missile, when they have to go and toss again.

(Ag)tangúyob.

To blow a horn. The *tanguyob* is made from the horn of a carabao or water buffalo. This is a man's instrument.

T(inn)aráy.

Running in competition. Mostly a boys' game.

Tarimbanón(en).

To lift up a hypnotized person: the latter lies down stiff, the hypnotizer takes the hypnotized person's legs between his own and lifts him up, taking hold of his hands, without bending the hypnotized person's body. Another trick consists in four persons lifting up a sleeping one, who has become very light; each of the four uses only one finger. In the latter game, each of the four receives a special name on this occasion. This is practised by men only.

(Agpinna)tayyék.

To spin a top, whirl a coin, &c., in competition. The player whose top, coin, &c., whirls for the longest time is the winner. A boys' game.

T(inn)ekken(án).

Poling in competition. Two or more men pole a raft, each of them pushing in a different direction.

T(um)páw.

To float on the water .

T(inn)iliw.

Catching one another. This is played by either boys or girls.

T(inn)innag(án) iti pánio.

Pano in Spanish, means: handkerchief. *Tinnag*: falling.

Several girls stand in a circle, facing inside and holding one another's outstretched hands. One girl walks behind them, holding in her hand a handkerchief, which she drops behind one of the girls. The latter, as soon as she perceives it, has to run and catch the girl who dropped the handkerchief. This girl runs in and out of the circle with the cooperation oft the other girls; the catcher is stopped at every moment, whenever she wants to enter or run out of the circle, as the girls bar the passage by holding down their hands, &c. The catcher, however, is not obliged to enter or run out by the same passage as that used by the other girl, and she is allowed to break through, even though she has forcibly to separate the hands of the girls.

T(inn)ubkél.

Placing a little stick on a circle full of numbers, without looking at it, then looking up the number in a book of divination.

T(inn)údok.

Pricking one another. The players try to outdo one another, pricking their opponents and avoiding being pricked. Mostly a boys' game.

(Patpa)túlid.

The hoop. A boys' toy.

T(inn)uprá.

Spitting in competition.

(inn)uginan.

Sooting one another. (Cfr. a similar game, *pinnitakan.*)

(Agpapa)úli.

From the stem *uli*, climbing up.

To string something on the line of a kite and to cause it to ascend.

(Ag)ullów. (Cfr. *agallaw.*)

(Agiinn)úmel.

To simulate dumbness, muteness.

(Agpagpag)úni.

To blow an instrument.

(Ag pa-pa) úyas.

To slide down a slope. Mostly a boys' game.

(Ag) waswás.

To shake (a tree, &c.).

(Ag) wáwa.

To utter a sound, meanwhile slapping the open mouth with the hand, or to blow on a rice culm, so as to produce a shrill sound.

Yóvo.

A ball to which is attached an elastic string. Children attach the loose end of the string to one of their fingers and throw the ball, mostly downwards, catching and throwing it alternately. Both boys and girls use this toy.

Boats and Rafts.

Taking into consideration that water sports fall under the general rubric of games, and that in many instances a means of conveyance is necessary to perform that special kind of sport or game, we shall add here, as a kind of appendix, a list of the different means used by the Iloko to stay on the water, be it ocean or stream, sea or river.

Balotó.

A very small *bilog*, without *pasaplak*. (Cfr. *bilog*.)

Bálsa.

A Spanish term. A *balsa* is made of bamboos, but is much larger than the common native rafts. About ten *bontar* (cfr. this term) make one *balsa*. The *balsa* is very often covered with boards or woven bamboo.

Bánka.

A kind of large *bilog* made of boards, without *pasaplak* (cfr. *bilog*). She may be used as a sailing vessel.

Barandáy.

A general term for boat or ship.

Bilóg.

A small boat made of the trunk of a tree, that has been hollowed out, or of a few boards fastened together. Her distinctive characteristic is the existence of two bamboos (*pasaplak*), one on either side, resting on pieces of timber or bamboo, which project from both the stem and the stern, on either side of the boat; one these two bamboos always floats on the water, and sometimes both of them do: in this way they prevent the boat from overturning.

Biráy.

A small boat, much larger than the *bilog*, and with a flat bottom. She is made of boards and has a rudder. The *biray* is sometimes used as a sailing vessel, but she is generally propelled by oars, the rowers on both sides looking toward the stern and following the directions of the pilot at the rudder.

Bontár.

A raft made of bamboos. The *bontar* is much longer than the *rakit*, although of about the same breadth.

Daón.

Nowadays this term only disignates the ark of Noe. It is sometimes used as a term of comparison: (a *bilog*, a *biray*, &c.) as large as a *daon*.

Gáud.

The oar, used on the ocean, on still water and when going down a river. The rowers generally sit with their back toward the stem, facing the stern. There is no essential difference between the Iloko oar and that used in Europe, except that the former generally consists of two separate parts, the blade and the stem, fastened together mostly with rattan.

Kólin.

A kind of *paraw* (cfr. this term). The *kolin*, however, is propelled by oars, and her stern forms a hook or beak turned towards the stem.

We never saw any *kolin*, and are inclined to believe that this is a name applied to a kind of boat, used either by the Moros of the South or by some other tribe or nation.

Lampítaw.

A kind of large *bilog*, with *pasaplak*, made of boards, and covered. She is used as a sailing vessel.

Láyag.

The sail; anything that may be used as a sail, whatever its material, and whatever its shape, is called *layag*.

Lúgan.

A general therm, applied to most all artificial means of transportation: trains, automobiles, carts, small boats, &c. (Cfr. *sasakayan.*)

Mannaídin.

The *bilog*, when used as a sailing vessel.

Onóy.

A raft made of several bamboos or pieces of timber fastened together. The *onoy* is generally much broader than the *rakit*.

Paráw.

A sailing vessel much larger than the *biray*.

In Spanish they say: *En Filipinas se comen los chicos, y los parados andan*, which might be translated into: In the Philippines boys are eaten, and what is standing still walks (or moves).

Here is the explanation: *Chico* and *parado* have two meanings. *Chico* means: 1. boy; 2. sapodilla, the edible fruit of a tree belonging to the Sapotaceae family. *Parados* is the masculine plural of the past participle of the verb *parar*, to stop; the *d* of these participles is not pronounced, and the boat, called *paraw*, is spelled parao by the Spaniards [2].

Pilíbut.

A large sailing vessel with at least two sails, a lower one and an upper one.

We never saw any *pilibut*, and the term seems so outlandish in Iloko that we think this is not a native Iloko boat. Does this name perhaps derive from the English "freeboot"? The Iloko have no *f* in their dialect, and *p* and *r* never follow one another immediately, without an inserted vowel, at the beginning of a word. The place of the accent also looks strange; in genuine Iloko, *piliput* would do much better. Let us bear in mind that English

[2] To show how dangerous are expressions like these, when they are handled by unscrupulous writers, we shall relate the following incident:

Some twenty years ago, a Bontok Igorot was beheaded by an inhabitant of an enemy village; this is not at all an extraordinary occurrence. But, what is really extraordinary is that a photographer was on the spot about that time, and was able to take a picture of the headless body, tied to a pole and carried on the shoulders of two of the man's own people, who wanted to give him a decent burial. This picture, and no wonder, made a trip around the world, and several illustrated papers and magazines reproduced it. It also led to various comments.

Some people found in it an argument against Philippine independence. A writer even stated his argument this way: Murders still occur in the Philippines, thus the Filipinos are not fit for independence. If this is a true syllogism, we suppose the minor should be: the inhabitants of a country where murders occur are not fit for independence. Without ascertaining the nationality of the author, we may safely state that, in such a case, his own nation should be ruled by and put under the safe guidance of some other country (where no murders occur).

Recently the same picture was reproduced by a European illustrated weekly, edited in French, and was made the occasion of a virulent attack on the U. S. Government. What the paper said in substance was this: «Un de nos correspondants parvint récemment, au risque de sa vie, à prendre la photographie ci-dessus, où l'on voit le corps d'un homme tout prêt à être rôti à la broche, pour être ensuite dévoré par les cannibales des Philippines. Et le Gouvernement des Etats-Unis permet que ces choses se passent ouvertement et impunément, etc., etc.» Now, this picture was not taken by one of the paper's correspondents, but by an American, who was born and reared in the United States and knew no French; and it was not taken recently, but some twenty years before it was reproduced there. "Quousque tandem, Catilina . . ." We have been living in the Philippine Islands long enough to know that no anthropophagy occurs there now, and that none occurred at the time the afore-mentioned picture was taken.

En Filipinas se comen los chicos: please, understand: sapodillas, not: boys.

freebooters were met with in Philippine waters at the beginning of the Spanish occupation.

Rákit.

This is one of the most primitive conveyances used by the Iloko to stay on the water; the *rakit* simply consists of a few short bamboos tied together to form a raft.

(Sa)sakay(án).

From the stem *sakay*, riding.

This is a general term applied to steamers, sailing vessels and horses, &c. ready to be used for riding purposes, not, however, to carts and small boats. (Cfr. *lugan.*)

(Pa)saplák.

The two bamboos described under the term *bilog.*

Takoli.

A small *bilog* without *pasaplak.*

Tekkén.

A bamboo pole, used to propel the boat or raft on still water and when going up a river.

Eine Expedition zur umfassenden Erforschung der Buschmänner in Südafrika[1].

Von Dr. Viktor Lebzelter.

Fünfter Bericht.

Marianhill, 18. November 1926.

Im folgenden beehre ich mich, über unsere wissenschaftlichen Arbeiten in Natal, Zululand und East-Griqwaland zusammenfassend zu berichten. Unsere Arbeiten bezogen sich auf die Gebiete der Archäologie, Anthropologie, Psychologie und Ethnologie.

I. Archäologie. — Nach Abschluß der Ausgrabungsarbeiten im Zululand-Highfield, worüber bereits kurz berichtet wurde, habe ich die Bergmassive des Tabankulu und Inhlatatje bereist, fernerhin das Bergland östlich von Hlobane bis an die Quellen des Umkuzana und bis in die Nähe von Nongoma. Weiter auch das Gebiet des Pivaanriver im Paulpietersburg-Distrikt. Südlich habe ich die Arbeiten bis in die Gegend von Dundee ausgedehnt, während mein Reisegefährte in Mangeni, Herr Bayer, die Arbeiten im südöstlichen Teile des Gebietes (Nkhandlaforest, Insuzeriver, Mitteltugela, Krantzkop) im Einvernehmen mit mir fortsetzt. In Marianhill-Pinetown konnte ich einige Fundstellen besuchen; durch die Liebenswürdigkeit von Direktor Dr. Chubb konnte ich die im Museum in Durban vorhandenen und aus Natal stammenden Artefakte durcharbeiten und dank der Liebenswürdigkeit Ing. Shoffield's einige von ihm in Salisbury in Rhodesia gesammelten Serien studieren. Auf meiner Reise nach East-Griqwaland suchte ich einige Buschmannhöhlen in den Distrikten Impendhle, Upper-Polela und Matatiele auf und konnte interessante Aufsammlungen machen. Ergänzend zu meinen vorläufigen Darlegungen möchte ich bemerken, daß mein strategraphisches Schema nicht kombiniert, sondern wie Abb. 1 zeigt, tatsächlich an verschiedenen Stellen gefunden wird. Wir sehen vier Sandschichten und fünf lößähnliche Schichten in den Dongas auf Cramer's Farm beim Alpha-Store, am Ingeledu und am Insuzeriver, ferner in den Dongas beim Kohlenbergwerk Pomfini wirklich vorhanden. In den feuchteren Gebieten, die früher mit Wald bewachsen waren, finden wir eine entsprechende Schichtenfolge von sandigem mit verkohlten Pflanzenwurzeln durchsetzten Lehm und fetten Lehm. Abb. 2 zeigt den Aufschluß in der Ziegelei Marianhill, wo die sandigen Schichten je 20, die fetten je 30 Fuß mächtig sind. In East-Griqwaland scheint der Wechsel klimatischer Perioden nicht so deutlich zu sein, wie weiter im Norden.

Die bisherigen Funde in den Wohnstätten der Abatwas zwingen zu dem Schlusse, daß die Steinkultur bei den Buschmännern im Zeitpunkte ihres Aussterbens an verschiedenen Orten eine ganz verschiedene Höhe erreicht hatte. Die von mir in Mangeni festgestellte Kulturfolge erstreckt sich auf eine Kulturprovinz, die im Norden bisher ihrer Grenze nach noch nicht bekannt ist, im Osten durch die Niederungen des Zululandes, im Westen

[1] Vgl. „Anthropos", XXI (1926), S. 952—958.

LEBZELTER phot.



Abb. 1.

LEBZELTER phot.



Abb. 2.

durch das Transvaal-Highfield und im Süden etwa durch den Tugela begrenzt wird. Der südlichste Fundplatz von gutem Ingeleduen ist mir von Weenen bekannt. Faustkeile von altpaläolithischem Charakter, wie wir sie im Zululand-hochfeld nur oberflächlich fanden, sind in den ehemaligen Waldgebieten von Marianhill oberflächlich und in der Tiefe gefunden worden. In den in den Dongas aufgeschlossenen Schichten East-Griqwalands fand ich nirgends Artefakte. Streufunde von der Südküste Natals zeigen neolithischen Charakter. Die Arbeiten werden jetzt im Pondoland und im Transkei fortgesetzt, um so den Anschluß an die von den südafrikanischen Archäologen bereits in sorgfältiger Weise durchforschten Gebiete der Cape zu gewinnen. Es ist jedoch unbedingt notwendig, auch den Anschluß an die steinzeitlichen Kulturgebiete Rhodesias zu gewinnen und daher in einem späteren Zeitpunkte das Swazi-Land und die anschließenden Gebiete Transvaals zwischen Pongola und Limpopo zu bereisen.

II. Anthropologie. — Auf dem Meeting der „South African Association for Advancement of Science" in Pretoria habe ich im Juli 1926 einen beifällig aufgenommenen Vortrag „Problems of Applied Anthropology" gehalten. Mit aufrichtiger Dankbarkeit berichte ich, daß über einhellige Empfehlung des Senates der Transvaal-Universität beim Research Grant Board in Johannesburg dieser bei Sr. Exzellenz dem Herrn Minister für Minen- und Eingebornen-Angelegenheiten eine Subvention beantragt hat, welche ich auch erhalten habe. Wie aus der folgenden Tabelle hervorgeht,

	Zulu		Swazi		Baca		Illubi		Pondo		Xosa		Sutu		Halb-weiße		Sonstige	
Alter	♀	♂	♀	♂	♀	♂	♀	♂	♀	♂	♀	♂	♀	♂	♀	♂	♀	♂
1 . . .	—	1	—	—	—	—	1	1	—	—	—	—	—	—	—	—		
2 . . .	—	2	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	1	—	—	—	—	1
3 . . .	—	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	2	—	—	—
4 . . .	2	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	1	—	—	1
5 . . .	3	4	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	6	1	1	—	—	2
6 . . .	10	8	—	1	—	—	3	2	—	1	—	—	5	8	1	—	2	3
7 . . .	9	14	1	2	—	1	1	4	3	1	1	1	8	8	1	1	2	—
8 . . .	25	18	2	2	1	—	2	2	2	3	2	—	15	14	4	6	3	4
9 . . .	36	30	3	4	—	1	1	3	2	11	—	2	4	5	3	8	2	1
10 . . .	41	35	5	5	1	3	2	4	1	2	2	1	10	9	5	3	—	1
11 . . .	28	34	3	3	—	4	1	2	4	5	2	1	8	8	1	3	—	2
12 . . .	37	38	2	3	3	7	2	5	2	11	—	6	16	14	8	2	4	5
13 . . .	34	31	6	4	4	7	7	7	3	1	1	1	15	13	2	3	3	2
14 . . .	48	26	4	3	4	5	2	7	—	1	2	1	14	25	5	3	2	1
15 . . .	37	32	5	6	5	7	1	6	—	2	—	6	14	22	5	1	6	—
16 . . .	47	24	6	7	2	7	5	10	3	2	4	7	16	20	2	1	2	1
17 . . .	19	22	4	—	3	7	6	6	—	2	2	3	7	23	4	1	1	3
18 . . .	20	23	—	2	6	5	4	7	—	3	1	5	5	35	1	2	—	2
19 . . .	17	11	—	2	4	5	4	9	—	2	1	2	4	21	2	2	—	—
Erwachs.	76	132	3	11	14	13	8	16	—	1	1	5	9	56	5	—	4	4
Summe	489	487	44	55	47	72	50	91	20	48	19	41	157	282	53	36	31	33

Gesamtzahl der bis 15. November 1926 gemessenen Eingebornen in Natal, Zululand und East-Griqwaland: **2055**.

habe ich bisher 2055 Eingeborne gemessen. Es wurden an jedem Individuum außer dem nationalen und einigen deskriptiven Merkmalen 18 Maße genommen. An etwa 200 Individuen wurden photographische Aufnahmen gemacht. Die Direktoren der Museen in Pretoria und Durban stellten mir das Skelettmaterial an Buschmännern und Strandläufern zur Verfügung, welches in den Annalen der betreffenden Museen publiziert werden wird. Meine bisherigen Untersuchungen gestatten mir folgende vorläufige Schlüsse: Rassenmäßig setzt sich die Eingebornenbevölkerung Südostafrikas aus mindestens vier Komponenten zusammen: 1. Das hamitoide Element; 2. ein bisher nicht beschriebenes, in vieler Beziehung an die Malayen erinnerndes Rassenelement mit hellerer Farbe, mongoloiden Gesichtszügen und mongolenfaltenähnlichen Bildungen an den Augenlidern; 3. das eigentliche Negerelement, und 4. das Buschmann-Hottentottenelement. Konstitutionstypen kommen ungefähr dieselben wie in Europa vor. Kropf finden wir in den Distriken Upperpulela und Umzinkulu.

III. Psychologie. — Auf psychologischem Gebiete wurden die folgenden Erhebungen vorgenommen: 1. Dank dem Entgegenkommen verschiedener Schulleitungen war es möglich, von mehr als 200 Schülern höherer Jahrgänge Tests bezüglich der Definition abstrakter Begriffe zu erhalten. Von etwa 300 Schulrekruten erhielten wir Kinderzeichnungen. 2. Mit zirka 50 Kleinkindern und Schulkindern jüngsten Alters wurden eingehende Experimentalversuche auf psychologischem Gebiete gemacht. Soweit man bisher schließen kann, sind die Resultate für die Beurteilung des Charakters und der Intelligenz nicht schlechtere wie bei Durchschnitts-Europäer-Kindern. Entsprechende Abänderungen an den Tests wurden selbstverständlich vorgenommen. Die Versuche werden fortgesetzt.

IV. Ethnologie. — Spezielle ethnologische Untersuchungen an den Bantuvölkern Südostafrikas liegen nicht im Gebiete unserer Aufgaben. Immerhin wurden von Zulus und Basutos etwa 150 Ethnographica gesammelt und gelegentlich Studien über die Volksmedizin und die wirtschaftlichen Grundlagen des Eingebornenlebens gemacht, welche einige interessante Ergebnisse gezeitigt haben.

Mit besonderer Dankbarkeit gedenken wir der hochherzigen Gastfreundschaft der hochwürdigsten Herren Bischöfe von Eschowe und Marianhill, ihrer Missionäre, Brüdern und Schwestern, sowie des Entgegenkommens aller südafrikanischen Behörden und Bevölkerungsteile.

Unsere Arbeiten werden fortgesetzt.

Genehmigen Sie den Ausdruck unserer vorzüglichsten Hochachtung und ergebensten Verehrung, mit der wir zeichnen

als Euer Hochwürden dankbarste

Dr. Viktor und Maria Lebzelter.


Ethnic Map
of
FORMOSA
120
121
122
25
24
23
22
Tamsui
Kilung ko
Kilung
Tai-peh
HOK LO of CHEANG CHIU and ANKE
Hsin tschu
Kusan lo
Bilan
Soo
Syylvia m
3426
Tai ko
Taiwan
Loh kang
Chiang hoa
Karenko
Polisia
Taulak
Kagi
Morrison m.
= 4296
Yam chui kang
Kauzan m.
= 3661
Anping
Tai nan
Pinan
Kaschoto
Ta kao
Hosan
Toamoali
Soho liu kiu
Koschun
Botel tobago
Scales 1: 2 Mill.
km.
eng. Miles
Strelt. SVD del.

The Aboriginal Inhabitants of Formosa.

(With map.)

By Father José M. Alvarez, O. P, Tokushima (Shikoku-Japan).

Introductory Note.

Formosa is still almost unknown to scientist. It is one of the great islands which are situated to the southeast of the vast Chinese empire (now republic), and it is separated from the mainland by the Strait of Formosa, also called Channel of Formosa. In the centre of the latter, about 25 sea-miles away from Formosa and from the shores of China, are the poor islands named "islas Pescadoras" (fisher islands), which, on account of their important strategical position have on several occasions been coveted by powerful foreign nations.

Formosa is of great importance not only for its fertile soil, but also because of the enormous mass of anthropological and ethnological material still unveiled there and not yet systematically utilized by students.

The island is about 264 miles in length and 80 miles in breadth. The total area of Formosa thus amounts to 14,000 square miles, embracing the sinuosities and entangled foldings formed by the numerous and elevated mountains of the high ranges, some of which, as for instance Mount Sylvia and Mount Morrison, rise to twelve and thirteen thousand feet above the level of the sea.

According to the official census of 1919, the population of the island was 3.341,217, the greater part of them living in the western plains, which comprise about the third part of the whole surface of the island.

Its climate, changeable and rather hot, is however, healthy owing to the South-Western Monsoon that blows continually from May to September, and the North-Eastern Monsoon, from November to April. To this extremely favourable circumstance may be added the benign influence of the sea-current called *Kuroshimo*, which rushes along the shores of the island. The climate is moist owing to the exuberant vegetation of the vast virgin forests and the pathless wildernesses. The island is not unhealthy; nevertheless, there occur very frequently cases of malarial fever, to which one is exposed especially during the summer.

The Channel of Formosa is famous for its rough waters, being attacked by violent typhoons every year. The many disasters that have occurred on the coast of the island strike terror into the sea-faring people, who have to sail in that always agitated and violent sea of the extreme Orient.

There are no active volcances, though some of the mountains seem to offer signs of craters now extinguished, such as Mount *Taitum*, in the northern section, in the district named *Kagi*. Then also, in Central Formosa and in the southern part, is found the small but yet smoking crater called *Rigyo*

by the Japanese. Proofs of the volcanic soil of Formosa are, we believe, the numerous hot springs of high temperature, the sulphurous springs in the north, and, lastly, the frequent earthquakes.

The soil of the island is most fertile. Rice can be cultivated everywhere, tea in the northern section, sugar-cane especially in the centre and the south, and in the mountains, grows the famous camphor-tree, which yields valuable profit. As far as this natural product is concerned, Formosa is considered to be the richest emporium in existence.

The history of Formosa, as commonly known by Western historians, seems to commence in the XVIth century. It was then that first appeared the name "Formosa", which is undoubtedly of Portuguese origin. Yet no evidence can be found in Portuguese history that this name was first applied by Portuguese to the island. The same may be said with respect to the discoverer who first saw the shores of Formosa. Nor do we know, whether the motive by which that navigator was compelled to land on those far shores to which he gave a name so much in accord with the real beauty of the island was fatal or purposive.

Among the peoples of the Far East, the Chinese and Japanese have for many centuries known the island, as in their respective histories are preserved names, such as *Piisaye, Pak-kando* and *Taiwan* [1]. The latter appellation first appeared in the XVIth century, and it is still in use among the Chinese and Japanese. The latter of course had already known the island under the name *Takasago*, "a place most beautiful and famous in Japan", according to a Japanese author. *Taikosama*, who in 1592 sent an expedition with the object of subjecting the island to his empire, called it *Takasago*, viz., "Kingdom of the great mountains". This took place long before the arrival of Europans at Formosa. These possessed the island for a short time only; the Spaniards occupied the northern part from 1626 to 1641, while the Dutch, first established in the south and afterwards possessing the whole eastern section from 1624 to 1661, were expelled by the wild *Koxinka*, or *Ti-kok-sieng*. From now on Formosa formed an independent kingdom under the name of *Tong-to*, or *Tonglieng*, viz., "Oriental Metropolis". Here reference is surely made to its geographical position with respect to that of China.

In 1683, *Kochuan*, a grandson of *Koxinga*, was obliged to cede the sceptre he had inherited from his grandfather, to the Tartaric dynasty. The latter then usurped the power in the Celestial Empire, and Formosa, united with China, since that time became a mere colony of the same. This state of affairs was prolonged until the last war, in 1895, when the Japanese annexed the

[1] *Taiwan*, according to the Chinese characters in use at present, means: "bay of earthy cover", or "high bay", though one can see no relation between this denomination and the object to which it is applied, a fact altogether contrary to Chinese custom of namegiving. It is to be presumed that the tribe called *Paiwan*, in whose territory the first Chinese invaders had established themselves, might have given origin to that name; or, that the word *Pairan*, the nickname applied by the Formosan aboriginal inhabitants to the Chinese, induced the latter to call the island by this name. The Chinese dialect of Formosa locks the *R*, and the interchange of *P* and *T*, in order to soften the pronunciation, make that supposition very probable.

island. At present they continue with pride to be the lords of beautiful Formosa.

1. Inhabitants: Japanese, Chinese and Primitive Tribes.

The races who share among themselves the whole of the hilly parts and plains of Formosa are three in number:

(I) The Japanese, new-comers, intruders, yet the masters of the island to-day, number about a hundred thousand souls.

(II) The Chinese, owners of the island for more than two centuries, constitute the main part of its population. They call themselves *hok-lo*[2], viz., "good" "plain", and this name is applied also to the Chinese born and brought up in the "Prefecturas" of *Chiang-chin*, *Choan-chin* and *Anke*, in southern Fokien. They number more than two millions. They call *Khe-lang* their neighbours, who proceed from Canton and the "Sub-Prefecturas" of *Chiau-an* and *Tin-chiu*, likewise situated in Fokien, where their ancestors are still living and their brothers well known under the name of *Hak-kas*. The terrible civil war that followed the downfall of the Ming Dynasty in China compelled most of the partisans of the Mings to leave their native soil. The *Hak-kas*, who had suffered most from persecutions, crossed the strait and established themselves in Formosa. At present they constitute the third part of the population of the island. They number about 800,000 souls.

(III) Finally, there are the genuine aborigines, who were masters of the island for many centuries before the Chinese and Japanese made their way from their native countries and reached Formosa. They are divided into two classes, viz., *Pepo-huan* and *Che-huan*. The former once occupied the vast plains which at present are inhabited by the Chinese invaders. Subdued by them, the tribes now called *Pepo-huan* in time adopted not only Chinese fashions, but also the Chinese language. Several northern branches still retain their mother-tongue, the old customs, manners and traditions. But their number is very limited to-day. They are named *Che-huan*, viz., "savages" by the Chinese. They are hillmen, with their own peculiar language, and number about 121,500 souls, according to the official report of December, 1910.

The aborigines of Formosa are, we think of Malayan origin. They constitute seven groups, with the following names: *Atayal*, *Bunum*, *Tsu-u*, *Tsalisen*, *Pyuma*, *Amis* and *Paiwan*. They represent a racial unity from the anthropological and ethnological as well as linguistic points of view. Physical differences exist only between the *Atayal* and the *Bunum*, and between these and the *Paiwan*.

---

[2] This name is applied by the *Khe-lang* to other Chinese of Formosa. It seems to take its origin from the fact that when the *Hak-kas*, persecuted everywhere in the Celestial Empire, arrived at the South of Fokien, they were welcomed there. Henceforth they appear under the name of "thankfulness" that had been given to them by the inhabitants of that province. This, indeed, did not prevent at all the fact that until the arrival of the Japanese the *Khe-lang* and *Hok-lo* were living in continuous shie with each other. The *Hok-lo* of southern Fokien, whose dialect, with slight differences, is the same as that spoken in Formosa, call *Khe-lang*, viz., guests, those, to whom, in the dialect of Canton, in China, is applied the nickname *Hak-kas*, viz., terrible guests.

The *Atayal*, an amalgam of Chinese and Pre-Chinese elements, occupied in the XVIth century the whole northern part, that is to say, not only the mountains they inhabit to-day but also the plains where now is situated the capital *Taihoku*. Under the name of *Southern Atayal*, they still live in the plains of *Polisia*.

The *Bunum* who have kept less aloof from contact with the invading races have lost entirely all the characteristics of their race. They are the lords of the summits of Central Formosa. They may be identical with those tribes mentioned by the Dutch historian VALENTIIN: "They live in the mountains and speak a different language", says this authority. Yet we do not know whether they are Negritos or not.

The *Paiwan* seem to be of Malayan extraction. At present they live in the southernmost part of the island. It is said that four centuries ago they were lords of a flourishing kingdom, then comprising the whole south and a part of the centre, where they afterwards were met with by the Dutch and subsequently reduced to submission by the invaders.

As to their antiquity and origin, there is nothing left but some oral traditions and the notices, most of them obscure and extremely vague, given by several ancient Chinese historians. It is needless to say, that such material can cast but a slight light upon the past history of these tribes.

Following the records we have referred to, the *Atayal* seem to be the oldest inhabitants in the northern section. The first elements of their people might have come from China. The *Bunum* have for centuries occupied the hills of Central Formosa. It is said they are descendants of Malayans who had landed on the eastern shores of the island. There they found the fertile country inhabited by a black people, who are supposed to be the primitive inhabitants of Formosa. Dispute and struggle soon arose. The black race, indeed of inferior civilization, was conquered and absorbed by the higher civilized intruders. The amalgam of these two elements afterwards retired to the mountains which they now occupy. They had probably been dislodged from their former home and pressed back by some more powerful new-comer also of Malayan origin. The most extensive of all the tribes are the *Paiwan*. Highly influenced by them, somatically as well as linguistically, are the *Tsalisen, Amis* and *Pyuma*.

Chinese history furnishes some dates as to the antiquity of the Formosan aborigines, but the conflicting statements make it difficult to arrive at the truth.

According to the learned Prof. LUDWIG RIESS, several conturies before the Christian era a people named *Lonkius* came from the north and arrived at Formosa. There they settled down, spreading over the greater part of the west. They were met with by the Chinese in the third century of the Christian era. The authors of the Chinese Annals call them "negroes". The Chinese historian *Ma-juanlien* records that in 605, during the reign of the Suy Dynasty, the emperor *Yang-ti* ordered a mandarin, *Chu-kuan* by name, to set sail for the purpose of seeking unknown countries. A mariner, named *Ho-man*, who had for some time had the intention of sailing in an easterly direction

for the same purposes, was ordered to accompany the mandarin on the voyage. They arrived at the kingdom called *Lieu-kieu*. As they could not understand the language spoken by the inhabitants, one of the indigenes was seized and embarked, and they returned to China. We are also told that the Chinese expeditionaries were highly surprised at seeing in Formosa people different from the ancient inhabitants they had already known formerly. According to the same source of information, the people of the south were quite distinct from those in the north, especially as far as their manners and customs are concerned. They had black eyes, long noses, and were similar to the inhabitants of *Hu*. This word signifies in the Chinese literature a "type" of non-Mongolian race dwelling in Central Asia.

In the following year (606), the emperor again commanded the general *Ching-Ling* to set out at the head of an expedition against *Lieu-kieu* [3], in order to oblige its inhabitants to recognize the emperor's authority and to pay him tribute. Some of the inhabitants had to be brought to China, yet "the people of *Lieu-kieu* were not willing to obey and revolted against the Chinese general". An attack was made the capital, palaces and houses were destroyed and several thousand prisoners, both men and women, were taken. *Ching-Ling* then retourned to China.

The name *Kuen-lun* is borne by several places and mountains in China, in the East Indies and in different islands of Oceania. And this name is always chosen to designate dwelling-places of Negroes, or of Malayans. *Ling-nan*, a territory in the modern province of Kansi, was formerly inhabited by men of non-Chinese origin. And according to the authors of the Suy Annals, those foreigners had great resemblance to the ancient inhabitants of Formosa.

In 1430, during the *Ming* dynasty, the Chinese history speaks of the eunuch *Wan-san-ho*, who, when returning from Siam, was obliged to put into a harbour of the southwestern shores of the island. He found Formosa inhabited by "barbarous races"; though he was treated cordially and well supplied. Some other Chinese historian says: "the huts of the indigenes are scattered around, occupying an area of about one thousand *Li*. There are a large number of villages, each of them containing five hundred, six hundred or even a thousand persons."

Now, supposing the Chinese records, to be incorrect and even exaggerated we can, however, arrive at the conclusion that Formosa must have been peopled several centuries before the Christian era. The first Malayan tribes seem to have then invaded the island. In the fifth and sixth century they became a nation powertul enough to beat and dominate the primitive inhabitants. A new competitor, of Malayan origin too, now appeared. They occupied the northern section of Formosa, and were in all probability the ancestors of the *Atayal*. In the south, the *Paiwan* began to spread and occupy a great extent of territory. The highest degree of their g r a n d e u r and advancement they reached in XIIth century. It was then that they crossed the strait, or channel of Formosa and frightened the Chinese population by an unexpected landing and bold attack on the coast of Fokien.

[3] The name given by the ancient Chineses to Formosa.

New immigrations of tribes of alien origin have since contributed to alter and complicate the character, manners and customs, language, and so on, of the Formosan aboriginal race; and this to such a degree that to-day it is almost impossible to solve the question as to the origin and ethnical affinities of the Formosan tribes. Among the new invading tribes, there were, for instance, the *Bisayas*. They appeared in 1174—1189, landing on the coast of Fokien. According to the Chinese records of that time, the *Bisayas* were a most ferocious people with great eyes, using ironlances, and bamboos, which they used to throw with force at their enemies. TERRIEN DE LECOUPERIE says, they might have crossed the strait and passed over to Formosa and given origin to the name *Piisaye*, which later on was applied by the Chinese to the island Formosa.

2. Names of the different groups. — The principal tribes and their habitat. — Approximative statistics.

The tribes of the northern section of the island themselves *Atayal*. In the centre, the east, the west and far into the south there are found the groups named *Amis*, *Pyuma*, *Bunum*, *Tsu-u*, *Tsalisen* and *Paiwan*. Of course, the branches are divided into several tribes, subtribes, clans, and so on, and each one has a distinguishing title of its own. The northern tribes bear the name *Atayal*, while those living in the south, yet belonging to the same group, call themselves *Tayal*. And the inhabitants of nine *Atayal* villages situated at a short distance from the Chinese villages of the Prefectura *Shinchiku* call themselves *Saisset*.

Many savage tribes are found in the neighbourhood of the vast and rich plain of Central Formosa, situated between the mountains called *Posia* or *Polisia* by the Chinese. Those who occupy the east and the south call themselves *Bunum*. Some of them also call themselves *Buhuan*, or *Kantaban*. The Chinese apply the name of *Chui-huan*, viz., savages of the water, to the inhabitants of four villages situated on the borders of the lake called C a n d i d i u s by the Europeans, and *jitsu getsutan*, viz., lake of the floating sun and moon, by the Japanese. Other neighbouring settlements are named *Siek-huan*, viz., mature, or civilized savages. Of course, this appellation is given indiscriminately to all the tribes which have been influenced by the intercourse with their higher civilized Chinese neighbours.

The Chinese call *Alisan-ban*, viz., savages of Mount *Alisan*, the *Tsu-u*, who live in the surroundings of this mountain, in front of the District of *Kagi*. The *Tsalisen* of the mountains in front of the Port of *Takao* are styled *ka-lé-lang* by the Chinese [4]. This word signifies a mountain situated in Asia, inhabited by uncivilized races of non-Chinese origin. The word is doubles synony-

[4] According to the highly authorized Chinese dictionary *(Kang-hi)*, the two signs . . . mean "ugly wooden figures used to make dollies". They are called *Kalé-hi* in Formosa. Such *Kalé-hi* are made for the purpose of exorcising the devils, when somebody suddenly dies. This name "ugly figures" seems to have been applied by the first Chinese invaders to the savage tribes of Formosa.

mous with *Che-huan*, viz., barbarous, uncivilized, not yet mature, a term to very often used to designate the Igorrotos of Formosa.

Ka-lé is, therefore, not of Formosan origin, as has been asserted by some students. No relation seems to exist between this name and the mountain of the same name worshipped by the Malayans.

The next to be mentioned are the *Amis* of the vast eastern plain, who are subdivided into *Amis* of the North and *Amis* of the South. Their neighbours are the *Pyuma*, who do not differ widely from them.

The southernmost section of the island is occupied by the *Paiwan*. They are subdivided into the following great branches: *Chakuvukubum*, *Pakurukul* and *Parizarizao*. Several tribes of the stock have reached a relatively higher degree of civilization, due to the permanent contact with the Chinese.

The *Atayal* of the villages *Linmongan*, *Urai*, *Pesia*, and others, situated in the neighbourhood of the capital of the island, apply the nickname *Bunbukan* to the Chinese. This word probably signifies "foreigner" "inhabitant of the plains", in opposition to Atayal or "mountaineer". The *Tsalisen* of *Kapiangan*, *Tukubul*, *Kananigan*, *Kulalut*, in front of the port of *Takao*, surely express analogous ideas by giving the name *Pairan*[1] to the Chinese.

Groups	Sub-groups	Some Tribes
Atayal	N. *Atayal*	*Gaogan*
		Marikouan
		Keito
		Taruko
		Nansei
	S. *Tayal*	*Musia*
C. *Bunum*		*Tandai*
		Sibukun
		Gundai
W. *Tsu-u*		*Alisan*
		Kanabu
Amis	N. *Amis del*	*Mokkui*
		Siukoran
	S. *Amis del*	*Pilam*
SE. *Pyuma*		*Pilam*
		Chipon
W. *Tsalisen*		*Simosan*
		Kali
S. *Paiwan*	*Chakubukubun*	*Botan*
	Pakarukal	*Kosun*
	Parizarizao	*Subon*

The territory occupied by the seven tribes, or branches mentioned above embraces nearly seven thousand two hundred square miles, viz., the half of the total area of the island. The *Atayal* have a much greater extent of territory (about 3000 square miles) than any other distinct branch of the Formosan

[1] Or *Paragas*, as the Chinese are termed by the *Paiwan*.

aborigines. They are most ferocious and dreadful head-hunters. They use also the art of tattooing, in great scale. The Ocean constitutes the eastern border of their home. In the north, they are neighbours of the Chinese. The capital *Taihaku*, or *Taipeh* is about four leagues distant from the first villages of the *Atayal*. Their western neighbours are likewise Chinese. In the south they live adjacent to the *Bunum*. And in the south east, they are neighbours of the northern *Amis*.

The *Bunum* are hill tribes of the centre. They occupy a strip of 25 leagues of the central range, especially north of *Mount Morrison* (4290 *m.*). The territory west of them belongs to the *Tsu-u*, whose western neighbours are also Chinese. The fertile eastern sea-shores, about forty leagues in extent, form the home of the *Amis*. The latter generally are of friendly manners and peaceful customs. This section of the island is still to be invaded by the Chinese and Japanese. To the south, also close to the sea-shores, are found the *Pyuma*. Their home is a very small territory. To the north, they reach the *Bunum* and *Tsalisen*. The northern neighbours of the latter are the *Bunum*. To the west of the *Tsalisen* are found colonies and villages of the so-called *Pepo-huan*. And to the south live the *Paiwan*. This branch reaches the southernmost section of the island. Their eastern neighbours are named *Koalut* and *Botan*. Both are extremely warlike and notorious, for they are regarded as the murderers of the ill- fated shipwrecked crew of the North American bark *Rover*, in 1867; and in 1871 they murdered part of the shipwrecked crew of the *Miyako*. To the west are found the *Siek-huan*, viz., civilized savages, a plain and most sociable people.

Virgin forests and impenetrable thickets with secular trees of most precious wood cover the whole territory which is occupied by the aboriginal tribes.

The statistics of the aboriginal inhabitants, as made in 1910 by order of the Japanese government are as follows:

Branch	Square-miles (approximately)	Villages	Houses	♂	♀
Atayal	3.000	217	5.974	13.592	14.174
Saisset		9	130	408	356
Bunum	1.200	115	1.802	8.528	7.541
Tsu-u	500	27	238	1.230	1.070
Amis	1.000	107	4.655	16.421	16.387
Pyuma	100	9	1.108	3.184	3.287
Tsalisen	600	53	3.029	6.687	6.464
Paiwan	600	118	4.702	10.871	10.423
Total: 7	7.000	655	21.638	60.921	59.702
				120.623	

This official record is regarded as exact, except for the figures given for the *Atayal*, whose territory is not yet well explored.

The *Amis*, *Pyuma* and several other branches have been influenced by owing and assimilated to their Chinese neighbours, to the close and permanent contact with the invading race. They pursue some agriculture and have also a

little home industry, while others, especially the *Atayal*, seem to be averse to any kind of manual labor. The latter are hunting tribes. Of course, there are some of them engaged in agricultural work; yet, generally, they prefer to walk about the vast forests in search of game, honey and so forth. Authors of the past century asserted, incorrectly however, that the aboriginal inhabitants of Formosa had but temporary shelters, for they were always wandering abouth the woods. There were, undoubtedly, transmigrations since the arrival of the Chinese in 1683. It is for instance, almost sure that the ancestors of the *Amis*, *Pyuma*, *Paiwan*, *Atayal* and *Tsalisen* had been driven out from their primitive home by the Chinese. But nomads, in the strict sense of the word, we think have never existed in the island.

3. Appearance, physical and general characteristics.

The Igorrotes of Formosa have great beautiful black or brown eyes, an agreeable and even noble countenance, notwithstanding their savage manners and customs. The horizontal orbits of their eyes separate them from their oblique-eyed Chinese neighbours. There are indeed oblique-eyed individuals among them, for they have mixed very considerably with the Chinese. The head is covered with blackish, smooth hair, yet not very abundant, nor very long, owing probably to the lack of care and cleanliness. Blond haired individuali have rarely been observed among them, and bare-headed people are likewise extremely rare.

The Japanese Prof. R. Torii, however, states: "blond haired Igorrotes are to be found frequently". And Taylor says: "they have red hair and use bracelets of silver, made by themselves"; and "they seem to be descendants of the Dutch, who took refuge in the mountains, when they fled ferocious *Koxinga*".

The forehead is regular. The nose is straight, yet a slightly flattened towards the nostrils. Very thick lipps appear among the *Tsalisen*, *Pyuma* and *Paiwan*. Tendency to obesity is sare. The *Tsalisen*, and most of the *Pyuma* and *Paiwan*, have round faces and strong limbs. They can run with great speed. They have good eyes and are splendid marksmen. They are either dark brown or blakish in complexion. The women of the villages *Urai* and *Linmongan*, situated in the north, near the capital of the island are almost red in colour and of a cheerful and agreable countenance. The *Tangoos*, as well as the *Atayal*, are bronze in complexion and of a bad-looking appearance. A similar complexion is found among the *Bunum* and *Tsu-u*, in the central regions. They are called *Chui-huan*, viz., savages of the water, for they dwell on the borders of lake Candidius. According to Taylor, the *Diaramonk*, a *Tsalisen* branch of the southeast, "are rather black and let their hair and finger-nails grow".

Lighter shades of complexion are observed among the *Bunum*, *Tayal* and northern *Amis* [6]. The latter are generally strong and well built. Thev

[6] See on this subject "Memoria de cosas pertenecientes á la Isla *Hermosa* en 1632", by Father Jacinto Esquivel, publ. in the "Correo Sino-Anamita, o Correspondencia de las

are much stronger than the western *Paiwan,* who are weak and short in stature. The *Paiwan* of *Botan,* in the east are, however, tall and strong. The same may be said of the *Buhuan* in the centre. They "are a beautiful race, strong, tall and of fine complexion", while, according to the Japanese authors, *Bunum, Tsu-u, Tsalisen* and *Paiwan* are found to be of either short or middling stature and of unprepossessing appearance, especially those of the *Bunum* branch named *Gundai.* The latter may be regarded as the genuine primitive inhabitants closely related to the *Papuans*, while the *Atayal* of the north undoubtedly belong to the Malayan stock.

There is a strange tendency for crop, principally among the females of the *Bunum* and their neighbours the *Tayal* of the south. That "bunch" is called *toa-am-kui* viz., great womb, by the Chinese. It is found particularly in the district of *Taulak*, or *Toroku* (Japanese name), in the central region; in several Cantonese *Khe-lang* villages, and among the *Bunum* and *Tayal,* who live in the mountains, not very for from each other. It is generally observed in female adults. Its origin used to be attributed to the influence of the environment. The Chinese believe it to be due to the meat of an animal named *pong-hond,* viz., "full of wind", which is an article of the diet of the tribes mentioned above.

The question as to the origin of the Formosan Igorrotes is somewhat complicated. Judging from their physical features, the southern *Paiwan* in many respects are like the *Sannan* and *Shikishimo* of *Lyu-kyu.* The *Paiwan* of the east look very much like the Tagales of Luzon. The southern *Amis* resemble the natives of the Caroline Islands. The so-called *Chuihuan* of the centre, who belong to the *Tsu-u* and the *Bunum,* have a great resemblance to the Malayans of Borneo and Singapore. Some *Atayal* bear a resemblance to the Maori of New Zealand, while the *Pepohuan* of *Baska,* in the south, according to Thomson, seem to be related to the *Laos* of Siam.

And the *Tsalisen* in front of the port of *Takao* in their physical features closely resemble the broad type of Japanese peasant of the south, with his short but strong limbs. In general, they are timid and reserved in the presence of strangers. All the savages are extremely warlike, bold and fanatic of unbounded freedom. They were always disposed to take up arms in defence of their liberty. The bride price is a head of an enemy (head hunters), which at the same time is a proof that the youth has become man. When he has brought home the head of his first slain enemy, the young man thereafter is regarded as adult. They are very fond of brandy, yet without being immoral, or degenerated.

The *Amis* and *Pyuma,* however, are a quiet and peaceful people. The same may be stated of the tribes called *Sick-huan,* viz., mature savages, by the Chinese, in opposition to the *Che-huan,* viz., green, not yet mature savages, of the central range.

Of a ferocious nature are also the *Paiwan*, who are exceedingly averse

---

Misiones del S. O. de Predicadores" 1897, Vol. XXX, p. 18 passim. The original Manuscript is preserved in the Archives of the monastery of Sto. Domingo, at Manila (Philippine Islands).

to any kind of trade with their neighbours. The *Paiwan* are revengeful in the highest degree.

The Igorrotes, in general, are averse to every kind of manual labour, excepting the *Amis*, who build fine houses and have a handsome home industry. During the agricultural season, they as well as their *Pyuma* neighbours engage in agricultural work.

They are not strict moralists, though libertinage is severely punished in accordance with the laws established for it. Matrimony seems to be regarded as a transcendental act in the life of man. Among the *Tsalisen*, however, the man leaves the hut of his wife in case she has failed to become mother. By this, the marriage is regarded as dissolved, and both are free and can marry again.

Kraniologische Beobachtungen an feuerländischen und australischen Schädeln.

Von P. MARTIN GUSINDE, S. V. D., und Dr. VIKTOR LEBZELTER.

Vorwort.

Obwohl ich auf jeder meiner vier Reisen durch den äußersten Süden der Neuen Welt mich ernstlich um Erlangung osteologischer Reste der Feuerländer bemühte, konnte ich insgesamt nur 40 Schädel und die Skelette von drei Individuen heimbringen; denn jene Eingebornen kennen keine Friedhöfe, ihre nomadisierende Lebensweise zwingt sie, den Toten dort zu bestatten, wo er gerade sein Leben beschließt; endlich machen sie das Grab derartig unkenntlich, daß selbst die eigenen Landsleute dasselbe aufzufinden nicht in der Lage wären, weil die üppig wuchernde niedrige Vegetation im regenreichen antarktischen Buchenwald auch ihrerseits jedwede Spur schnell verdeckt. Heutigentags ist es demnach mehr ein glücklicher Zufall, wenn man in den Besitz von Knochenresten gelangt.

Eine nur oberflächliche Prüfung der einzelnen Teile eines feuerländischen Schädels ließ mich bereits mehrere markante Rasseneigenheiten und deutlich hervortretende Spezialisationen erkennen; auch das Körperskelett seinerseits trug manche Besonderheiten zur Schau. Daß die Feuerländer ihrem Kulturbesitz nach den Urvölkern beizuzählen sind, wird allgemein zugestanden; die nicht nur an Knochenresten, sondern auch am Lebenden selbst nachweisbaren fortgeschrittenen Spezialisationen [1] stempeln ihrerseits dieselben zu einer sehr alten, in langer Isolierung verbliebenen Rasse. Die genaue Analyse ihrer somatischen und osteologischen Besonderheiten mußte um so dringlicher gefordert werden, da diese Eingebornen heute unmittelbar vor ihrem baldigen Untergang stehen [2].

Die körperliche Beschaffenheit eines jeden der drei Stämme soll in den bereits sich in Vorbereitung befindlichen Monographien zur Sprache kommen; der besonderen Anregung einiger Freunde ist es zu danken, daß auch die Bearbeitung der Knochenreste aus Feuerland von Dr. V. LEBZELTER und mir in Angriff genommen worden ist. Da er vor mehreren Monaten sich zu Expeditionsreisen nach Südafrika begeben hat, wurden wir vor seiner Abfahrt darüber schlüssig, daß es angebracht wäre, unsere bisherigen Resultate in der Form einer vorläufigen Mitteilung zu bieten, sowie einleitend mit dem umfangreichen Plane unserer Arbeit die interessierten Anthropologen bekanntzumachen. GUSINDE.

* * *

Der Gesamteindruck der Körpergestalt eines jeden der drei feuerländischen Stämme gibt das Charakteristische der amerikanischen Rasse unzweideutig wieder; die hochgewachsenen Selk'nam [3], im besonderen markieren eine weitreichende Übereinstimmung mit den Tehuelchen Patagoniens; während die kleinen, mehr pygmoiden Yamana und Halakwulup gewissen kleinwüchsigen Indianerstämmen des nördlichen Südamerika, speziell im Amazonas-Tieflande, ähneln. Aber trotz der mehr allgemeinen äußeren Gleichheit eröffneten sich bei genauer Zergliederung manche unver-

[1] Vgl. MARTIN GUSINDE: Anthropologische Beobachtungen bei den Ona-Indianern auf Feuerland. „Tagesberichte der Deutschen Anthropologischen Gesellschaft", Tagung Halle a. S., S. 76 ss. Augsburg 1926.

[2] Die ausführliche Statistik und die Ursachen des Aussterbens dieser Indianer sind nachzulesen bei M. GUSINDE: Die Feuerländer einst und jetzt. „Tagesberichte der Deutschen Anthropologischen Gesellschaft", Tagung Halle a. S., S. 70.

[3] Die hier zur Verwendung gelangte Form der Stammesnamen ist jene Fassung, welche ich bei meinen Reisen als die einzig genaue festgelegt habe und welche deshalb in Zukunft allgemeinerer Verwertung sich erfreuen sollte. So schreibe ich also *Selk'nám* statt Ona, *Yámana* statt Yahgan, *Halakwúlup* statt Alakaluf.

kennbare Besonderheiten, die als Rassenmerkmal sich ausgaben; beispielsweise war Giuseppe Sergi schon vor Jahren der Nachweis gelungen, daß die Feuerländer in ihrem spezifischen Schädelbau, den er als Lophokephalie bezeichnete, mit den Australiern weitgehende Übereinstimmungen zur Schau tragen [4]. Seinerseits konnte Rudolf Martin bei der monographischen Bearbeitung eines relativ umfangreichen Materials dartun, daß im Rumpf- und Extremitätenskelett eine nicht zu unterschätzende Zahl von jenen Merkmalen auftritt, die im gewöhnlichen wissenschaftlichen Sprachgebrauch als „primitiv" klassifiziert werden [5]. In jüngster Zeit hat V. Lebzelter bei der eingehenderen morphologischen Analyse eines besonders typischen Selk'nam-Schädels, welchen M. Gusinde auf seiner zweiten Expedition erworben hatte, neuerdings auf vielfache Übereinstimmungen zwischen diesem Objekte und den Schädeln der austromelanesischen Rasse hingewiesen [6]. Zu voller Gewißheit wurde die Tatsache rassiger Besonderheiten schon bei nur flüchtiger Überprüfung des ausgiebigen Materials, welches M. Gusinde auf seinen vier Reisen bergen konnte.

Die weitreichende Bedeutung, welche der Klarlegung der verwandtschaftlichen Beziehungen der Feuerländer — sei es der drei Stämme unter sich, sei es zu ihren näheren Nachbarn oder entfernter wohnenden Menschheitsgruppen — nicht nur im Dienste der Rassengeschichte der Neuen Welt, sondern auch für die Lösung der Frage nach weit zurückliegenden Völkerwanderungen überhaupt zufallen muß, hat uns zu dem Entschlusse geführt, das gesamte, in Museen oder Privatsammlungen erreichbare, aus Feuerland stammende Schädel- und Skelettmaterial einer eingehenderen monographischen Bearbeitung zu unterziehen. Für die mögliche Verwirklichung dieses gewiß etwas weitumspannenden Planes spricht günstig der vorteilhafte Umstand, daß Prof. Sergio Sergi im Verein mit weiteren Mitarbeitern bereitwilligst die Untersuchung des Rumpf- und Extremitätenskelettes übernommen hat; demnach wird einzig und allein die Bearbeitung des kraniologischen Materials von uns selbst besorgt werden.

Die folgenden Zeilen erheben nur den Anspruch, als vorläufige Mitteilung gelten zu wollen. Diesem ihrem Charakter entsprechend, werden frühere Veröffentlichungen nicht einbezogen; auch bleibt die eingehende Beschreibung der einzelnen Teile weg und wir beschränken uns fast ausschließlich auf die Hervorhebung der sogenannten primitiven Merkmale. Um aber die praktische Verwertbarkeit unserer metrischen Resultate etwas zu steigern, wurden zum Vergleich jene Australier-Schädel herangezogen, welche einst Rudolf Pöch heimgebracht und bereits eingehend beschrieben hat [7]. Die

[4] Vgl. Giuseppe Sergi: Antropologia fisica della Fuegia. „Atti della Reale Accademia Medica di Roma", Anno XIII, Vol. III, p. 33. Roma 1887.

[5] Vgl. Rudolf Martin: Zur physischen Anthropologie der Feuerländer. „Archiv für Anthropologie", Bd. XXII, S. 155—218. Braunschweig 1893.

[6] Vgl. Viktor Lebzelter: Ein Onaschädel aus Feuerland. Congrès International des Américanistes, S. 422—443. Göteborg 1925.

[7] Vgl. Rudolf Pöch: Studien an Eingebornen von Neu-Südwales und an australischen Schädeln. „Mitt. d. Anthrop. Ges. in Wien", Bd. XXXXV, S. 12—94. Wien 1915.

von ihm damals nicht abgenommenen Maße haben wir nachgeholt; Herrn Prof. Dr. Otto Reche schulden wir Dank für die freundliche Erlaubnis zur Benutzung dieser wertvollen Objekte, welche im Anthropologisch-Ethnographischen Institut der Universität Wien geborgen sind. Da die Fertigstellung der geplanten Monographie angesichts der weitläufigen Zerstreutheit des Materials noch einige Zeit auf sich wird warten lassen müssen, mögen die hier gebotenen Resultate als ausreichende und exakte Grundlage für die Beurteilung eventueller verwandtschaftlicher Beziehungen der Feuerländer zu den Australiern dienen. Bei Bewertung der einzelnen Merkmale haben wir uns dem Vorgehen Sarasin's [8] angeschlossen.

Als Grundlage für die folgenden Ausführungen dienten die Yamana-Schädel aus den Museen in Rom und Florenz, zusammen dreißig; außerdem elf Selk'nam-Schädel, von denen drei dem Museum in Dresden gehören; die übrigen, sowie sechs Halakwulup-Schädel, entstammen der Privatsammlung Gusinde's. Es ist uns eine angenehme Pflicht, den Herren Professoren Sergio Sergi (Rom), Aldebrandino Mochi (Florenz) und Bernhard Struck (Dresden) für die Überlassung dieser Objekte zum Zwecke genauer Untersuchung bestens zu danken. Es sei eigens darauf hingewiesen, daß über die Zuteilung der hier besprochenen Schädel an jeden einzelnen der feuerländischen Stämme nicht der geringste Zweifel besteht; dieser Umstand erhöht den Wert des merkwürdigen Ergebnisses einer weitestreichenden Übereinstimmung jener unter sich, obwohl der eine als große Rasse, die beiden anderen als pygmoide Formen sich erweisen.

30 Yamana-Schädel,
6 Halakwulup-Schädel,
11 Selk'nam-Schädel

gelangten also zur metrischen Bestimmung und das Resultat der Untersuchung ist in den folgenden Zeilen summarisch niedergelegt.

I. Vergleich der einzelnen Merkmale des Gehirnschädels.

1. Schädelgewicht.

Ein hohes, sowohl absolutes als auch relatives Gewicht des Schädels gilt allgemein als altertümliches Merkmal. Tatsächlich läßt sich dasselbe einerseits bei den Australiern, anderseits bei unseren Feuerländern nachweisen; bei den Halakwulup im besonderen scheint dieses Maß gegenüber dem der beiden anderen Stämme etwas geringer zu sein.

2. Kapazität

Durchgehends wird die Ansicht vertreten, daß ein Typus um so altertümlicher sei, je niedrigeren Schädelinhalt er aufweist; als Grundlage dafür dienen mit Recht die Eingebornen des australischen Festlandes und bis zu gewissem Grade auch die eigentlichen Pygmäen. Trotzdem fehlt es nicht an Menschheitsformen, denen unzweideutig ein hohes Alter zugeschrieben

[8] Vgl. Fritz Sarasin: Anthropologie der Neu-Caledonier und Loyalty-Insulaner. Berlin 1916—1924.

werden muß und welche bei einer Gegenüberstellung zu rezenten Rassen eine sehr hohe Kapazität vorweisen; erinnert sei an die Neandertaler, die Schädel von Piltdown, Boskop und Rhodesia, sowie an die Eskimo und endlich an die Feuerländer. Doch ist Olygenkephalie auch bei den Yamana und Halakwulup nicht selten. Die beigegebene Kurvenzeichnung liefert ein ausreichendes Bild von der Verteilung der Kapazitäten bei den Feuerländern und bei den Australiern.

3. Die absoluten Längenmaße der Schädel.

Entsprechend der niedrigeren Kapazität erweisen sich auch die absoluten Dimensionen geringer bei den Australiern einerseits und bei den Halakwulup und Yamana anderseits; außerordentlich hoch dagegen bei den Selk'nam. Länge und Breite differieren ungefähr um dasselbe Ausmaß. Dagegen ist die Schädelhöhe bei den Feuerländern nur um wenig größer, die Ohrhöhe im Mittel fast gleich. Ein wichtiger Unterschied im Schädelbau scheint sich in der Beurteilung der Differenz von Nasion-Inion und Nasion-Lambda zu ergeben; beträgt dieselbe bei den feuerländischen Gruppen im Mittel nur 3 *mm*, so erreicht sie bei den Australiern 7 *mm*. Die Schädelbasis-Länge ist bei beiden Gruppen nahezu identisch. Eine gewisse Bedeutung legen wir der Breite zwischen den Cristae supra-mastoideae bei, insofern dieselbe bei Feuerländern und Australiern nur wenig kleiner als die größte Euryenbreite ausfällt.

4. Der Längen-Breiten-Index.

Einen niedrigen Längen-Breiten-Index registriert man als altertümliches Merkmal. Dieser gibt jedoch bekanntermaßen nicht die wahren Dimensionen der Schädelkapsel wieder, da bei Abnahme der größten Länge ein bedeutender Vorbau der glabellaren Region ebenso wie lokale Bildungen, speziell Ausladungen der Hinterhauptschuppe, ihren abändernden Einfluß auf jenes Maß geltend machen. Extreme Formen der Dolichokephalie halten wir übrigens nicht für das Altertümlichere, vielmehr mesokephale Formen, wie solche auch bei den Pygmäen angetroffen werden. Bei unserem feuerländischen Material hat außer der absoluten größten Schädellänge auch die größte Länge vom Nasion aus ihre Berücksichtigung gefunden. Die Verteilung der Längen-Breiten-Indices bei Feuerländern und Australiern gibt die unten eingeschaltete Kurvenzeichnung wieder.

5. Der Breiten-Höhen-Index.

Als weiteres Charakteristikum hohen Alters gilt die nur schwache Ausgestaltung der Tubera parietalia in Verbindung mit einem steilen seitlichen Abfall der Schädelwände. Auch unter Berücksichtigung dieser Formverhältnisse, welche teilweise die bereits erwähnte Lophokephalie begründen, stimmen Feuerländer und Austromelanesier vollkommen miteinander überein.

6. Der transversale Kraniofacial-Index.

Eine mächtige Breitenentwicklung des Gesichtsschädels im Vergleich zum Gehirnschädel darf ebenfalls als altertümliches Merkmal gewertet werden. Wiederum ergibt sich auch für den transversalen Kraniofacial-Index

der Feuerländer und Australier ein sehr hoher Wert. Um das nähere Verhältnis in seinen Einzelheiten darbieten zu können, haben wir einerseits die relativen Maße nach dem von J. SZOMBATHY aufgestellten Schema berechnet[9], anderseits das Verhältnis der größten Schädelbreite zu den sonstigen Breiten des Schädels festgehalten.

7. Der transversale Frontoparietal-Index.

Der hier in Frage stehende Index fällt für die Australier in Wirklichkeit höher aus als für die Feuerländer. Wir möchten jedoch diesem Merkmal keine übermäßige Bedeutung zuschreiben, da das Planum supraorbitale bei den Feuerländern weit lateralwärts vorgebaut ist, wodurch die Bestimmung der kleinsten Stirnbreite vielfach auf Schwierigkeiten stößt. Was die weiteren hier einschlägigen Einzelheiten betrifft, so sei auf die sich anschließenden Tabellen verwiesen.

8. Die Winkel am Sagittaldiagramm.

Unter Benützung und Erweiterung der von KLAATSCH, FÜRST-HANSEN, SCHLAGINHAUFEN und LEBZELTER eingeschlagenen Methoden[10] haben wir von jedem Schädel das Sagittaldiagramm hergestellt und an demselben die verschiedenen Winkel bestimmt. Die Ergebnisse wurden in einer besonderen Tabelle vereinigt und bei deren Einsichtnahme ergibt sich wiederum eine weitgehende Übereinstimmung zwischen Feuerländern und Australiern. Aus den relativen Mittelwerten wurde für jede Gruppe ein Sagittaldiagramm konstruiert, welches weitgehenden Vergleich ermöglicht.

9. Das Os frontale.

Selbst den in anthropologischen Fragen weniger Kundigen erinnert die allgemeine Ausgestaltung des Os frontale unserer Feuerländer an das Vorhandensein australoider Züge.

Eine besondere Besprechung erfordert die supraorbitale Region; denn gerade die genauere Analyse eben dieser Verhältnisse bei unseren Eingebornen gemahnt uns, die Befunde der in Frage stehenden Gegend weit vorsichtiger zu beurteilen als dies gewöhnlich geschieht. Überraschenderweise können bei den Feuerländern alle Bildungen von völlig glatter Stirn, wie sie das Europäerweib charakterisiert, in einer stufenweise sich steigernden Ausprägung bis zur ausgesprochenen Torusbildung nachgewiesen werden. Wir finden die folgenden Entwicklungsgrade:

a) Eine glatte Stirn mit leichter Aufwölbung der glabellaren Region.

b) Kleine Arcus superciliares, wie bei europäischen Männern (CUNINGHAM-SCHWALBE: Typus I).

---

[9] Vgl. JOSEF SZOMBATHY: Tabellen zur Umrechnung der Schädelmaße auf einen Rauminhalt von 1000 Kubikzentimeter. Wien 1918.

[10] Vgl. KLAATSCH: Kraniomorphologie und Kraniotrigonometrie. „Archiv für Anthropologie", N. F. Bd. VIII, S. 1. Braunschweig 1909. — FUERST-HANSEN: Crania groenlandica. Kopenhagen 1915. — OTTO SCHLAGINHAUFEN: Die menschlichen Skelettreste aus der Steinzeit des Wauwilersees (Luzern). Zürich 1925. — VIKTOR LEBZELTER: Die Stellung der Funde von Egolzwil. „Mitt. d. Anthrop. Ges. in Wien", Bd. LVI, S. 110—118. Wien 1926.

c) Große Arcus superciliares, die in der Glabellargegend zu einem gewaltigen Wulst vereinigt sind; wohingegen ihrerseits die supraorbitalen Felder zwar stark seitlich ausladen, ohne aber eine besondere Wölbung aufzuweisen.

d) Die Arcus superciliares in gleich deutlicher Ausbildung wie bei *c)*, außerdem aber das Trigonum supraorbitale ebenfalls stark gewölbt; es bleibt jedoch die Grenze zwischen den beiden Wölbungsgebieten trotzdem erkennbar.

e) Der formvollendete Torus supraorbitalis.

Bei vereinzelten Individuen ist die ausgesprochene Form eines wahren Supraorbital-Schirmes nachweisbar, wie dieser schon früher als den Australiern eigen bekanntgegeben wurde.

Der Torus sagittalis ist bei Feuerländern wie bei Australiern meist ebenso deutlich, wie deren Tubera frontalia ihrerseits schwach entwickelt sind oder überhaupt fehlen. Die Schläfen fallen bei beiden Gruppen meist flach ab, die Lineae temporales kommen sehr hoch zu liegen und sind stark gekrümmt.

Der Stirnneigungswinkel, welchen die Nasion-Bregma-Linie mit der Frankfurter Horizontalebene bildet (nach Martin: Maß: 32 [1 *a*]), ist bei beiden Eingebornengruppen fast gleich, ebenso der Wölbungsindex des Os frontale in sagittaler Richtung.

Besonderes Interesse erweckt der sagittale Krümmungswinkel des Stirnbeines: er beträgt bei Europäern 130°, bei Australiern 134°, desgleichen bei Feuerländern 134°, hingegen beim Neandertaler 139°.

10. Das Os parietale.

Im Bau des Parietale spiegelt sich besser als durch andere Schädelknochen die Konstruktion des von seinen Weichteilen überlagerten Schädels wider. Mit Rücksicht darauf haben wir daher bei Australiern und Feuerländern außer den bisher bekannten Wölbungs-Indices auch noch Sehnen und Bogen vom Pterion zum Lambda und vom Bregma zum Asterion abgenommen, um daraus die dazugehörigen Wölbungs-Indices zu berechnen. Die Übereinstimmung ist, wie aus der Tabelle ersichtlich, eine sehr weitgehende.

Bei Australiern wie bei Feuerländern sind die Tubera parietalia sehr schwach ausgeprägt; die Lophokephalie ist gerade im Gebiete der Sagittalnaht besonders markiert und Dickenverhältnisse der Knochenwand hoch gesteigert. Hier sei eingefügt, daß die eigentümliche Gestaltung der uns eben beschäftigenden Parietalgegend beim Alten von La Chapelle-aux-Saints hauptsächlich den merkwürdigen Eindruck, welchen sein Schädel hervorruft, bestimmt. Außerdem ist das Scheitelbein eben jener Knochen, an dem sich Alterserscheinungen mehr als anderswo manifestieren; ja bei dünnwandigen Schädeln, z. B. bei Ägyptern, kommt es sogar, auf Grund weitgehender Resorptionen, zu einem Einsinken der Schädeldecke beiderseits der Sagittalnaht.

Wie aber gestalten sich die Verhältnisse bei dickwandigen Schädeln? Auch bei europäischen Individuen mit dicker Schädelwand nimmt, wenngleich

nur in geringerem Grade, infolge einiger, nicht näher bekannter Umlagerungsprozesse, der Schädel die Form einer abgeflachten Kugel an: eine Erscheinung, welche beim Alten von La Chapelle-aux-Saints in so extremer Ausbildung angetroffen werden kann. Nun charakterisieren sich die Feuerländer ihrerseits als eine Rasse, für welche eine ausgesprochene Tendenz zur Hypertrophie des Knochengewebes als besondere Eigentümlichkeit in Anspruch genommen werden muß; nicht nur besteht eine Neigung zur Ausgestaltung von kräftigen Muskelleisten und von Exostosen überhaupt, sondern es findet sich außerdem gar nicht so selten in der Gegend der Scheitelfontanelle eine Aufwulstung, deren Grenzen und Form mit denjenigen der Fontanelle selbst zusammenfällt; also eine Erscheinung, wie sie ähnlich auch Pithecanthropus vorweist. Senile Evolutionsvorgänge führen auch bei den dickwandigen feuerländischen Schädeln zu einer Abflachung der oberen Schädelwölbung, die in ihrem Endstadium jene Ausbildung widerspiegelt, welche der oben erwähnte Schädel von La Chapelle-aux-Saints erkennen läßt. Als nahezu klassisches Beispiel für die besprochenen Umbildungsprozesse kann der Schädel eines alten Mannes aus der Sammlung in Rom gelten.

11. Das Os temporale.

Auch dieser Schädelknochen weist eine Reihe von Merkmalen vor, welche als australoid bezeichnet werden dürfen. Der Oberrand der Schläfenschuppe verläuft meist fast horizontal oder fällt von vorn nach hinten progressiv ab. Das Foramen stylomastoideum ist sehr weit vom Außenrande entfernt. Endlich treten in der Ausgestaltung der Fossa glenoidalis einige primitive Züge zutage, wie aus der entsprechenden Tabelle ersichtlich wird.

12. Das Os occipitale.

Wie es kaum zu erwarten war, sind die Übereinstimmungen des Hinterhauptbeines der Feuerländer und der Australier ausnahmsweise weitgehende. Im besonderen seien hervorgehoben:

a) Die relativ bedeutende Länge der Unterschuppe im Vergleich zur Oberschuppe.

b) Die ziemlich scharfe Abknickung der ganzen Hinterhauptschuppe in der Iniongegend.

c) Endlich der in den meisten Fällen formvollendete Torus occipitalis.

Wiederholt ist in der Literatur darauf hingewiesen worden, daß die Ausgestaltung des Torus occipitalis mit der Ausbildung der eigentlichen Muskelansätze und dieser Gegend überhaupt wenig oder nichts zu tun habe. Wir konnten an dem Schädel eines zirka vierjährigen Kindes, welcher in der Sammlung zu Florenz uns zugänglich gemacht wurde, einen außerordentlich kräftigen Torus mit merkwürdig glatter Oberfläche konstatieren. Wir sind somit zur Schlußfolgerung berechtigt, daß die Ausbildung eines eigentlichen Torus occipitalis ein Rassenmerkmal sui generis sein muß, welches den Feuerländern in gleicher Weise wie den Austromelanesiern und der Neandertalgruppe zukommt.

Als weiteres altertümliches Merkmal darf noch die Tatsache verzeichnet werden, daß das Hinterhauptloch auffällig weit nach rückwärts gelagert ist. Die weitere Konfiguration wird aus den beigegebenen Tabellen deutlich erkennbar.

13. Der Unterkiefer.

Im Gesamtbild erscheint der feuerländische Unterkiefer etwas graziler und leichter gebaut als der australische; ersterer weist in den meisten Fällen ein gut entwickeltes Kinndreieck auf, bei dem die Tubercula mentalia häufig stark hervortreten. Merkwürdig ist im inneren Kinnwinkel eine typische Spina-Bildung mit deutlich ausgeprägter Fossula supraspinatum, welche am Grunde in ein Gefäßloch ausläuft; diese Erscheinung fehlt nur in seltenen Fällen. Demnach sind spezifisch primitive Züge am feuerländischen Unterkiefer nur spärlich vertreten.

Zusammenfassung.

An der Hand eines relativ umfangreichen, den Australiern und Feuerländern angehörigen Materials ist es sohin gelungen, den ausreichenden Nachweis zu führen, daß sowohl im Bau der einzelnen Knochen, wie in der gesamten Gestaltung des Gehirnschädels weitgehende Übereinstimmungen vorhanden sind: Übereinstimmungen, die sich großenteils auch auf die Neandertalrassen erstrecken. Anderseits aber findet sich, wie aus den Größendimensionen hervorgeht, eine kleinere Reihe von Merkmalen, welche die Feuerländer zwar mit der Neandertalgruppe teilen, nicht aber mit Austromelanesiern. Aus dieser Feststellung leitet es sich bereits ab, in welchem Sinne die Verwandtschaftsverhältnisse dieser Gruppen zu einander beurteilt werden müssen: Sie weisen zweifelsohne auf eine ursprüngliche Zusammengehörigkeit hin; alle beherrscht ein gewisser gemeinsamer Stil des Bauplanes, der sich bis in kleine Einzelheiten geltend macht. Neue Bekräftigung und Stütze erhält diese Voraussetzung auch von der Analyse des Gesichtsschädels her, welcher die sich anschließenden Zeilen gewidmet sind.

II. Vergleich der einzelnen Merkmale des Gesichtsschädels.

Die bedeutenden Dimensionen des Gesichtsschädels bei den Feuerländern, ihre vielfach gesteigerte Höhe des Gesichtes, bringen unsere Eingebornen unter dieser Rücksicht in einen gewissen Gegensatz zu den Austromelanesiern; aber da dieser Gegensatz sich nicht besonders merklich in den Variationsbreiten und Mittelwerten manifestiert, braucht er wohl kaum als sehr relevant angesehen zu werden. Daß jedenfalls auch im Bauplan des Gesichtsschädels weitgehende Übereinstimmungen zwischen den in Frage stehenden Rassengruppen vorhanden sind, das lehrt uns das Verhalten der Schwalbe-Sarasin'schen Gesichtsfelder zu einander. Wir schalten folgende kleine Tabelle ein als Auszug aus einer größeren Liste, welche Schlaginhaufen (lib. cit., S. 60) zusammengestellt hat, und fügen die Maße unserer Feuerländer an:

Rassengruppen	Oberes Gesichtsfeld	Mittleres Gesichtsfeld	Unteres Gesichtsfeld
Schweizer (nach SCHLAGINHAUFEN)	48·4	29·0	22·6
La Chapelle-aux-Saints	29·7	37·8	32·4
Gibraltar	36·1	42·2	21·7
Australier	39·1	31·9	29·0
Feuerländer	36·1	35·8	28·1

Demnach scheinen die Feuerländer, was ihre Gesichtsfelder anbetrifft, der Neandertalgruppe sogar näherzustehen als die Australier.

Aus den einzelnen Teilen des Gesichtsschädels sei ferner noch hervorgehoben, daß die nasalen Fortsätze des Oberkiefers bei den Feuerländern außerordentlich kräftig entwickelt sind und daß der Nasenrücken ziemlich hoch zu liegen kommt.

In der Gestaltung des oberen Teiles der Nasenregion unterscheiden sich also Feuerländer und Australier weitgehend von einander. Dagegen läßt die untere Begrenzung der Apertura pyriformis wieder große Übereinstimmungen, die sich vornehmlich in der Ausprägung von Fossae praenasales manifestieren, erkennen. Um noch die Orbitalregion zu erwähnen, so sei darauf hingewiesen, daß das Lacrymale bei unseren Eingebornen etwas merkwürdig gestaltet erscheint: der Tränenkanal ist sehr geräumig und die Crista lacrymalis findet sich etwas abliegend von der Stelle, an welcher man sie gewöhnlich antrifft.

Sekundäre rassenhafte Verschiedenheiten in einzelnen Details treten demnach am Gesichtsschädel scheinbar häufiger auf als am Gehirnschädel, welch letzterer die altertümlichen Züge besser bewahrt haben dürfte. Am vegetativen Abschnitt des Gesichtsschädels darf höchstens die bedeutende Längenentwicklung der postmolaren Fläche des Alveolarfortsatzes als ein gemeinsames altertümliches Merkmal gebucht werden.

Im Rahmen dieser vorläufigen Mitteilung können weitere Einzelheiten nicht zur Sprache kommen; die beigegebenen Maße orientieren jedenfalls teilweise über die Entwicklung und Ausgestaltung der einzelnen Gesichtsknochen.

* * *

Abschließend sei nochmals die durch obige Abhandlung außer Zweifel gestellte Übereinstimmung der kraniologischen Besonderheiten zwischen Feuerländern und Australiern einesteils, und das Vorhandensein einer größeren Reihe von allgemein als „primitiv" klassifizierten Eigenschaften bei jenen Eingebornen andernteils unterstrichen. Wir dürfen voraussetzen, daß die für die nächste Zukunft geplanten weiteren Untersuchungen das bisher gewonnene Resultat nicht nur nicht im wesentlichen abändern, sondern vielmehr noch stützen; dann soll die rassenhafte Gleichstimmigkeit und das Unterschiedliche jener beiden Rassengruppen in seinen Einzelheiten zu ausführlichster Darstellung gelangen.

1. Maße des Gehirnschädels.

Stammesname		Größte Länge von der Glabella aus	Länge vom Nasion aus	Nasion-Lambda-Länge	Nasion-Inion-Länge	Nasion-Opisthion-Länge	Nasion-Basion-Länge	Bregma-Basion-Höhe
Yamana (m.[1])	V.[1]	178 192	172—189	171 182	166 -179	126 -141	95—110	128 143
	M.[1]	185	181	177	174	135	103	136
Yamana (f.[1])	V.	171 185	167 182	162 -174	158 -175	124—135	96—103	126—135
	M.	177	174	169	167	131	98	131
Yamana (m. u. f.) . .	V.	171 185	167 -189	162—182	158—179	124—141	95—110	126—143
	M.	181	177	173	170	133	100	134
Selk'nam .	V.	188 202	183 196	180 -194	181 192	133—153	101—115	132—143
	M.	194	189	185	186	142	107	137
Halakwulup	V.	176 193	172—190	168 187	162—184	124 143	92—106	129 145
	M.	186	182	178	174	135	101	135
Feuerländer	V.	171 -202	167 196	162 194	158 192	124 -153	92—115	126—145
	M.	187	183	179	176	136	102	135
Australier .	V.	166 203	—	155—185	144—180	120—144	87—111	113 141
	M.	177	—	172	165	132	99	130

Stammesname		Ganze Ohrhöhe	Größte Schädelbreite	Crista-Breite	Kleinste Schädelbreite	Horizontalumfang über Glabella	Horizontalumfang über Ophryon	Schädel-Kapazität
Yamana (m.)	V.	102 -121	137- 152	134 148	77 - 94	507 -538	500 532	1248-1560
	M.	115	143	141	86	527	519	1406
Yamana (f.)	V.	103—121	125—142	125 143	81—97	472—525	470 -511	1160-1370
	M.	111	135	132	92	500	494	1273
Yamana (m. u. f.) . .	V.	102—121	125—152	125 -148	77 -97	472 -538	470 -532	1160-1560
	M.	113	139	136	89	513	506	1339
Selk'nam .	V.	114—120	139—150	134—149	79- 96	516 561	504 543	1300-1550
	M.	117	142	143	87	543	527	1430
Halakwulup	V.	106 -122	132 -144	131 149	80 -94	494 542	490 -526	1170-1505
	M.	114	135	137	85	519	510	1347
Feuerländer	V.	102 -122	125 -152	125- 149	77 97	472—561	470 543	1160-1560
	M.	115	139	139	87	525	514	1372
Australier .	V.	105—121	116 -139	112 -140	—	455 - 558	—	970 -1340
	M.	114	128	126	—	506	—	1180

[1] V. = Variationsbreite, M. = Mittelwert, m. = männliches, f = weibliches Geschlecht.

Stammesname		Transversalbogen	Mediansagittal-Bogen	In % des Mediansagittal-Bogens			Gewicht des Calvarium	Gewicht des Unterkiefers
				Frontalbogen	Parietalbogen	Occipitalbogen		
Yamana (m.)	V.	297—325	355—390	29·2—35·6	30·1—35·7	30·5—38·0	492—1107	82—146
	M.	311	375	34·0	32·9	33·1	848	119
Yamana (f.)	V.	291—317	342—379	32·8—34·8	27·4—34·8	30·4—37·0	491—845	75—119
	M.	302	357	33·9	32·4	33·7	678	90
Yamana (m. u. f.)	V.	291—325	342—390	29·2—35·6	27·4—35·7	30·4—38·0	491—1107	75—146
	M.	306	366	33·9	32·6	33·4	763	104
Selk'nam	V.	292—319	365—393	32·6—36·5	31·5—37·9	29·0—32·8	645—870	107—126
	M.	304	383	33·9	34·7	31·4	729	116
Halakwulup	V.	290—311	350—395	31·1—34·9	33·5—35·1	29·9—32·7	584—887	70—146
	M.	303	372	33·6	35·2	31·2	740	102
Feuerländer	V.	290—325	342—395	29·2—36·5	27·4—37·9	29·0—32·8	491—1107	70—146
	M.	304	374	33·8	34·9	31·3	744	107
Australier	V.	280—315	325—393	—	—	—	387—875	51—127
	M.	301	357	31·7 [12]	31·7 [12]	36·6 [12]	627	90

[12] Aus den Mittelwerten berechnete Zahlen.

2. Indices des Gehirnschädels.

Stammesname		Längen-Breiten-Index	Längen-Höhen-Index	Breiten-Höhen-Index	Längen-Ohrhöhen-Index	Breiten-Ohrhöhen-Index	Transversaler Frontoparietal-Index	Größte Stirnbreite×100 / Euryenbreite
Yamana (m.)	V.	71·3 85·4	66·7 76·5	91·4–102·2	54·8 – 66·8	72·9 – 85·8	63·2 – 69·4	79·6 – 85·4
	M.	77·6	73·6	95·6	62·2	80·7	66·9	81·5
Yamana (f.)	V.	73·1 81·3	70·3 78·9	91·6–100·8	45·9 – 68·4	72·5 – 91·7	65·2 – 71·4	76·3–86·5
	M.	76·2	74·2	97·0	62·0	82·4	67·8	81·2
Yamana (m. u. f.) . .	V.	71·3 85·4	66·7 78·9	91·4–102·2	45·9 – 68·4	72·5 – 91·7	63·2 – 71·4	76·3 – 86·5
	M.	76·9	73·9	96·3	62·1	81·5	67·3	81·3
Selk'nam .	V.	69·4 79·4	69·2 74·1	90·6–106·6	58·4 – 62·4	78·7 – 86·6	58·3 – 69·5	74·1 – 86·5
	M.	73·4	71·0	96·4	60·6	83·2	64·9	80·3
Halakwulup	V.	71·0 80·1	70·5 75·9	94·3–100·7	59·5 – 64·2	80·1 – 84·7	59·6 – 74·6	75·9 – 81·9
	M.	74·4	72·6	97·8	61·5	82·1	66·7	78·1
Feuerlander	V.	69·4 85·4	69·2 78·9	90·6–106·6	45·9 – 68·4	72·5 – 91·7	58·3 – 74·6	74·1 – 86·5
	M.	74·9	72·5	96·8	61·4	82·3	66·3	79·9
Australier .	V.	64·6 81·8	63·1 79·9	91·1–111·2	56·2 – 67·3	–	63·4 – 81·2	—
	M.	71·6	73·3	102·8	61·3	89·0 [13]	73·0	83·6 [13]

Stammesname		Kleinste Schädelbreite×100 / Euryenbreite	Cristabreite×100 / Euryenbreite	Biaurikularbreite×100 / Euryenbreite	Größte Mastoidalbreite×100 / Euryenbreite	Asterienbreite×100 / Euryenbreite	Transversaler Cranialfacial-Index
Yamana (m.)	V.	52·0 66·2	91·8–102·9	80·9–93·6	84·2—96·3	73·0—87·9	91·4–108·6
	M.	60·1	98·1	86·4	90·0	78·5	99·9
Yamana (f.)	V.	51·4 65·1	93·5–101·4	82·0 88·8	83·8—97·0	73·9 – 86·7	90·6–104·8
	M.	59·8	97·7	84·7	90·8	78·5	97·8
Yamana (m. u. f.) . .	V.	51·4 – 66·2	91·8–102·9	80·9 – 93·6	83·8—97·0	73·0—87·9	90·6–108·6
	M.	59·9	97·9	85·5	90·4	78·5	98·8
Selk'nam .	V.	56·4–68·1	99·3–104·3	88·6–96·5	87·3—98·6	71·2—87·9	97·3–105·7
	M.	61·1	101·6	93·4	93·7	78·8	102·1
Halakwulup	V.	55·6–66·2	92·9–104·6	82·0–98·5	88·6—97·7	78·8—82·0	85·8–104·9
	M.	61·7	99·3	91·0	92·2	80·4	98·3
Feuerländer	V.	51·4 – 68·1	91·8–104·6	80·9–98·5	83·8—98·6	71·2—87·9	85·8–108·6
	M.	60·9	99·6	90·0	92·1	79·2	99·7
Australier	V.	—	—	—	—	—	—
	M.	—	98·4 [13]	89·1 [13]	92·2 [13]	—	100·0 [13]

[13] Aus den Mittelwerten berechnete Zahlen.

3. Relative Maße des Gehirn- und Gesichtsschädels.

Stammesname		Größte Hirnschädellänge	Größte Hirnschädelbreite	Kleinste Stirnbreite	Größte Stirnbreite	Biauricularbreite	Asterienbreite	Kleinste Schädelbreite
Yamana (m.)	V.	154—178	122—136	81—88	99—107	103—118	94—110	68—87
	M.	165	128	86	104	111	100	77
Yamana (f.)	V.	156—171	119—130	77—90	96—105	99—110	88—109	67—82
	M.	163	124	84	101	105	97	75
Yamana (m. u. f.) . .	V.	154—178	119—136	77—90	96—107	99—118	88—110	67—87
	M.	164	126	85	102	108	98	76
Selk'nam .	V.	168—178	120—133	75—85	92—108	116—125	94—111	71—81
	M.	172	125	82	101	117	100	77
Halakwulup	V.	162—171	122—130	82—91	94—105	100—121	98—105	70—83
	M.	169	126	84	100	114	101	77
Feuerländer	V.	154—178	119—136	75—90	92—108	99—125	88—111	67—87
	M.	168	126	84	101	113	100	77
Australier .	V.	150—182	110—131	79—96	94—107	95—123	89—106	—
	M.	168 [14]	121 [14]	87 [14]	101 [14]	108 [14]	98 [14]	—

Stammesname		Größte Mastoidalbreite	Basion-Bregma-Höhe	Ganze Ohrhöhe	Nasion-Basion-Länge	Horizontalumfang	Jochbogenbreite	Basion-Prosthion-Länge
Yamana (m.)	V.	106—123	118—126	93—108	85—98	—	120—134	84—99
	M.	116	121	103	92	470	128	92
Yamana (f.)	V.	108—124	118—125	94—113	88—95	—	116—127	84—99
	M.	113	121	103	90	461	122	91
Yamana (m. u. f.) . .	V.	106—124	118—126	93—113	85—98	—	116—134	84—99
	M.	114	121	103	91	464	125	92
Selk'nam .	V.	113—124	120—129	101—106	90—102	—	122—134	86—95
	M.	118	122	104	95	482	129	91
Halakwulup	V.	109—119	120—128	96—110	83—96	—	117—137	83—96
	M.	115	122	103	91	470	124	89
Feuerländer	V.	106—124	118—129	93—113	83—102	—	116—137	83—99
	M.	116	122	103	93	473	126	91
Australier .	V.	97—123	107—133	99—114	82—105	—	100—137	86—106
	M.	112 [14]	123 [14]	108 [14]	94 [14]	479	121 [14]	96 [14]

[14] Aus den Mittelwerten berechnete Zahlen.

Stammesname		Nasion-Gnathion-Höhe	Nasion-Prosthion-Höhe	Winkelbreite des Unterkiefers
Yamana (m.)	V.	103—115	62—73	79—96
	M.	107	66	88
Yamana (f.)	V.	95—114	59—68	74—88
	M.	102	63	85
Yamana (m. u. f.) . .	V.	95—115	59—73	74—96
	M.	104	64	86
Selk'nam .	V.	107—124	58—75	89—103
	M.	114	68	94
Halakwulup	V.	99—122	58—72	84—97
	M.	110	66	89
Feuerländer	V.	95—124	58—73	74—103
	M.	109	66	90
Australier .	V.	78—113	46—72	71—104
	M.	100 [15]	63 [15]	92 [15]

[15] Aus den Mittelwerten berechnete Zahlen.

4. Winkel am Sagittaldiagramm.

Stammesname		Bregma-Nasion-Basion-Winkel	Bregma-Lambda-Basion-Winkel	Nasion-Bregma-Lambda-Winkel	Nasion-Basion-Lambda-Winkel	Diagonalwinkel I	Bregma-Nasion-Opisthion-Winkel	Nasion-Bregma-Lambda-Winkel
Yamana (m.)	V.	73—82	68—77	101—107	97—113	92—110	68—75	101—107
	M.	78	73	104	105	98	72	104
Yamana (f.)	V.	75—84	70—75	96—109	99—110	95—109	70—76	96—109
	M.	79	73	103	105	98	73	103
Yamana (m. u. f.) . .	V.	73—84	68—77	96—109	97—113	92—110	68—76	96—109
	M.	78	73	103	105	98	73	103
Selk'nam .	V.	73—81	68—74	101—106	102—113	94—103	62—73	101—106
	M.	76	71	103	110	97	69	103
Halakwulup	V.	76—87	67—71	100—111	95—113	98—100	70—75	100—111
	M.	80	70	103	107	99	72	103
Feuerländer	V.	73—87	67—77	96—111	95—113	92—110	62—76	96—111
	M.	78	71	103	108	98	72	103
Australier .	V.	70—83	66—77	96—109	102—119	96—105	65—77	—
	M.	78	73	102	107	102	72	102

Stammesname		Bregma-Lambda-Opisthion-Winkel	Lambda-Opisthion-Nasion-Winkel	Diagonal-Winkel II	Opisthion-Lamda-Inion-Winkel	Lambda-Inion-Opisthion-Winkel	Inion-Opisthion-Lambda-Winkel
Yamana (m.)	V.	84—92	91—104	58—75	24—37	111—124	32—42
	M.	88	96	69	27	116	37
Yamana (f.)	V.	85—94	91—99	57—72	21—35	111—128	23—39
	M.	89	95	69	27	120	33
Yamana (m. u. f.) . .	V.	84—94	91—104	57—75	21—37	111—128	23—42
	M.	88	95	69	27	118	35
Selk'nam .	V.	82—92	93—106	64—72	27—40	110—120	27—37
	M.	88	100	69	34	115	31
Halakwulup	V.	82—89	93—106	62—69	26—32	112—122	29—34
	M.	86	99	67	29	118	33
Feuerländer	V.	82—94	91—106	57—75	21—40	110—128	23—42
	M.	87	98	68	30	117	33
Australier .	V.	81—97	88—104	62—71	19—34	107—131	24—43
	M.	93	93	67	25	122	33

5. Os frontale: Maße und Winkel.

Stammesname		Stirnneigungs-Winkel	Nasion-Bregma-Sehne	Sagittaler Frontalbogen	Glabellarsehne	Glabellarbogen	Cerebralsehne	Cerebralbogen	Kleinste Stirnbreite
Yamana (m.)	V.	41–61	108–120	120–135	28–39	28–42	82–94	87–100	93–100
	M.	49°	113	128	32	34	88	94	96
Yamana (f.)	V.	46–53	104–113	116–130	24–32	24–34	79–93	83–100	81–98
	M.	49°	108	122	28	28	86	92	92
Yamana (m. u. f.)	V.	41–61	104–120	116–135	24–39	24–42	79–94	83–100	81–100
	M.	49°	110	125	30	31	87	93	94
Selk'nam	V.	44–54	114–123	126–137	26–34	27–38	87–97	89–104	81–98
	M.	48°	117	130	30	31	91	95	92
Halakwulup	V.	48–56	105–118	121–133	25–37	26–36	77–92	82–97	84–97
	M.	51°	112	125	31	33	85	91	92
Feuerländer	V.	41–61	104–123	116–137	24–39	24–42	77–97	82–104	81–100
	M.	49°	113	127	30	32	88	93	93
Australier	V.	46–59	99–118	111–133	30–37	21–41	77–99	81–102	84–101
	M.	51°	108	123	27	29	88	94	92

Stammesname		Größte Stirnbreite	Sagittaler Krümmungswinkel	Sagittaler Wölbungsindex	Wölbungsindex der Pars glabellaris	Wölbungsindex der Pars cerebralis	Neigungswinkel der Pars glabellaris	Neigungswinkel der Pars cerebralis
Yamana (m.)	V.	111–121	118–138	87–91	87–100	90–99	72–98	29–50
	M.	116	134°	88·7	94·0	94·3	83	38°
Yamana (f.)	V.	101–116	131–145	87–91	87–100	92–95	72–103	30–52
	M.	110	134°	88·7	94·2	93·7	82	40°
Yamana (m. u. f.)	V.	101–121	118–145	87–91	87–100	90–99	72–103	29–52
	M.	113	134°	88·7	94·1	94·0	82	39°
Selk'nam	V.	105–122	123–143	87–92	86–97	93–98	73–91	34–44
	M.	113	137°	89·9	92·4	95·5	80	38°
Halakwulup	V.	103–118	113–141	87–91	88–96	92–95	73–96	35–48
	M.	110	132°	89·4	91·2	93·1	84	40°
Feuerländer	V.	101–122	118–145	87–92	86–100	90–99	72–103	29–52
	M.	112	134°	89·3	92·6	94·2	82	39°
Australier	V.	99–113	124–148	84·2–96·7	81–100	90–97	71–102	35–46
	M.	107	134°	87·7	91·9	94·6	90	40°

6. Os parietale: Maße und Winkel.

Stammesname		Neigungswinkel des Parietale	Sagittale Parietalsehne	Sagittaler Parietalbogen	Bregma-Pterion-Sehne	Frontaler Parietalbogen	Pterion-Asterion-Sehne	Temporaler Parietalbogen
Yamana (m.)	V.	13—35	106—118	111—133	87—97	93—110	92—109	96—117
	M.	27°	111	124	92	104	104	110
Yamana (f.)	V.	20—31	97—112	105—123	88—92	97—105	85—100	100—111
	M.	26°	107	117	89	100	97	105
Yamana (m. u. f.)	V.	13—35	97—118	105—133	87—97	93—110	85—109	96—117
	M.	27°	109	120	90	102	101	107
Selk'nam	V.	22—31	113—127	120—149	91—97	101—111	91—97	99—130
	M.	28°	118	133	95	107	95	113
Halakwulup	V.	16—28	108—127	121—155	87—99	96—106	87—99	100—117
	M.	25°	116	131	90	102	90	105
Feuerländer	V.	13—35	97—127	105—155	87—99	93—111	85—109	96—130
	M.	27°	114	128	92	104	95	108
Australier	V.	19—32	101—125	111—143	—	—	—	—
	M.	27°	108	123	—	—	—	—

Stammesname		Lambda-Asterion-Sehne	Occipitaler Parietalbogen	Pterion-Lambda-Sehne	Pterion-Lambda-Bogen	Bregma-Asterion-Sehne	Bregma-Asterion-Bogen	Sagittaler Krümmungswinkel
Yamana (m.)	V.	76—94	85—111	—	—	—	—	131—145
	M.	83	95	—	—	—	—	138°
Yamana (f.)	V.	77—88	85—98	—	—	—	—	133—143
	M.	84	92	—	—	—	—	137°
Yamana (m. u. f.)	V.	76—94	85—111	—	—	—	—	131—145
	M.	83	93	—	—	—	—	138°
Selk'nam	V.	72—88	74—96	140—156	169—186	133—147	158—177	125—148
	M.	84	90	146	170	140	166	137°
Halakwulup	V.	76—89	82—97	136—153	163—175	126—141	147—173	130—142
	M.	81	89	139	167	134	160	136°
Feuerländer	V.	72—94	74—111	136—156	163—186	126—147	147—177	125—148
	M.	83	91	143	168	137	163	137°
Australier	V.	—	—	—	—	—	—	120—146
	M.	—	—	—	—	—	—	133°

Stammesname		Krümmungsindex des Margo sagittalis	Krümmungsindex des Margo coronalis	Krümmungsindex des Margo temporalis	Krümmungsindex des Margo lambdoideus
Yamana (m.)	V.	88·1 - 93·0	85·0 - 98·9	91·6—99·0	82·0—94·9
	M.	89·8	89·1	94·1	89·7
Yamana (f.)	V.	87·7 - 93·7	84·2 - 93·3	85·0—97·0	87·5 —92·6
	M.	90·9	88·6	91·9	90·7
Yamana (m. u. f.)	V.	87·7 - 93·7	84·2 98·9	85·0—99·0	82·0—94·9
	M.	90·3	88·8	93·0	90·2
Selk'nam	V.	84·6 92·5	83·8 93·1	92·3 - 95·2	89·7 — 97·3
	M.	88·9	88·7	94·2	92·0
Halakwulup	V.	81·9 91·7	82·8 92·7	92·4 — 98·1	86·3 - 95·4
	M.	88·5	88·8	94·4	90·8
Feuerländer	V.	81·9 - 93·7	82·8 98·9	85·0—99·0	82·0—97·3
	M.	89·2	88·8	93·9	91·0
Australier	V.	84·2 94·2		-	-
	M	89·7		-	-

7. Os temporale: Maße und Indices.

Stammesname		Biauricularbreite	Größte Mastoidalbreite	Mastoidalbreite	Länge der Fossa glenoidalis	Breite der Fossa glenoidalis	Tiefe der Fossa glenoidalis	Längen-Tiefen-Index der Fossa glenoidalis
Yamana (m.)	V.	119—131	123—138	104—111	—	—	—	—
	M.	123	125	107	—	—	—	—
Yamana (f.)	V.	110—119	114—135	98—106	—	—	—	—
	M.	115	123	103	—	—	—	—
Yamana (m. u. f.) . .	V.	110—131	114—138	98—111	—	—	—	—
	M.	119	124	105	—	—	—	—
Selk'nam .	V.	124—139	130—137	108—118	17—23	24—27	6—9	—
	M.	132	133	112	20	25	7	35·0 [16]
Halakwulup	V.	114—134	117—136	99—119	16—22	23—28	8—11	—
	M.	126	127	108	18	23	9	50·0 [16]
Feuerländer	V.	110—131	114—138	98—119	16—23	23—28	6—11	—
	M.	126	128	108	19	24	8	42·5 [16]
Australier .	V.	100—130	103—130	87—109	—	—	—	—
	M.	114	118	98	—	—	—	—

Stammesname		Breiten-Längen-Index der Fossa glenoidalis	Breiten-Tiefen-Index der Fossa glenoidalis	Projektivische Höhe der Schuppe	Größte Länge der Schuppe	Längen-Höhen-Index der Schuppe
Yamana (m.)	V.	—	—	—	—	—
	M.	—	—	—	—	—
Yamana (f.)	V.	—	—	—	—	—
	M.	—	—	—	—	—
Yamana (m. u. f.) . .	V.	—	—	—	—	—
	M.	—	—	—	—	—
Selk'nam .	V.	—	—	44—54	75—84	—
	M.	80·0 [16]	28·0 [16]	49	80	61·2 [16]
Halakwulup	V.	—	—	46—53	69—82	—
	M.	78·3 [16]	39·1 [16]	50	75	66·7 [16]
Feuerländer	V.	—	—	44—54	69—84	—
	M.	79·1 [16]	33·5 [16]	49	77	63·9 [16]
Australier	V.	—	—	—	—	—
	M.	—	—	—	—	—

[16] Aus den Mittelwerten berechnete Zahlen.

8. Os occipitale: Maße und Winkel.

Stammesname		Lambda-Opisthion-Winkel zur OAE	Occipitalsehne	Occipitalbogen	Oberschuppensehne	Oberschuppenbogen	Unterschuppensehne	Unterschuppenbogen
Yamana (m.)	V.	107–129	90–108	114–132	58–77	59–85	47–62	48–67
	M.	118°	100	122	66	70	50	52
Yamana (f.)	V.	106–121	89–102	106–125	53–72	54–79	44–61	46–66
	M.	117°	97	117	61	64	51	53
Yamana (m. u. f.)	V.	106–129	89–108	106–132	53–77	54–85	44–62	46–67
	M.	117°	98	119	63	67	51	52
Selk'nam	V.	114–125	87–102	107–125	44–66	48–70	51–68	52–72
	M.	121°	96	118	55	57	59	61
Halakwulup	V.	113–127	90–103	110–125	54–67	56–72	44–57	45–59
	M.	120°	95	116	60	69	51	52
Feuerländer	V.	106–129	87–108	106–132	44–77	48–85	44–68	45–72
	M.	119°	96	118	59	64	54	55
Australier	V.	109–126	80–101	88–129	44–74	45–79	35–63	37–67
	M.	118°	93	111	59	63	46	48

Stammesname		Breite des Foramen magnum	Länge des Foramen magnum	Basion-Spheno-basion-Länge	Asterienbreite	Wölbungsindex des Occipitale	Index des Foramen magnum
Yamana (m.)	V.	26–34	31–40	23–30	106–124	77·9–86·8	—
	M	30	35	27	112	81·7	85·7 [17]
Yamana (f.)	V.	27–30	32–38	23–32	88–109	80·0–85·1	—
	M.	29	35	27	97	82·7	82·9 [17]
Yamana (m. u. f.)	V.	26–34	31–40	23–32	88–124	77·9–86·8	—
	M.	30	35	27	104	82·2	84·3 [17]
Selk'nam	V.	27–36	35–42	22–32	99–123	77·7–84·3	—
	M.	32	38	27	112	81·5	84·2 [17]
Halakwulup	V.	28–32	33–44	25–31	104–116	78·6–86·4	—
	M.	30	37	29	111	82·4	81·1 [17]
Feuerländer	V.	26–36	31–44	22–32	88–124	77·7–86·8	—
	M.	31	37	27	109	82·0	83·2 [17]
Australier	V.	25–34	30–42	18–33	94–112	78·6–90·9	—
	M.	29	35	24	104	84·5	82·9 [17]

[17] Aus den Mittelwerten berechnete Zahlen.

9. Absolute und relative Maße des Unterkiefers.

Stammesname		Kondylenbreite	Winkelbreite	Vordere Breite	Kinnhöhe	Asthöhe	Höhe des Corpus	Breite der Incisura
Yamana (m.)	V.	117—131	89 108	43—52	33—39	52 71	29—38	26—38
	M.	123	99	47	36	63	34	33
Yamana (f.)	V.	111—123	80—96	42—51	29—37	49—63	24—37	26—37
	M.	117	92	46	32	54	30	33
Yamana (m. u. f.) . .	V.	111—131	80—108	42—52	29—39	49—71	24—38	26—38
	M.	120	95	46	34	58	32	33
Selk'nam .	V.	121—131	100—116	42—49	36—41	65—76	34—40	30—44
	M.	128	106	46	39	70	36	37
Halakwulup	V.	114—133	93—107	44 -49	30—41	54—71	27—38	31—44
	M.	123	98	46	35	64	33	35
Feuerländer	V.	111—133	80—116	42—52	29—41	49—76	24—40	26—44
	M.	124	100	46	36	64	34	35
Australier .	V.	90—128	75—110	—	25—36	40—68	20—33	—
	M.	112	95	—	31	56	26	—

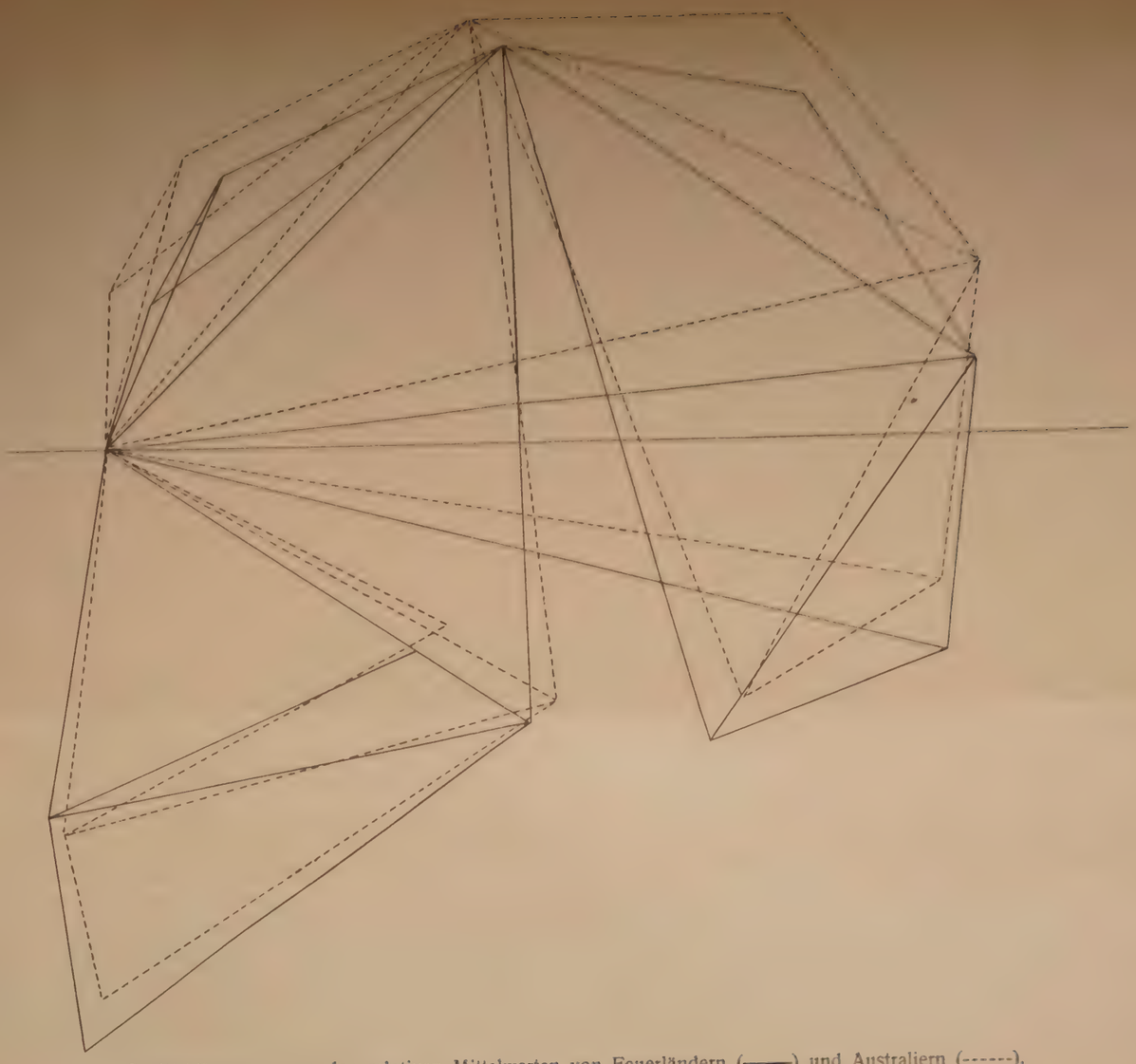
Stammesname		Dicke des Corpus	Kondylenbreite (relativ)	Winkelbreite (relativ)	Asthöhe (relativ)	Höhe des Corpus (relativ)	Breiten-Index des Unterkiefers
Yamana (m.)	V.	14—21	—	—	—	—	—
	M.	18	110	88	56	30	80·5
Yamana (f.)	V.	15—24	—	—	—	—	—
	M.	18	108	85	50	28	78·6
Yamana (m. u. f.) . .	V.	14—24	—	—	—	—	—
	M.	18	109	86	53	29	79·5
Selk'nam .	V.	15—21	—	—	—	—	—
	M.	18	114	94	62	32	82·8
Halakwulup	V.	15—18	—	—	—	—	—
	M.	16	111	89	58	30	79·7
Feuerländer	V.	14—24	—	—	—	—	—
	M.	17	111	90	58	30	80·7
Australier .	V.	11—17	—	—	—	—	—
	M.	14	106	90	53	25	84·8

10. Allgemeine Maße des Gesichtsschädels.

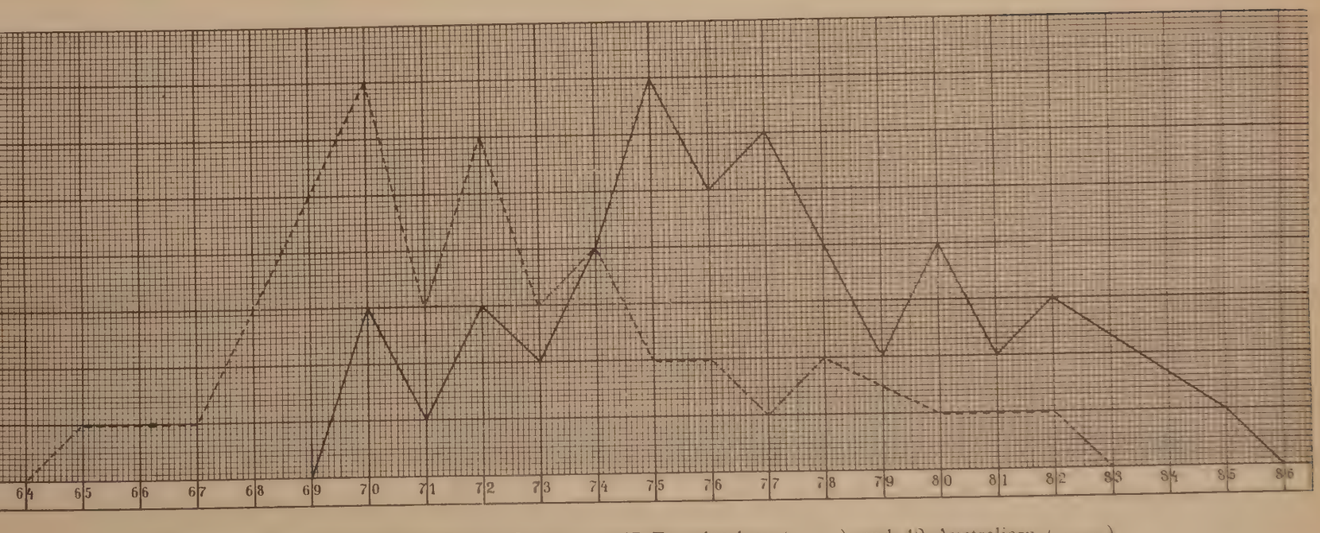
Stammesname		Nasion-Basion-Länge	Nasion-Prosthion-Höhe	Nasion-Gnathion-Höhe	Basion-Prosthion-Länge	Basion-Gnathion-Länge	Ektokonchion-Porion-Sehne (rechts)	Kleinste Stirnbreite
Yamana (m.)	V.	95–110	69–82	115–129	94–111	100–131	71–82	90–100
	M.	103	74	120	103	116	r. 77 l. 76	96
Yamana (f.)	V.	96–103	64–74	103–124	91–107	102–117	69–78	81–97
	M.	98	68	111	99	108	r. 73 l. 72	92
Yamana (m. u. f.)	V.	95–110	64–82	103–129	91–111	100–131	69–82	81–100
	M.	100	71	115	101	112	r. 75 l. 74	94
Selk'nam	V.	101–115	66–85	121–140	97–107	105–123	74–84	81–98
	M.	107	77	129	103	118	r. 78 l. 78	92
Halakwulup	V.	92–106	64–80	109–135	92–106	102–126	67–77	84–97
	M.	101	73	121	98	115	r. 74 l. 74	92
Feuerländer	V.	92–115	64–85	103–140	91–111	100–131	67–84	81–100
	M.	102	74	122	101	115	75	93
Australier	V.	87–111	49–76	82–119	91–112	89–122	—	84–101
	M.	99	74	106	102	107	—	92

Stammesname		Jochbogenbreite	Oberes Gesichtsfeld	Mittleres Gesichtsfeld	Unteres Gesichtsfeld	Nasion-Sphenobasion-Länge	Prosthion-Sphenobasion-Länge	
Yamana (m.)	V.	134–150	—	—	—	69–82	78–93	
	M.	143	—	—	—	76	84	
Yamana (f.)	V.	126–138	—	—	—	66–76	76–91	
	M.	132	—	—	—	72	81	
Yamana (m. u. f.)	V.	126–150	—	—	—	66–82	76–93	
	M.	137	—	—	—	74	82	
Selk'nam	V.	137–150	32·9–39·3	32·4–47·2	15·3–30·8	75–91	80–93	
	M.	145	36·2%	37·6%	26·2%	81	87	
Halakwulup	V.	129–151	34·6–39·9	31·8–38·2	26·5–32·1	62–76	74–87	
	M.	137	36·1%	34·1%	29·8%	71	81	
Feuerländer	V.	126–151	32·9–39·9	31·8–47·2	15·3–32·1	62–91	74–93	
	M.	140	36·1%	35·8%	28·1%	75	83	
Australier	V.	106–145	—	—	—	67–85	78–95	
	M.	128	39·1% [18]	31·9% [18]	29·0% [18]	74	86	

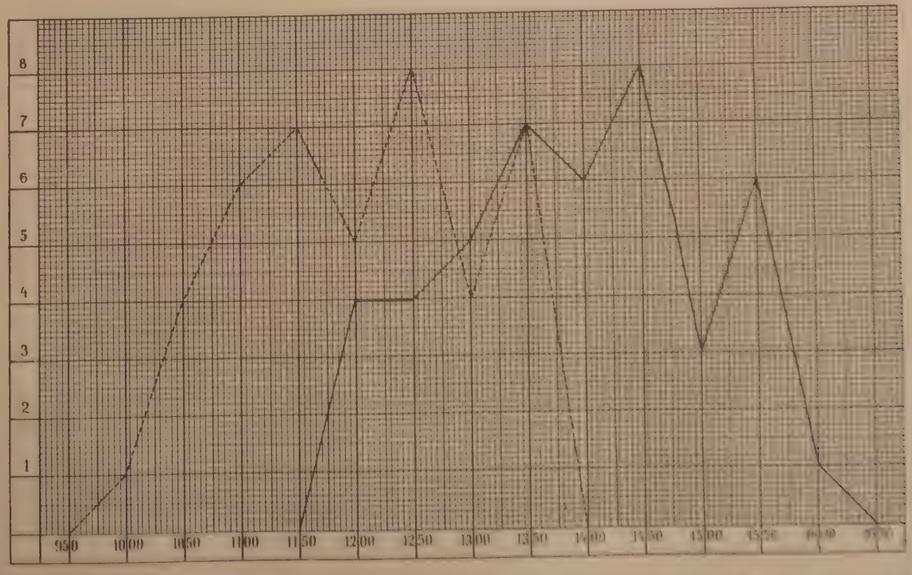
[18] Diese drei Maße wurden von Schwalbe festgelegt und von Schlaginhaufen (op. cit. S. 60) wiedergegeben; wir schalten dieselben hier ein, weil wir selbst diese Maße an der Schädelsammlung von Pöch nicht abgenommen haben.



Sagittaldiagramm aus den relativen Mittelwerten von Feuerländern (——) und Australiern (------).



Frequenzpolygon des Längen-Breiten-Index von 47 Feuerländern (——) und 42 Australiern (------).



Frequenzpolygon der Schädelkapazität von 44 Feuerländern (——) und 42 Australiern (------).

11. Allgemeine Gesichts-Indices.

Stammesname		Morphologischer Gesichtsindex	Morphologischer Obergesichtsindex	Jugofrontal-Index *a)*	Jugomandibular-Index	Kleinste Stirnbreite × 100 / Morphol. G.-H.	Biorbitalbreite × 100 / Morphol. G.-H.	Ob. Zygomaxillarbreite × 100 / Morphol. G.-H.
Yamana (m)	V.	79·2 89·2	46·3—55·4	63·2—71·6	66·0—78·8	72·6—87·0	80·7—89·1	42·6—53·4
	M.	84·2	51·6	67·0	69·2	80·0	84·1	47·0
Yamana (f.)	V.	73·6 89·4	45·7 56·1	65·9—77·0	62·0 -75·4	80·3—95·2	81·4—95·2	43·5—57·3
	M.	83·05	51·0	69·3	69·6	83·0	87·3	51·3
Yamana (m. u. f.) . .	V.	73·6 89·4	45·7—56·1	63·2—77·0	62·0—78·8	72·6 -95·2	80·7—95·2	42·6—57·3
	M.	83·6	51·3	68·1	69·4	81·5	85·7	49·6
Selk'nam .	V.	81·3 -94·6	49·0—58·6	57·7—67·6	69·0—77·3	65·0—78·7	73·1—85·9	44·8—55·4
	M.	89·0	53·9	63·6	73·2	72·1	79·4	49·7
Halakwulup	V.	82·1 90·0	49·2—54·1	62·7 -71·8	69·6—75·2	69·6—82·2	80·7—84·7	43·5—56·0
	M.	86·0	52·5	67·2	71·5	77·6	83·2	48·8
Feuerländer	V.	73·6 94·6	45·7 58·6	57·7—71·8	62·0—78·8	65·0—95·2	73·1—95·2	42·6—57·3
	M.	85·5	52·8	66·3	71·4	77·0	82·8	49·4
Australier .	V.	69·4—88·7	41·8—56·1	62·7—82·1	66·9—82·2	—	—	—
	M.	82·0	51·0	72·2	75·8	86·8 [19]	107·5 [19]	55·7 [19]

Stammesname		Unt. Zygomaxillarbreite × 100 / Morphol. G.-H.	Maxilloalveolarbreite × 100 / Morphol. G.-H.	Kondylenbreite × 100 / Morphol. G.-H.	Gonienbreite × 100 / Morphol. G.-H.
Yamana (m.)	V.	77·4—89·0	51.6—60·0	92·6-108·5	71·7—87·9
	M.	82·9	54·9	101·5	82·0
Yamana (f.)	V.	77·1—94·1	52·1—62·1	97·4-114·8	73·4—93·2
	M.	84·0	55·8	103·3	83·6
Yamana (m. u. f.) . .	V.	77·1—94·1	51·6—62·1	92·6-108·5	71·7—93·2
	M.	83·4	55·0	102·4	82·8
Selk'nam .	V.	75·2—90·1	49·6-59·5	93·6-106·5	73·0—95·1
	M.	81·4	53·4	98·8	82·5
Halakwulup	V.	84·4—87·9	46·0—56·9	99·5-107·3	79·3—89·0
	M.	86·5	52·8	103·3	83·4
Feuerländer	V.	75·2—94·1	46·0—62·1	92·6-108·5	71·7—95·1
	M.	83·7	53·7	101·5	82·9
Australier .	V.	—	—	—	—
	M.	91·5 [19]	60·4 [19]	105·7 [19]	91·5 [19]

[19] Aus den Mittelwerten berechnete Zahlen.

12 Winkel des Gesichtsschädels und der Gesichtsdreiecke.

Stammesname		Ganzprofilwinkel	Nasendachwinkel	Alveolarer Profilwinkel	Nasion-Basion-Prosthion-Winkel	Nasion-Prosthion-Basion-Winkel	Prosthion-Nasion-Basion-Winkel	Nasion-Sphenobasion-Prosthion-Winkel
Yamana (m.)	V.	76–91	37–69	69–84	37–45	66–73	66–71	51–59
	M.	82	61	75	42	70	67	54
Yamana (f.)	V.	75–88	52–73	62–82	36–42	60–74	64–80	47–58
	M.	80	63	72	39	68	73	52
Yamana (m. u. f.)	V.	75–91	37–73	62–84	36–45	60–74	64–80	47–59
	M.	81	62	73	41	69	70	53
Selk'nam	V.	79–92	49–80	72–90	37–48	61–75	60–74	49–59
	M.	86	63	81	43	71	66	54
Halakwulup	V.	80–87	52–64	75–85	42–46	67–71	64–70	54–60
	M.	83	59	82	44	69	67	57
Feuerländer	V.	75–92	37–80	62–90	36–48	60–75	60–80	47–60
	M.	83	61	79	43	70	67	55
Australier	V.	65–90	—	50–80	33–42	65–74	67–78	42–54
	M.	80	—	67	38	69	73	47

Stammesname		Nasion-Prosthion-Sphenobasion-Winkel	Prosthion-Nasion-Sphenobasion-Winkel	Nasion-Gnathion-Basion-Winkel	Gnathion-Basion-Nasion-Winkel	Basion-Nasion-Gnathion-Winkel
Yamana (m.)	V.	55–64	62–72	48–56	62–75	54–66
	M.	58	68	53	66	61
Yamana (f.)	V.	53–62	64–76	52–57	59–71	55–65
	M.	58	70	54	64	62
Yamana (m. u. f.)	V.	53–64	62–76	48–57	59–75	54–66
	M.	58	69	54	65	61
Selk'nam	V.	55–65	62–75	48–56	65–74	54–64
	M.	59	67	51	70	59
Halakwulup	V.	53–56	65–72	48–54	67–71	59–63
	M.	55	68	51	68	61
Feuerländer	V.	53–65	62–72	48–57	59–75	54–66
	M.	57	68	52	68	60
Australier	V.	45–66	66–85	51–60	53–69	57–68
	M.	58	75	56	61	63

13. Maße der Orbita- und Wangenbeingegend.

Stammesname		Biorbitalbreite	Interorbitalbreite	Orbitabreite	Orbitahöhe	Wangenbeinhöhe	Obere Zygomaxillarbreite	Untere Zygomaxillarbreite
Yamana (m.)	V.	96—106	19 -24	43—50	32—40	22—32	53 -64	95—105
	M.	101	23	46	35	27	57	100
Yamana (f.)	V.	90—99	17—24	40—46	32—38	22—28	50—60	84—99
	M.	96	20	44	35	24	57	92
Yamana (m. u. f.) . .	V.	90—106	17—24	40—50	32—40	22—32	50—64	84—105
	M.	98	21	45	35	25	57	96
Selk'nam .	V.	102—117	19—26	41—47	32—39	26—31	59—70	100—109
	M.	104	22	43	35	28	64	105
Halakwulup	V.	91—109	17—25	38—48	34—36	19—30	52—62	86—109
	M.	99	21	41	35	24	57	98
Feuerländer	V.	90—117	17—26	38—50	32—40	19—32	52—70	84—109
	M.	100	21	43	35	26	59	99
Australier .	V.	87—111	15—24	36—48	29—37	16—27	47—80	80—104
	M.	100	20	43	33	21	59	97

Stammesname		Postorbitale Breite	Orbital-Index	$\frac{\text{Vord. Interorbitalbreite} \times 100}{\text{Biorbitalbreite}}$	$\frac{\text{Vord. Interorbitalbreite} \times 100}{\text{Nasenbreite}}$	Höhe × Breite
Yamana (m.)	V.	74—89	71·1—86·1	—	—	—
	M.	83	67·7	11·8[20]	48·0[20]	1610[20]
Yamana (f.)	V.	70—84	72·7 87·5	—	—	—
	M.	77	78·25	11·4[20]	47·8[20]	1540[20]
Yamana (m. u. f.) . .	V.	70—89	71·1—87·5	—	—	—
	M.	80	77·4	11·6[20]	47·9[20]	1575[20]
Selk'nam .	V.	90—99	76·6—88·6	—	—	—
	M.	94	83·1	8·5[20]	35·3[20]	1505[20]
Halakwulup	V.	83—97	82·9—90·2	—	—	—
	M.	91	88·0	9·4[20]	36·1[20]	1435[20]
Feuerländer	V.	70—99	71·1—90·2	—	—	—
	M.	88	82·6	9·8[20]	39·8[20]	1505[20]
Australier .	V.	—	65·2—85·7	—	—	—
	M.	—	77·9	20·0[20]	71·4[20]	1529[20]

[20] Aus den Mittelwerten berechnete Zahlen.

14. Maße und Indices der Nasengegend.

Stammesname		Nasenhöhe	Nasenbreite	Choanenhöhe	Choanenbreite	Höhe der Apertura pyriformis	Länge der Nasalia: Sehne	Länge der Nasalia: Bogen
Yamana (m.)	V.	46–59	24–27	24–31	26–33	28–38	18–27	20–28
	M.	52	25	27	29	33	23	25
Yamana (f.)	V.	44–54	20–26	19–28	26–31	29–33	16–26	17–27
	M.	50	23	24	28	31	21	23
Yamana (m. u. f.)	V.	44–59	20–27	19–31	26–33	28–38	16–27	17–28
	M.	51	24	25	28	32	22	24
Selk'nam	V.	46–60	23–27	25–38	26–35	29–37	21–28	22–30
	M.	54	25	28	30	34	25	27
Halakwulup	V.	46–54	23–27	24–28	24–31	29–35	19–25	20–26
	M.	51	25	26	29	31	21	23
Feuerländer	V.	44–60	20–27	19–38	24–35	28–38	16–28	17–30
	M.	52	25	26	29	32	23	25
Australier	V.	40–55	23–30	18–32	22–30	24–35	–	–
	M.	49	28	27	24	29	–	–

Stammesname		Wurzelbreite der Nasalia	Kleinste Breite der Nasalia	Größte Breite der Nasalia	Nasen-Index	Höhen-Breiten-Index der Choanen	Höhen-Breiten-Index der Apertura pyriformis	Länge des Nasenfortsatzes des Frontale
Yamana (m.)	V.	9–15	8–12	16–19	40·7–54·4	83·3–107·7	63·1–96·4	12–20
	M.	12	9	17	47·5	94·5	77·0	15
Yamana (f.)	V.	6–14	4–14	12–19	38·5–59·1	92·9–142·1	68·8–86·7	10–19
	M.	11	9	17	46·4	116·7	76·0	14
Yamana (m. u. f.)	V.	6–15	4–14	12–19	38·5–59·1	83·3–142·1	63·1–96·4	10–20
	M.	11	9	17	46·9	105·6	76·5	14
Selk'nam	V.	5–11	5–8	13–25	39·7–51·9	81·6–127·3	65·7–75·8	11–31
	M.	9	7	18	45·7	106·6	70·8	19
Halakwulup	V.	6–13	3–9	12–17	45·3–53·9	84·4–100·0	68·6–93·3	12–17
	M	9	7	17	48·9	89·6	78·8	15
Feuerländer	V.	5–15	3–14	12–25	38·5–59·1	81·6–142·1	63·1–96·4	10–31
	M.	10	8	17	47·2	100·6	75·4	16
Australier	V.	—	5–13	14–21	47·3–75·0	—	—	—
	M.	—	9	17	57·0	88·9[21]	93·3[21]	—

[21] Aus den Mittelwerten berechnete Zahlen.

15. Maße und Indices der Maxillargegend.

Stammesname		Maxilloalveolarbreite	Maxilloalveolarlänge	Vordere Maxilloalveolarbreite	Hintere Maxilloalveolarbreite	Gaumenlänge	Gaumenbreite
Yamana (m.)	V.	61—72	53—64	37—46	43—53	54—63	35—45
	M.	66	59	41	48	58	40
Yamana (f.)	V.	57—67	48—59	37—42	40—47	50—61	35—42
	M.	62	55	40	44	55	38
Yamana (m. u. f.)	V.	57—72	48—64	37—46	40—53	50—63	35—45
	M.	64	57	41	46	56	39
Selk'nam	V.	65—73	56—62	42—46	47—54	49—61	39—43
	M.	69	58	44	49	57	42
Halakwulup	V.	62—72	52—59	38—45	45—55	49—59	36—43
	M.	67	56	42	48	56	39
Feuerländer	V.	57—73	48—64	37—46	40—55	49—63	35—45
	M.	66	57	43	48	56	40
Australier	V.	58—73	45—64	—	—	41—55	31—45
	M.	64	58	—	—	48	40

Stammesname		Gaumenendbreite	Maxilloalveolar-Index	Gaumen-Index	Gaumenhöhe I	Gaumenhöhe II	Gaumenhöhe III
Yamana (m.)	V.	35—45	106·5—124·5	61·9—79·6	—	—	—
	M.	39	113·0	69·1	—	—	—
Yamana (f.)	V.	34—41	100·0—128·9	60·3—73·7	—	—	—
	M.	37	112·7	68·3	—	—	—
Yamana (m. u. f.)	V.	34—45	100·0—128·9	60·3—79·6	—	—	—
	M.	38	112·8	68·7	—	—	—
Selk'nam	V.	34—47	110·2—126·8	65·6—91·8	5—11	13—24	19—30
	M.	42	118·0	74·2	8	19	23
Halakwulup	V.	36—43	110·2—126·3	66·1—73·5	8—19	16—22	18—24
	M.	39	119·2	71·2	12	17	21
Feuerländer	V.	34—47	100·0—126·8	60·3—91·8	5—19	13—24	18—30
	M.	40	116·7	71·4	10	18	22
Australier	V.	35—48	96·8—128·9	65·5—89·8	—	—	—
	M.	40	112·5	78·5	—	—	—

Analecta et Additamenta.

Monotheismus der Yamana auf Feuerland, festgestellt im Jahre 1830. — In der zweiten Hälfte des Jahres 1830 brachte Kapitän FITZ-ROY vier Eingeborne Feuerlands mit nach England. Sie sind bekannt unter den von ihm und seinen Leuten ad hoc geprägten Namen YORK MINSTER, BOAT MEMORY, FUEGIA BASKET und JAMES BUTTON. Wie es aus den entsprechenden Mitteilungen FITZ-ROY's[1] unzweifelhaft deutlich wird, stammten die drei ersteren aus dem Westgebiet der Yamana (Westseite der Hoste-Insel), während der vierte, J. BUTTON, im Zentrum (Wulaia-Gegend, Westseite von Navarin) zu Hause war. Die erste Veranlassung, sie an Bord zu nehmen, war die gewesen, daß FITZ-ROY sie gewissermaßen als Geiseln festhielt, indem er hoffte, mit ihrer Hilfe leichter wieder in den Besitz eines Brotes zu kommen, das allem Anschein gemäß, eines Nachts seinen Leuten von den Eingebornen gestohlen worden war. Erst einige Zeit später entwickelte sich bei ihm der Gedanke, die „Geiseln" mit nach England zu nehmen, um ihnen dort eine Zeitlang die Wohltaten der Zivilisation zuteil werden zu lassen. In diesem Gedanken bestärkte ihn schließlich die Beobachtung des bestehenden Gegensatzes zwischen den Ost- und West-Yamana. Es wäre, wie FITZ-ROY selber sagt, inhuman gewesen, namentlich den aus dem Westen stammenden YORK MINSTER im Osten des Gebietes, wo die Expedition zuletzt sich aufhielt, einfach an Land zu setzen und davonzufahren[2]. So nahm er sie denn alle vier mit nach England. Dort ist BOAT MEMORY bald gestorben, während die drei übrigen nach etwa Jahresfrist (Ende 1831) wieder mit nach Feuerland zurückgeführt worden sind, bei welcher Gelegenheit DARWIN an Bord des Schiffes war und namentlich J. BUTTON auszuforschen suchte.

Wie ich nun kürzlich gefunden habe, hat man noch im Verlaufe des Jahres 1830 in London die drei, FUEGIA BASKET, J. BUTTON und YORK MINSTER, einer phrenologischen (wir würden heute sagen: psychologischen) Untersuchung unterzogen, deren Resultat im Appendix[3] zu Volumen II des obgenannten Werkes glücklicherweise vollinhaltlich zum Abdruck gelangt ist.

Ein näheres Zusehen zeigt sofort, daß die Untersuchung eine relativ gründliche war, ein Umstand, der natürlich auch dem in religiöser Hinsicht verzeichneten Befund eine um so größere Bedeutung verleiht. Ich lasse das Untersuchungsergebnis in seinem ganzen Umfange folgen und bringe das auf die Religion Bezügliche, den ausgeprägt vorhandenen Glauben an ein höchstes Wesen, in Sperrdruck.

„No. 17, Phrenological Remarks on three Fuegians (Made in London, in 1830).

Yokcushlu, a female, ten years of age [FUEGIA BASKET].

Strong in attachment.

If offended, her passions strong.

A little disposed to cunning, but not duplicity.

She will manifest some ingenuity.

[1] Narrative of the Surveying Voyage of his Majesty's ships Adventure and Beagle, between the years 1826 and 1836, describing their examination of the Southern shores of South America, and the Beagle's circumnavigation of the globe. In three volumes. London, 1839.

[2] l. c. Vol. I, p. 458 f.

[3] Auch 1839 in London erschienen.

She is not at all disposed to be covetous.

Selfwill at times very active.

Fond of notice and approbation.

She will show a benevolent feeling when able to do so.

Strong feelings for a Supreme Being.

Disposed to be honest.

Rather inclined to mimicry and imitation.

Her memory good of visible objects and localities, with a strong attachment to places in which she has lived.

It would not be difficult to make her a useful member of society in a short time, as she would readily receive instruction.

Orundellico, a Fuegian, aged fifteen [James Button].

He will have to struggle against anger, self-will, animal inclinations, and a disposition to combat and destroy.

Rather inclined to cunning.

Not covetous; not very ingenious.

Fond of directing and leading.

Very cautious in his actions: but fond of distinction and approbation.

He will manifest strong feelings for a Supreme Being.

Strongly inclined to benevolence.

May be safely intrusted with the care of property.

Memory, in general, good; particularly for persons, objects of sense, and localities.

To accustomed placed he would have a strong attachment.

Like the female, receiving instruction readily, he might be made a useful member of society; but it would require great care, as selfwill would interfere much.

El'leparu, about twenty eight [York Minster].

Passions very strong, particulary those of an animal nature, selfwilled, positive and determined.

He will have strong attachment to children, persons, and places.

Disposed to cunning and caution.

He will show ready comprehension of things, and some ingenuity.

Selfwill not be overlooked, and he will be attentive to the value of property.

Very fond of praise and approbation, and of notice being taken of his conduct.

Kind to those who render him a service.

He will be reserved and suspicious.

He will not have such strong feelings for the Deity as his two companions.

He will be grateful for kindness, but reserved in showing it.

His memory, in general, good: he would not find natural history, or other branches of science, difficult, if they can be imparted to him; but from possessing strong selfwill, he will be difficult to be instruct, and will require a great deal of humouring and indulgence to lead him to do what is required[4]."

Das Dokument spricht für sich selbst; es bedarf keines weiteren Kommentars.

P. Wilh. Koppers, S. V. D.

Treatment of barrennes and venereal diseases amongst the Zulus. — During the course of our archaeological work in Zululand we had for help a native, who is a doctor (*inyanga*) amongst his people. Our herbalist is a middle-aged stockily-built man with rather an open, good natured face

We imagine that the medicines of uncivilised peoples are not as well known to our world of science as they might be. This lack of knowledge is to be deplored, the more so, when one comes to think that medicine was the first science of primitive mankind. But in many cases we see precious knowledge of disease and remedies hidden in a maze of superstition and witchcraft.

[4] Appendix, p. 418 f.

We would remark that for a white man directly to obtain the medicinal secrets of a native by word of mouth is impossible; if the native prefers that the white man should not know it. The *inyanga* earns his livelihood by secrecy and is the most suspicious-minded of all his kind. He will be happy to tell the white man what he believes it would please the white man to hear and he is very cunning in making his tale plausible. He will go to the lenght of a pretended reticence afterwards graciously melted to oil the path of his tale.

There is also always present the fear that information given may in some way react to the informer's disadvantage. But in the present case we deal with a man, who has overcome his suspicion of the white man through long association with us (although he is still "raw" in that he is not christianised) and we believe that he has told us what to him is truth and nothing else. On the other hand we think it likely that the man withheld his own secret specific. It would be most remarkable, if he did not do so!

We here set down a translation of his replies to our questions and of his remarks in narrative form:

"I am not a specialist in veneral diseases, as the Lords believe, though I do treat certain maladies of males. The great medicine which I learnt is that of my grandfather who treated women for barrenness."

a) **The treatment of barrenness.** The great medicine which I learnt is that which causes women to bear children.

Thus, a women comes to me saying: "I do not become pregnant." I direct her husband to abstain from woman for six days, and on the seventh I visit the kraal. Here I mix medicines for the man and wife to drink.

These medicines I dig out of the ground and the plant is called *ihlamvu*[5]. It is for the woman bears the likeness of the female organ.
a small bulb, that I use. That for the man has a small membrum virile to it and that

The man and his wife having drunk I leave them ad cohabitandum.

After the lapse of a month the woman comes to me and I see that she "has a belly", where upon I tell her that all is well. For my services I am paid one head of cattle, as soon as the child is weaned."

b) "As to the special **sickness of males** there are two kinds known to me. These are called by us *Ukujovela* and *Iqondo* respectively.

a) *Ukujovela.*

The symptoms are these, namely, the shrinking of a man's membrum virile and testicula into his body, and painful urination with quivering of the muscles in the groin. "Sometimes urination is difficult or impossible. Often there is an oozing of claudy or milky urine. The drinking of much beer does not increase the patient's discomfort nor does it appear to make the sickness in any way worse. The sick man may perhaps suffer for only a few days or he may die. This malady has always been with us, even before the coming of the white man and is very common amongst us.

It is contracted through illicit intercourse with married women.

It is as a rule first called to notice by a husband who thus discovers his wifes lover.

I will tell you, how this *Ukujovela* is arranged. Thus, if a man suspect a wife of unfaithfulness, he takes fragments of broken pottery, which he burns in a fire. The burnt fragments he mixes with certain medicines and water.

There are six beasts which are used in the placing or the curing of *Ukujovela.*

1) The trunk of an elephant.
2) The red proboscis of the turkey.
3) The testicles of the coney (Hyrax capensis.)
4) The neck of the tortoise.
5) The large bullfrog.
6) The catfish (Octopus).

[5] The scientific name of *ihlamvu* is as P. Dr. GERSTNER, O. S. B., informs us, Gloriosa virescens (Liliaceae) a flower often to find on the coast, but on the grasslands of the Highfeld this plant is very rare.

Material from one or more of these beasts is in the medicine. The husband drinks of the mixture and then cohabit with the suspected wife once only. In this way the husband had placed the disease in order to trap her paramour. From that time he knows that any other man, who may have intercourse with the woman, will contract the *Ukujovela* sickness. The husband himself would not contract the sickness simply because of his being fortified by the medicine which he drank.

It is possible for any married man, provided that he knows the medicines, to cause *Ukujovela,* even though he himself has never been sick in any way. But a married man who drank his own medicine for *Ukujovela* may contract the disease from the wives of another man, except under special circumstances. The wife also remains healthy and children born to such a woman will always be healthy at birth. Intercourse with a clean woman during the course of a man's illness does not cause any sickness in her.

The afflicted man — knowing me as a successful healer — comes to me saying, that he suffers from *Ukujovela.* Without any ceremony or witchcraft I remark: "Hoho! you see what comes of wrongdoing! Have you money to open my medicinebag?"

"Good! — Tell me where did you meet with this trouble?" Indeed! so that is where you have been getting meat! you were nicely caught. Come, let me see. —

In my experience I know the various combinations used by men who live in my district and having as you know, ascertained where my patient contracted the malady. I mix the necessary combination and cause him to drink this, whereupon he can immediately urinate, his membrum and testicula having come forth, he assumes *uncwadi* [6] and departs in health.

Note: It will be noted that four of the six "medicines" mentioned are extensill, redactil and flexible. The administration of a mixture of these can easily be imagined to have an effect upon the extensibility and flexibility of any human organ!!

β Igondo.

This appears to be definitely a phimosis confined to youngsters who are freely indulging in the *hlobonga* [7] habitual to the present day Zulus when betrothed. To save space we do not give the doctors replies verbatim; except: "the boy sips hot milk with a spoon and in a short time is cured. I get 10 s". Other medicines are not necessary. "I may or I may not add medicines to the milk."

F. A. H. Bayer (Ntingwe) and Dr. V. Lebzelter. (South Africa.)

Die Expedition P. H. Schumacher's zu den *Kivu*-Pygmäen in Ruanda, Ost-Afrika [8]. — Die Rekognoszierungsreise, welche P. Schumacher zu den *Kivu*-Pygmäen unternommen hatte, erzielte nachträglich auch den Erfolg, daß ihm von seiten der belgischen Behörden und der Mission die ausgiebigste Unterstützung zuteil wurde.

Ein weiterer Bericht über seine Forschungen bei den *Bagesera-* und *Baziga-Mpunyu,* welche am *Sebeya-Karambo-Bikore*-Bach, am *Gitwa*-Berge (2800 *m*) sitzen, liegt vor. Es ist dies eine ausführliche Darstellung der materiellen Kultur dieser Pygmoiden, welche in vielfacher Beziehung zu den *Bahutu* jener Gegenden stehen. Im *Bugoyi*-Waldgebirge (zu welchen der *Gitwa* gehört), wurden drei bis vier relativ große Pygmäenhorden angetroffen. Als Operationsbasis wählte sich der Forscher die Missionsstation Nyundo, welche für die Erforschung der im *Bugoyi*-Waldgebirge nomadisierenden Zwerge sehr geeignet ist.

---

[6] Cap worn by Zulus on membrum viril. — As he has been cured, I am paid L. 3/— —.

[7] *Hlobonga* is a very common vice amongst the Zulus. It is a sexual embracing without contiguity of the membr. genit. According to ancient Zulu-custom we understand that *hlobonga* was permitted to a man who had paid five head of cattle towards his bride's *lobola.* Nowadays is the pratice for any youth who is accepted by a girl as a prospective husband, to indulge in the vice in supposed secrecy.

[8] Vgl. „Anthropos", XX (1925), 696 ff.

Interessant ist, daß die Zwerge der genannten Gegenden die Benennung *Wambuttu* für ihre Vettern im *Jturi*-Gebiet nicht gelten lassen wollen. Dieser Name sei eher den feldbauenden *Bahutu* eigen. Tatsächlich wissen wir, daß sich die *Jturi*-Pygmäen nicht *Wambuttu*, sondern *Eve* nennen.

Das *Bagesera*-Lager zählte: 6 Hütten, 4 Männer, 4 Frauen, 3 Jünglinge, 3 Knaben und 5 Mädchen.

Das *Bazigaba*-Lager: 6 Hütten, 5 Männer, 5 Frauen, 3 Jünglinge, 2 Jungfrauen, 2 Knaben, 2 Mädchen und 1 Witwe.

Beide Lager zählten früher viel mehr Insassen, doch wurden sie durch Epidemien stark heimgesucht oder durch Hunger zum Auswandern gezwungen.

Mit den *Bahutu* stehen beide Lager auf gutem Fuße und treiben Tauschhandel mit ihnen. P. Schumacher setzt die Forschungsarbeiten weiter fort. (Mitteilungen vom 8. September 1926.) P. H. Schumacher, von den Weißen Vätern.

Miscellanea.

Europa und Allgemeines.

Bei der Eroberung des messenischen Landes durch die Achäer und später durch die Dorier wurde nicht nur die politische Freiheit des Landes vernichtet, sondern auch die Religion zu unterdrücken gesucht. Diese kam aber wieder zum Vorschein, wenn die Eroberer schwach geworden waren. L. Ziehen zeigt nun an dem recht charakteristischen Wandel des Kultes in Andania, daß zur Zeit des Pausanias neben dem jüngsten Kulte, dem des Apollon Karneios, auch noch zwei ältere Schichten vorhanden waren: ein Kult der völlig chthonischen Hagna und ein auch noch chthonisch angehauchter, achäischer Kult der Demeter. Erstere ist eng verwandt mit Melanthos, Melas, Neleus, Andropompos usw., selbst mit Hades und all den unterirdischen Göttern und Heroen. „Das ist freilich kaum das, was die Griechen auf einer höheren Kulturstufe unter einem Gott verstanden. Es sind übermenschliche, gespenstische Wesen, aber nicht eigentliche Götter." Sie bleiben im Volksglauben neben den später eingeführten großen Gottheiten lebendig, „sie überleben diese sogar schließlich: wenn der Glaube an diese und ihr Kult erloschen oder zur konventionellen Form erstarrt ist, spielen sie in der Vorstellungs- und Empfindungswelt des Volkes ihre Rolle weiter, mag dabei auch der Glaube zum Aberglauben und „der Schwarze" zum Teufel werden." Ziehen erinnert nebenbei an ein für die Vertreter der Astralmythologie interessantes Opfer: Der messenische, unterirdische Machthaber Melanthos erhielt den Kopf und die Füße des Opfertieres als seinen Anteil. So oft, selbst in Mexiko, finden wir aber Kopf, Glieder, überhaupt zerstückelte Körperteile von Tieren oder Menschen in Verbindung mit dem Tribut an die Wächter am östlichen Ende der Erde. (Arch. f. Religionswiss., 24 [1926], 29—60.)

Europe et Généralités.

Quand la Messénie fut conquise par les Achéens et plus tard par les Doriens, on ne se contenta pas d'abolir la liberté politique du pays, mais on essaya aussi d'en supprimer la religion. Elle réapparut dès que la puissance des conquérants avait diminué. Or, M. L. Ziehen prouve par l'exemple caractéristique du changement de culte à Andania, que du temps de Pausanias il existait à côté du culte le plus récent, celui d'Apollon Karneios, encore deux autres couches religieuses plus anciennes: un culte d'Hagna, déesse entièrement chtonique et un culte achéen, encore quelque peu chtonique de Demeter. Hagna est une proche parente de Melanthos, de Melas, de Neleus, d'Andropompos etc., même de Hades et de tous les dieux et héros infernaux. «Il est vrai qu'il est difficile de trouver ici, ce que plus tard, à l'époque d'une civilisation plus avancée, les Grecs ont entendu par dieu. Ce sont des êtres surhumains, des spectres, mais pas des dieux proprement dits.» Ils restent vivants dans les croyances populaires à côté des grandes divinités introduites plus tard et arrivent même à les survivre. Quand la croyance aux dieux et leur culte ont disparu ou se sont figés en des formes conventionnelles, ces êtres continuent à jouer un rôle dans l'imagination et les sentiments du peuple, dussent même la croyance dégénerer en superstition et le Melas en diable. L'auteur rappelle en passant un sacrifice plein d'intérêt pour les représentants de la mythologie astrale. Le puissant Melanthos, héros messénien infernal, recevait comme part la tête et les pieds de la victime. Or, nous trouvons très souvent, même au Mexique, la tête et les membres et en général des parties découpées d'animaux ou d'hommes en relation au tribut offert aux gardiens à l'extrémité orientale de la terre. (Arch. f. Religionsw., 24 [1926], 29—60.)

H. Breuil beschreibt eine große Anzahl von Steinwerkzeugen aus Siebenbürgen, die zum Teil dem Moustérien, zum Teil dem Aurignacien angehören. Die in Verbindung damit gefundenen Knochenreste gehören derselben Fauna an wie die aus Westeuropa. (Bull. de la Soc. des sciences de Cluj, II [1925], 193—217.)

M. H. Breuil décrit un grand nombre d'instruments en pierre provenant de la Transsylvanie et appartenant les uns au moustérien, les autres à l'aurignacien. Les restes d'ossements trouvés à la même occasion se réclament de la même faune que ceux de l'Europe occidentale. (Bull. de la Soc. des sciences de Cluj, II [1925], 193—217.)

Derselbe Autor beschreibt die älteste Gruppierung von (vier) Menschenfiguren im Aurignacien. (Revue anthr., 34 [1924], 1—7.)

Le même auteur fait la description du plus ancien grouppement de (quatre) figures humaines dans l'aurignacien. (Revue anthr., 34 [1924], 1—7.)

In den „Schematischen Felszeichnungen Spaniens" von H. Breuil ist die große Anzahl von ausführlich gedeuteten Reproduktionen besonders wertvoll. (Barcelona 1924.)

Dans l'article «les peintures rupestres schématiques d'Espagne» par M. H. Breuil, le grand nombre de reproductions interprétées dans tous leurs détails sont d'une grande valeur. (Barcelona 1924.)

Die „Instructions d'anthropologie pratique" von R. Verbrugge werden besonders jenen Missionaren und Beamten sehr nützlich sein, die neben ihrer Berufsarbeit sich mit Beobachtungen von wissenschaftlichem Werte befassen können. Die bisherigen Quästionarien sind für die meisten unter ihnen zu schwer benützbar. (Congo; Rev. génér. de la Col. belge, juillet 1926.)

Les «Instructions d'anthropologie pratique» par M. R. Verbrugge seront surtout très utiles à ceux d'entre les missionnaires et fonctionnaires, auxquels leurs occupations professionnelles permettent de s'adonner à des observations scientifiques. Les questionnaires en usage jusqu'ici ne peuvent que difficilement être utilisés par la plupart d'entre eux. (Congo; Rev. génér. de la Col. belge, juillet 1926.)

K. Lehmann-Hartleben weist darauf hin, daß die runden stark an Schilde erinnernden Weihegaben mit der Idee zusammenhängen, die am deutlichsten in der idäischen Grotte durch die vielen dort gefundenen Weiheschilde zum Ausdruck kam. Weil das Zusammenschlagen der Kuretenschilde den neugeborenen Zeus rettete, so hielt man schildförmige Weihegaben für wirksame Mittel, um eine glückliche Geburt von der Gottheit zu erflehen. Neu ist, daß auch Athena solche Gaben dargebracht wurden. Auf einer der schönsten ist jetzt sogar eine bevorstehende Geburt als einziger Inhalt des Reliefschmuckes nachgewiesen. (Arch. f. Religionsw., 24 [1926], 19—28.)

M. K. Lehmann-Hartleben fait observer que les objets ronds servant d'offrandes et rappelant la forme des boucliers se rattachent à l'idée exprimée le plus clairement dans la grotte du mont Ida par les nombreux boucliers votifs qu'on y a trouvés. Comme le cliquetis des boucliers des Curètes avait sauvé Zeus nouveau-né, on regardait les offrandes en forme de boucliers comme des moyens efficaces pour obtenir de la divinité une heureuse délivrance. On ne savait pas jusqu'ici que des objets analogues étaient également offerts à la déesse Athena. Sur l'un des ex-votos les plus remarquables on a même démontré une naissance imminente comme seul sujet de l'ornement en relief. (Arch. f. Religionsw., 24 [1926], 19—28.)

Das Ertränken im Faß, dieses alte Opferverfahren der Kelten, hat seine Schatten bis ins 18. Jahrhundert hinausgeworfen, wo zuletzt in den Niederlanden diese Todesart als Strafe verhängt wurde. H. Goldschmidt hat sich bemüht, den Zusammenhang des Keltenopfers mit dem Gotte Mars aufzudecken. „Als Gott des Bieres hat

La coutume de noyer une victime dans un tonneau, ancien procédé sacrificatoire chez les Celtes, a laissé des traces jusqu'au 18e siècle, où ce supplice a été pour la dernière fois infligé dans les Pays-Bas comme punition. M. H. Goldschmidt s'est efforcé de découvrier la connexion entre cette forme de sacrifice et le dieu Mars.

Mars Braciaca das Faß — und zwar in der in ältester Zeit allein bekannten Gestalt des *futile* — zum Attribut. Die Im-Faß-Ertränkungen wurden Mars Teutates, dem Gott des Krieges, dargebracht. Die Doppeleigenschaft des Gottes als Gott des Bierbrauens und Kriegsgott hat aber erst die Verbindung der Opferung an den Kriegsgott mit dem Attribut des Biergottes, dem Faß, und somit das Opfer der Im-Faß-Ertränkung ermöglicht." Die im Faß aufsteigenden Luftblasen galten als die Seele des Opfers, sie wurden von Mars entgegengenommen. (Ztschr. f. vergl. Rechtsw., 42 [1926], 248—288.)

Zu den vielen rituellen Scheinkämpfen in allen Teilen der Erde ist von H. Eheloff ein hethitischer zugefügt worden. Die Kämpfe stellen entweder eine Art Orakel dar, häufiger aber den Kampf des Winters mit dem Frühling, des Mißwachses gegen die Mächte der Fruchtbarkeit. Den der Hethiter stellt A. Lesky aus guten Gründen zur zweiten Klasse von rituellen Kämpfen. Da alle solche Scheinkämpfe in der ältesten Entwicklung des Dramas eine gewisse Rolle gespielt haben müssen, so wurden sie mehrfach in die ernste Geschichte einzuführen gesucht. Lesky macht nun den Vorschlag, streng zwischen der Prähistorie des Dramas, zu der die Scheinkämpfe fast alle gehören, und der Literarhistorie zu scheiden. „Dieser gehört alles an, was literarhistorische Forschung über das schöpferische Wirken einzelner Persönlichkeiten zu ermitteln weiß, das die ganze Entwicklung der dramatischen Arten bedingt hat, die Aufgabe jener aber ist es, die breite Unterschicht ritueller Begehungen zu schildern, in denen dramatische Ansätze nachzuweisen sind, die freilich aus sich heraus nie Tragödie und Komödie erzeugt hätten, sondern nur erstes Rohmaterial in den Händen genialer Schöpfer bildeten." In letzterem war die Handlung noch kaum durch die Sprache unterstützt. (Arch. f. Religionswiss., 24 [1926], 73—82.)

G. Poisson versucht, die drei von Boule aufgestellten europäischen Rassen, der mediterranen, der nordischen und der alpinen, eine spezifische Religion zuzuweisen, die chthonische, die himmlische (ouranienne) und die solare. Im Anschluß daran will er

«Comme dieu de la bière, Mars Braciaca a pour attribut le tonneau, non pas dans sa forme actuelle, mais dans la forme seule connue anciennement du *futile* (vase sans pied). Or, les noyades dans le tonneau furent exécutées en l'honneur de Mars Teutatès, dieu de la guerre. C'est donc le double côté de Mars comme dieu de la guerre et dieu de la bière qui a fait imaginer une connexion entre le sacrifice en l'honneur du dieu et le tonneau, attribut de ce même dieu: c'est l'origine du sacrifice consistant dans la noyade de la victime.» Les bulles d'air sortant du tonneau passaient pour l'âme de la victime et étaient agréées par Mars. (Ztschr. f. vergl. Rechtsw., 42 [1926], 248—288.)

Aux nombreux combats rituels simulés qu'on trouve dans toutes les parties du monde, M. H. Eheloff vient d'en ajouter un chez les Héthites. Ces combats représentent soit une espèce d'oracle, soit plus souvent la lutte de l'hiver contre le printemps, de la stérilité contre la fertilité. Pour de bonnes raisons, M. A. Lesky range le combat chez les Héthites parmi ceux du second groupe. Comme tous ces combats simulés doivent avoir joué un certain rôle dans les origines du drame, on cherche souvent à les introduire dans l'histoire littéraire proprement dite. A ce sujet, M. Lesky propose de distinguer soigneusement entre la préhistoire du drame, à laquelle appartiennent presque tous les combats simulés, et l'histoire de la litterature. «Celle-ci s'occupe de tout ce qu'on arrive à découvrir au sujet de l'activité créatrice de certains génies auxquels est dû le développement des genres dramatiques; la préhistoire du drame au contraire a pour tâche de décrire la large couche de cérémonies rituelles renfermant des rudiments dramatiques. Ceux-ci n'auraient jamais à eux seuls produit ni tragédie ni comédie, mais n'ont été que ce qu'on pourrait appeler la matière première entre les mains de créateurs de génie.» Dans ces rudiments, l'action était encore à peine soutenue par la parole. (Arch. f. Religionsw., 24 [1926], 73—82.)

M. G. Poisson essaie d'attribuer à chacune des trois races européennes établies par M. Boule: race méditerranéenne, septentrionale et alpine, une religion spécifique: la religion chtonique, ouranienne et solaire. Dans le même ordre d'idées, l'auteur vou-

die drei Rassen als Komponenten der Ägypter und der Iren nachweisen, in erster Linie mittels der Religion. (Communic. faites au Congrès intern. d'histoire des religions, tenu à Paris en octobre 1923.)

Auf einen Kulturbruch bei den Griechen in vorhomerischer Zeit weisen neben anderen Erscheinungen auch die Eheverhältnisse hin, z. B. der Brautkauf. Aristoteles berichtet, daß die Griechen in der ältesten Zeit ihre Frauen durch Kauf erwarben. In historischen Zeiten findet sich keine Spur einer solchen Sitte mehr. In Rom ist es ähnlich gewesen. Dagegen treffen wir diesen Kauf bei den Thrakern und bei manchen Nachbarn der Römer. Der Brautraub ist dagegen unter den Indogermanen weit verbreitet, aber auch seine Geltung war im historischen Griechenland schon erloschen. Der Raub ist besonders aus Indien und Germanien bekannt, dann bei Litauern, Russen, Albaniern und Osseten. „Es wird gewöhnlich angenommen, daß unsere arischen Stammväter in vorgeschichtlicher Zeit einen wirklichen Brautraub, eine gewaltsame Entführung der Braut als eine allgemeine, sozial anerkannte Form der Eheschließung gekannt haben. Für diese Annahme hat man eine weitere Stütze in verschiedenen Hochzeitszeremonien und Hochzeitsspielen, die wir bei einer Reihe von arischen Völkern treffen und die eine gewaltsame Entführung der Braut darstellen oder symbolisieren." Westrup sucht nun zu beweisen, daß der Brautraub bei den Indogermanen lange nicht so weit verbreitet war, als bisher angenommen wurde. (Ztschr. f. vergl. Rechtsw., 42 [1926], 47—145.)

H. Breuil versucht mit großem Geschick die Anfänge der Kunst aufzuhellen. Als ältesten Zeugen führt er ein Knochenstück an aus dem oberen Moustérien von La Ferrassie, das mit eingeschnittenen parallelen Linien geschmückt ist. — Als erste Veranlassung zur Kunstbetätigung bezeichnet Breuil die Eigenschaft des menschlichen Geistes, an den Ähnlichkeiten zwischen Naturobjekten oder Naturvorgängen einerseits, seinen Werken und Handlungen anderseits Gefallen zu finden. — Die dekorative Kunst dürfte nach dem Verfasser ausgegangen sein von den Geflechten. Die auffallendste Stufe in der Entwicklung dieser Kunst datiert aber von der

drait prouver — et tout d'abord au moyen de la religion — que ces trois races sont les composantes des Egyptiens et des Irlandais. (Communic. faites au Congrès intern. d'histoire des religions, tenu à Paris en octobre 1923.)

C'est une rupture de la civilisation chez les Grecs de l'époque préhomérique qui semble indiqués entre autres par les conditions du mariage, p. ex. l'achat de la future. Aristote nous apprend qu'aux temps les plus reculés les Grecs achetaient leurs femmes. A l'époque historique on ne trouve plus aucune trace d'une telle coutume. De même à Rome. Mais nous trouvons encore cet achat chez les Thraces et plusieurs peuples voisins des Romains. Le rapt de la future par contre est très répandu chez les Indo-Germains, tandis que chez les Grecs de l'époque historique on avait oublié jusqu'à sa signification. Le rapt a surtout été constaté aux Indes et en Germanie, ensuite chez les Lithuaniens, les Russes, les Albanais et les Ossètes. «On admet généralement que nos ancêtres ariens des temps préhistoriques ont connu et pratiqué un vrai rapt de la future, un enlèvement par violence comme forme communément adoptée et socialement reconnue de mariage. Cette supposition est corroborée par diverses cérémonies nuptiales et plusieurs jeux que l'on trouve chez un certain nombre de peuples ariens et qui représentent ou symbolisent un enlèvement violent de la femme.» M. Westrup essaie de démontrer que le rapt est loin d'avoir été aussi répandu chez les Indo-Germains qu'on l'a cru jusqu'ici. (Ztschr. f. vergl. Rechtsw., 42 [1926], 47—145.)

M. H. Breuil met beaucoup de talent à éclairer les Origines de l'art. Il cite comme document le plus ancien un fragment d'os du Moustérien supérieur de La Ferrassie, orné de lignes parallèles pratiquées par incision. Ce qui a tout d'abord donné lieu à la pratique de l'art, c'est, d'après l'auteur, la particularité de l'esprit humain de trouver plaisir aux analogie entre les objets et les événements de la nature d'une part et ses propres ouvrages et actes d'autre part. L'art décoratif devrait son origine aux ouvrages d'entrelacement. Et le degré le plus surprenant dans le développement de cet art aurait été atteient avec l'entrée d'images d'êtres vivants dans la décoration. «Ainsi

Einführung von Bildern lebender Wesen in die Dekoration. „So beginnt die dekorative Kunst ärmlich mit der Übertragung gefälliger Elemente aus der Technik; ... sie erreicht ihren Höhepunkt, indem sie durch Verstümmelung oder Degenerierung, durch neue Gruppierung oder Auflösung, Elemente der hohen Kunst zu ihren Zwecken umformt." (Journ. de Psych., 22 [1925], 289—296 und 23 [1926], 364—375.)

„Ist das Rentier das älteste Wirtschaftstier?" Diese Frage bejaht Dr. Leonhard Franz in seinem gleichnamigen Artikel, indem er die entsprechenden eiszeitlichen Funde interpretiert. Besonders kommt ein kleines, oben durchlochtes Beinstück in Frage, das auf der einen Seite ein galoppierendes Rentier, auf der Kehrseite ein Gebilde zeigt, welches Franz als Zugschlitten erkennt. Es liegt also die Vermutung nahe, daß dieser Schlitten ein Rentierschlitten, und das Rentier hier eben ein Zugtier ist. Dann wäre demnach das Rentier bereits am Ausgang der Eiszeit gezähmt worden. (Landwirtschaftliche Monatshefte, I [1926], 1—4.)

Daß die Rechtswissenschaft keine Naturwissenschaft, sondern ihrer ganzen Eigenart nach eine historische Wissenschaft ist, wurde nach der Überwindung der naturrechtlichen Schule wohl allgemeine Überzeugung. Trotzdem kann Hermann Trimborn in seinem Aufsatz: Grundsätzliches zur Methode der historischen Rechtsforschung der vergleichenden Rechtswissenschaft den Vorwurf nicht ersparen, daß sie infolge ihrer überwiegend isolierenden Betrachtung rechtlicher Phänomene zu dem Ziele einer allgemeinen, aber konkreten Weltgeschichte des Rechts noch nicht weit fortgeschritten ist. Die gleichsam im einzelnen steckenbleibende Ausbildung dieser Disziplin scheint ihm ganz wesentlich darin begründet zu sein, daß die Ethnologen zumeist nicht die abgerundete juristische Vorbildung, die Juristen aber nicht die umfassendere völkerkundliche Einstellung mitbrachten. Es wird darum die Jurisprudenz durch die Anlehnung an die Völkerkunde, näherhin an die kulturhistorische Richtung, in der Erreichung ihres Zieles wesentlich gefördert werden. (Ztschr. f. vergl. Rechtswissenschaft, XLII [1926], Sep. 1—7.)

l'art décoratif naît pauvrement de la transposition ornementale d'éléments agréables tirés de la technique... Il atteint son apogée en transformant à son profit des éléments empruntés au grand art, c'est-à-dire en les mutilant ou en les faisant dégénérer, en les groupant autrement ou en les dissociant.» (Journ. de Psych., 22 [1925], 289—296 et 23 [1926], 364—375.)

«Est-ce que le renne est le plus ancien animal domestique?» A cette question, le Dr. Léonard Franz répond par l'affirmative dans un article où il interprète les trouvailles correspondantes de l'époque glaciale. Il y a surtout un petit morceau d'os perforé à sa partie supérieure montrant sur l'un des côtés un renne au galop, de l'autre un dessin que l'auteur prend pour un traîneau. On peut donc supposer qu'il s'agit d'un traîneau tiré par un renne, et que le renne est donc employé ici comme bête de trait. Il aurait par conséquent été apprivoisé dès la fin de l'époque glaciale. (Landwirtschaftliche Monatshefte, I [1926], 1—4.)

La science du droit n'est pas une science naturelle, mais, comme l'indiquent tous ses caractères, une science historique: voilà ce qu'après près tout le monde admet depuis l'échec de l'école juridico-naturelle. Malgré cela, M. Hermann Trimborn, auteur de la dissertation: Grundsätzliches zur Methode der historischen Rechtsforschung (Considérations sur les principes de la méthode des recherches sur l'histoire du droit) ne peut épargner à la science comparée du droit le reproche d'être encore assez loin de contribuer à une histoire générale, mais concrète du droit, parce qu'elle se plaît à étudier les phénomènes juridiques séparément des autres. Cette branche se développe sans pouvoir s'élever au dessus des questions de détail, à ce qu'il paraît, et ceci s'explique d'après l'auteur avant tout par le fait que les ethnologues étaient pour la plupart dépourvus d'une préparation juridique suffisante et que les jurisconsultes de leur côté avaient négligé d'acquérir des connaissances ethnologiques plus variées. Il en résulte que la jurisprudence sera très réellement secondée dans la poursuite de son but en cherchant un appui auprès de l'ethnologie, notamment du sy-

Die Weltanschauung der eiszeitlichen Europäer ist ein bedeutungsvoller Beitrag zur Menschheitsgeschichte von dem auch durch prähistorische und ethnologische Forschungsergebnisse gut beratenen Historiker Fritz Kern, der damit das erste Kapitel der europäischen Geistesgeschichte in Angriff nahm. Er ließ sich von der Absicht führen, „als Vermittler zwischen schwierigen und verästelten Spezialwissenschaften und der allgemeinen Kulturgeschichte zu dienen". Unter Bezugnahme auf die heutigen ethnologischen Urvölker und die entsprechenden prähistorischen Funde stellt er als weltanschauliche Grundgedanken für das Frühpaläolitikum fest: Erstlingsopfer für ein höchstes Wesen und Fürsorge für die Toten; in dem Kunterbunt der Glaubensvorstellungen des Spätpaläolithikums als Dominante die starke Betonung des Zauberwesens und Geisterglaubens. Im einzelnen werden vom Autor im Frühpaläolithikum die Parallelen zum mutterrechtlichen einerseits, zum totemistischen Kulturkreis anderseits aufgedeckt. Die letzten Seiten behandeln übersichtlich die Kunst des späteiszeitlichen Europas. Der Verfasser betont ausdrücklich, daß er zwar den fruchtbringenden Gedankenaustausch mit Prof. O. Menghin benutzt habe, daß er aber im übrigen durch eigene Verarbeitung des Materials dank der Anregungen der Schulen von Gräbner und Verworn zu diesen Ergebnissen gekommen sei. (Arch. f. Kulturgesch., XVI [1926], 273—299).

Bei der Festsitzung zur Feier des 100. Geburtstages von Adolf Bastian (26. Juni 1926) hielt Dr. Ankermann den Festvortrag: Die Entwicklung der Ethnologie seit Adolf Bastian. Der Vortragende versuchte, die kulturhistorische Richtung der Ethnologie, deren Mitbegründer Ankermann ja ist, als Fortbildnerin der Bastian'schen Ideen zu beweisen. Recht gesehen, haben beide Richtungen im wesentlichen dieselben Grundgedanken, aber u. a. die Arbeitsmethoden beider stehen sich doch diametral gegenüber. (Ztschr. f. Ethn., 1926, 221—230.)

C. Daryll Forde sucht zu beweisen, daß die Dichte der megalithischen

stème historico-culturel. (Ztschr. f. vergl. Rechtsw., XLII [1926], Sep. 1—7.)

Le système philosophique des Européens de l'époque glaciale — voilà le titre d'une contribution importante à l'histoire de l'humanité, travail dû à la plume de M. Fritz Kern, savant bien préparé par ses recherches préhistoriques et ethnologiques. C'est l'inauguration du premier chapitre de l'histoire des idées en Europe. L'auteur a poursuivi le but de «servir de médiateur entre des spécialités ardues et touffues et l'histoire générale de la civilisation». Etudiant les peuples ethnologiquement primitifs de nos jours et les trouvailles préhistorique de l'époque en question, il établit comme principaux éléments du système philosophique pour le paléolithique antérieur: l'offrande de prémices à l'Etre suprême et la sollicitude pour les défunts. Dans le pêle-mêle des idées dogmatiques du néo-paléolithique, il souligne comme dominante l'affirmation très vive de la magie et de la croyance aux esprits. Entrant dans le détail, M. Kern découvre dans le néo-paléolithique des parallèles avec le cycle culturel matriarcal d'une part, totémique de l'autre. Les dernières pages donnent un aperçu sommaire sur l'art de l'Europe de l'époque glaciale vers sa fin. L'auteur relève expressément qu'il a fait son profit de l'échange d'idées si fructueuse avec le professeur O. Menghin, mais qu'il est arrivé par son propre travail à ces conclusions, en étudiant les documents grâce aux idées qui lui ont été suggérées par les écoles de Graebner et de Verworn. (Arch. f. Kulturgesch., XVI [1926], 273—299.)

Pendant la séance académique célébrée à l'occasion du 100e anniversaire d'Adolphe Bastian (26. juin 1926), le Dr. Ankermann, prononça le discours de circonstance sur «l'évolution de l'ethnologie depuis Adolphe Bastian. L'orateur essaya de caractériser le système ethnologique historico-culturel, dont Ankermann est un des fondateurs — on le sait — comme continuation des idées de Bastian. Au fond, ces deux systèmes reposent sur les mêmes principes, mais sont en opposition diamétrale par bien des côtés, entre autres par leur méthode de travail. (Ztschr. f. Ethn., 1926, 221—230.)

M. C. Daryll Forde essaie de démontrer que la densité des colonies

Siedlungen in Westeuropa mit dem Vorkommen von Gold und Zinn zusammenhängt. Er führt die Verhältnisse in der Bretagne als gut studiertes Beispiel an. (Man, 26 [1926], 136—139.)

C. Schuchhardt gibt gute Gründe dafür an, daß die Etrusker zu der Völkerschicht gehören, die einst von Spanien aus die Mittelmeerländer besiedelte. Neben den von ihm zusammengestellten völkerkundlichen Parallelen haben sich auch die linguistischen vermehrt. Zu den überzeugendsten gehören die etruskischen Worte *lar* = Herr (z. B. in Larissa), *puia* = Frau (ὀπύω ich nehme zur Frau), Hyttenia, die Tetrapolis (*hud* = 4). Trotz der Notiz von Herodot, daß die Etrusker von der Ägäis aus nach Italien kamen, hält es Schuchhardt für unwahrscheinlich, daß eine Kolonie vom Ägäischen Meere her im zweiten Jahrtausend v. Chr. zu einer ihm stammverwandten Bevölkerung im Lande der späteren Etrusker zurückgewandert sei. (Präh. Ztschr., 16 [1925], 109—123.)

Asien.

Dr. Leonhard Franz beschreibt die Frauenidole des (prähist.) vorderasiatischen Kulturkreises. Die Tonplastik gehört zu den Eigenarten dieses Kulturkreises; insbesondere die Frauendarstellungen dürften hier ein ursprüngliches Gut sein. Aus dem Vergleich der uns bekannten europäischen und vorderasiatischen Frauenidole ergibt sich, daß die Frauenidole weiter Teile Europas mit der vorderasiatischen Welt zusammenhängen. Die drei typischen Formen beider Gebiete sind: Tonfiguren stehender Frauen, die mit beiden Händen die Brüste fassen, Sitzfiguren mit gleicher Handhaltung und stehende Figuren, welche die Hände über die Geschlechtsteile legen. Die typische Handhaltung deutet darauf hin, daß diese Plastiken ursprünglich Fruchtbarkeitsidole sind. Erst später ist diese Haltung rationalistisch als Bewegung aus Schamgefühl heraus aufgefaßt. (Mitt. d. Anthrop. Ges. in Wien, LVI [1926], 399—406.)

Man kann bei der Klassifikation der Steine, die als Kulturobjekte in Frage kommen, drei Gruppen aufstellen: Steine mit ge-

mégalithiques dans l'Ouest de l'Europe dépend de la présence de l'or ou de l'étain et cite les conditions historiques de la Bretagne comme exemple bien approfondi. (Man, 26 [1926], 136—139.)

M. C. Schuchhardt soutient avec d'excellents arguments que les Etrusques appartiennent à la couche ethnographique qui, venant d'Espagne, a colonisé les pays baignés par la Méditerranée. En dehors des parallèles ethnographiques, dont il a dressé le tableau, les parallèles linguistiques ont augmenté eux aussi. Parmi les exemples les plus convaincants il y a lieu de relever les mots étrusques *lar* = maître (p. ex. dans Larissa), *puia* = femme (ὀπύω: j'épouse), *Hyttenia* = la Tétrapole (*hud* = quatre). Malgré la notice d'Hérodote, qui fait partir les Etrusques des bords de la Mer Egée pour arriver en Italie, M. Schuchhardt doute fort qu'une colonie soit partie au deuxième millénaire des contrées de la Mer Egée pour rejoindre une population de la même origine au pays qu'on appellera plus tard le pays des Etrusques. (Präh. Ztschr., 16 [1925], 109—123.)

Asie.

M. le Dr. Léonard Franz décrit les idoles féminines du cycle culturel préhistorique de l'Asie antérieure. La plastique en argile fait partie des caractères de ce cycle, et les représentations de la femme semblent bien en être un des éléments primitifs. La comparaison des idoles féminines que nous connaissons en Europe avec celles de l'Asie antérieure démontre que les unes et les autres sont apparentées entre elles. Les trois poses typiques des deux continents sont les suivantes: figures en argile de femmes debout et touchant leurs seins, figures de femmes assises avec le même geste, figures de femmes debout couvrant de leurs mains leurs parties génitales. La geste typique des mains indique que ces ouvrages plastiques étaient originairement des idoles de fertilité. Ce n'est que plus tard que cette pose a été expliquée par les rationalistes comme geste produit par la pudeur. (Mitt. d. Anthrop. Ges. in Wien, LVI [1926], 399—406.)

En faisant la classification des pierres en tant qu'éléments culturels, on peut en distinguer trois groupes: les pierres à

brauchsnützlicher, zeremonieller und magischer Bedeutung. So Dr. J. H. Hutton in seinem reich illustrierten Aufsatz über den Steingebrauch in Naga Hills. In der Naga-Kultur gebraucht man Steine aus Nützlichkeitsgründen als Stampfer, Schmiedehämmer, Bau- und Befestigungsmaterial usw. Die Stufen-, Straßen- und Wasserwerkanlagen aus Stein verbinden schon mit dem praktischen Zweck den zeremoniellen. Zeremonielle Bedeutung haben die steinernen Plattformbauten, die als Tanz- oder Versammlungsplatz, als Festung oder als einfaches Denkmal für die Toten dienen. Zeremonielle und magische Beziehungen haften an den Steinen, die als Grabhügel oder Grab dienen, während der rein magische Zweck bei den sogen. Wind- und Regensteinen usw. Anwendung findet. (Journ. of the Royal Anthr. Inst. of Great Britain and Ireland, LVI [1926], 71—82.)

destination pratique, cérémonielle et magique. Telle est la thérorie de M. J. H. Hutton dans un article abondamment illustré sur l'usage de la pierre à Naga-Hills. Chez les Nagas on emploie les pierres dans un but d'utilité comme pilons, marteaux de forge, matériaux de construction et de consolidation etc. Les constructions de marches, de voies publiques, de conduites d'eau en pierre associent déjà l'élément cérémoniel à l'élément pratique. Une signification cérémonielle se trouve dans les constructions de plates-formes en pierre servant de locaux de danses ou de réunions, ou bien de fortifications ou de simples monuments funéraires. L'élément cérémoniel et magique à la fois est attaché aux pierres servant de tertres tombaux ou de tombes, tandis que le but purement magique se trouve dans ce qu'on appelle les pierres du vent ou de la pluie etc. (Journ. of the Royal Anthr. Inst. of Great Britain and Ireland, LVI [1926], 71—82.)

E. Blochet versucht in seinem Artikel Deux résidents mongols en Chine nachzuweisen, daß der berühmte Aziz Yalwatch, Vizekönig von ganz China zur Zeit der Mongolendynastie, mit dem ebenso berühmten Staatsmann Yaloutchhon Tshai identisch ist. (Bull. of the School of Oriental Studies, London Institution, IV [1926], 257—268.)

Dans un article «Deux résidents mongols en Chine» M. E. Blochet essaie de prouver que le célèbre Aziz Yalwatch, vice-roi de toute la Chine à l'époque de la dynastie mongole, est le même que l'homme d'Etat tout aussi célèbre Yaloutchhon Tshai. (Bull. of the School of Oriental Studies, London Institution, IV [1926], 257—268.)

In seinem gleichnamigen Artikel behandelt J. P. Mills drei besondere Seiten der Naga-Kultur, und zwar Dorfverwaltung, Totengebräuche und Kopfjagd. Daß wir es in der Naga-Kultur nicht mit einer einheitlichen Kultur zu tun haben, tritt besonders im großen Reichtum der Verwaltungsformen in Erscheinung. Der Verfasser bringt zu den drei angegebenen Kulturfragen gut detailliertes, meist noch wenig oder gar nicht bekanntes Material. (Journ. of the Royal Anth. Inst of Great Britain and Ireland, LVI [1926], 27—35.)

C'est trois côtés particuliers de la culture des Nagas que M. J. P. Mills étudie dans son article sur cette tribu, à savoir: l'administration des villages, les coutumes funèbres et la chasse aux têtes. La grande diversité des formes d'administration prouve que la civilisation des Nagas ne forme pas un tout homogène. Pour l'étude des trois questions culturelles précitées, l'auteur a réuni des documents bien détaillés et qui n'étaient pas ou que peu connus jusqu'ici. (Journ. of the Royal Anthr. Inst. of Great Britain and Ireland, LVI [1926], 27—35.)

Im Mai 1922 konnte Dudley Buxton auf einer Expedition von Urga nach Kalgan in der Gegend von Kalgan anthropologische Messungen an Mongolen vornehmen. Nachdem er in seinem Artikel „The inhabitants of Inner Mongolia" kurze Notizen über die Geographie der von ihm besuchten Gebiete, über Religion, Gebräuche

Au cours d'une expédition d'Urga à Kalgan au mois de mai 1922, M. Dudley Buxton a eu l'occasion de pratiquer des mesurages anthropologiques sur des Mongols dans la contrée de Kalgan. Il en parle dans son article The inhabitants of Inner Mongolia (Les habitants du Centre de la Mongolie). Après quelques

bei Geburt und Hochzeit mitgeteilt hat, folgen die Ergebnisse der anthropologischen Messungen an 59 Mongolen, 52 Männern und 7 Frauen. (Journ. of the Royal Anthr. Inst. of Great Britain and Ireland, LVI [1926], 143—161.)

Indische Kultureinflüsse auf nichtindische Völker ist der Inhalt einer Studie von J. Scheftelowitz, in der er behandelt: den Mondhasen, die die Erde tragende Schlange, den Einfluß Indiens auf Iran, die Arier in Babylonien, die indisch-babylonischen Beziehungen und den Einfluß Indiens auf das Abendland im Lichte der Lehnwörter. (Ztschr. f. Buddhismus, VII [1926], 270—285.)

Ein interessantes Kapitel aus der lamaistischen Dogmatik ist die Studie *Dhyāna* und *Samādhi* von A. M. Pozdnejev, die W. A. Unkrig aus dem Russischen übersetzt und ergänzend eingeleitet hat. Es werden darin im einzelnen die Technik und der Inhalt der „Betrachtungen" der mongolischen sogen. *Dayancinar* (bekannt durch Sven Hedin's „eingemauerte Mönche") geschildert. (Ztschr. f. Buddhismus, VII [1926], 378—421.)

Den umfangreichen wissenschaftlichen Nachlaß August Conrady's, der an die 400 Manuskripte umfaßt, skizziert kurz Bruno Schindler und teilt mit, daß die Herausgabe, mit der Dr. Erkes und Schindler betraut wurden, alsbald erfolgen wird, wenn die nötigen Gelder für die Drucklegung aufgebracht sind. (Asia major, III [1926], 104—115.)

Eine gedrängte Übersicht über die Gebiete der Urwaldstämme Malakkas, sowie über deren sprachliche und kulturelle Gliederung bietet auf Grund persönlicher Forschung P. Schebesta in seinem Artikel The jungle tribes of the Malay peninsula. (Bull. of the School of Oriental Studies, London Institution, IV [1926], 269—278.)

Im Journal of the Royal Anthropological Institute (LIV [1924], 157—165) veröffentlichte F. J. Richards aus Nord-Arcot (Südindien) Muschelornamente von Gräberfunden aus der Eisenzeit. F. H. Hutton weist jetzt darauf hin,

indications sur la géographie des territoires qu'il a parcourus, sur la religion de ses habitants et ses coutumes à l'occasion de la naissance et du mariage, l'auteur publie les résultats de ses mensurages anthropologiques sur 59 Mongols, dont 52 hommes et 7 femmes. (Journ. of the Royal Anthr. Inst. of Great Britain and Ireland, LVI [1926], 143—161.)

«Influences culturelles des Indes sur des peuples non-indiens», tel est le contenu d'une étude de M. J. Scheftelowitz, ou l'auteur parle du lièvre lunaire, du dragon support de la terre, de l'influence de l'Inde sur l'Iran, des Ariens en Babylonie, des relations entre l'Inde et la Babylonie, de l'influence de l'Inde sur l'Occident à la lumière des mots empruntés. (Ztschr. f. Buddhismus, VII [1926], 270—285.)

L'étude Dhyana et Samadhi de M. A. M. Pozdnejev, que M. W. A. Unkrig a traduite sur le russe et complétée par une introduction, forme un chapitre intéressant de la dogmatique des Lamas. On y explique par le détail la technique et le contenu des «méditations» de ce qu'on appelle les Dayancinars mongols, connus par les «Eingemauerte Mönche» (Moines cloîtrés) de Sven Hedin. (Ztschr. f. Buddhismus, VII [1926], 378—421.)

L'ample succession scientifique d'Auguste Conrady avec près de 400 manuscrits a été brièvement décrite par M. Bruno Schindler qui nous informe que la publication, confiée aux soins de MM. le Dr. Erkes et Schindler, en aura lieu dès que les fonds nécessaires pour l'impression auront été réunis. (Asia Major, III [1926], 104—115.)

C'est un aperçu sommaire très serré sur les territoires occupés par les tribus des forêts vierges de Malacca et sur leur organisation au point de vue de la langue et de la culture que nous donne le P. Schebesta, dans son article The jungle tribes of the Malay peninsula d'après des recherches personnelles (Bull. of the School of Oriental Studies, London Institution IV [1926], 269—278.)

Dans le Journal of the Royal Anthropological Institute (LIV [1924], 157—165), M. F. J. Richards avait publié des dessins conchiformes sur des objets trouvés dans des tombes datant de l'époque de fer et situées dans

daß dieselben Ornamente bei manchen Stämmen des Naga-Gebietes heute noch in Gebrauch sind. (Man, XXVI [1926], 145.)

E. Patte veröffentlicht im Bulletin du Service géologique de l'Indochine, XIII, fasc. 5, eine Studie über einen neolithischen Schädel von Minh Cam (Annam). Er gibt folgende Übersicht: „Der Kinderschädel von Minh Cam zeigt Negrito-Charakter. Der noch heute vorhandene Negritozweig war also schon im Neolithikum dort ansässig. Eine andere, noch nicht studierte Rasse wohnte am selben Orte. Ein Kiefer dieser Rasse ist untersucht worden, er weist auf Mogoloïden vom indonesischen Typus hin, aber Sicherheit besitzt man über die Verwandtschaft noch nicht. Wir erinnern daran, daß in Tonkin Spuren einer dritten Rasse gefunden wurden, der von Pho Binh Gia, die Ähnlichkeit mit den Cromagnons besitzt, besonders mit dem Typus von Combe-Capelle... M. Mansuy hat einen Schädel aus Dong-Thuoc (Provinz Phu-Lang-Thuong in Tonkin) mit den Papuaschädeln verglichen. Die vorhistorische Bevölkerung Indochinas scheint also sehr gemischt gewesen zu sein, ihr Studium weist uns zum Stillen Ozean."

J. Przyluski beschreibt längst verschwundene Kulturen in Vorderindien und kommt zu folgenden Resultaten: „Die räumliche Verteilung der indischen Bevölkerung vor Alexander ist die Folge von drei aufeinander folgenden Invasionen. Zuerst drangen Austroasiaten in das Gebiet der Dravida ein, so daß letztere nur an zwei Stellen erhalten blieben: im Norden im Brahuigebirge, im Süden im Dekhan. Später kamen die Arier von Nordwesten. Sie setzten sich am mittleren Indus und am Ganges fest und machten von da aus ringsum ihren Einfluß geltend. Noch später kamen die Bahlika aus Ostiran und durchsetzten als Kaufleute und Abenteurer unter den Austroasiaten alles, was die Brahmanen verschont hatten. Sie organisierten weitreichende Bündnisse, wie jene der Salva, gründeten große Karawanenstraßen vom Westen nach dem Osten, bereiteten die Bildung künftiger Reiche vor und sicherten die Verbindungen zwischen Indien und dem Okzident." (Journ. As., 208 [1926], 1—59.)

l'Arcot septentrional (au Sud de l'Inde) "M. J. H. Hutton signale le fait que les mêmes ornementations sont encore en usage de nos jours chez plusieurs tribus du territoire des Nagas. (Man, XXVI [1926], 145.)

E. Patte publie dans le Bulletin du Service Géologique de l'Indochine, XIII, fasc. 5, une étude sur un crâne neolithique de Minh Cam (Annam) et y donne le résumé suivant. «Le crâne d'enfant recueilli à Minh Cam présente des caractères de Négrito. Ce rameau négrito, existant encore aujourd'hui en Indochine, y était donc représenté dès le Néolithique; une autre race coexistait, indéterminée jusqu'à présent; le seul reste étudiable, une mandibule, pourrait bien se rapporter à des Mongoloïdes, spécialment à des types indonésiens, mais cela est tout à fait hypothétique. Nous rappellerons, qu'en Indochine, au Tonkin, ont été trouvées les traces d'une race différente, celle de Pho Binh Gia, ayant des analogies avec les Cromagnons, spécialement avec le type de Combe-Capelle. ... Depuis, M. Mansuy a été amené a comperarer à des types papouas un crâne découvert à Dong Thuoc (Province de Phu Lang Thuong, Tonkin) ... Les populations préhistoriques d'Indochine nous apparaissent donc comme déjà fort variées et c'est vers le Pacifique que leur étude nous entraîne.«

J. Przyluski décrit des cultures d'un passé lointain dans le Penjab et vient aux résultats suivants: «La réparation des populations de l'Inde avant Alexandre aurait été le resultat de trois invasions successives. D'abord les Austroasiates recouvrent en partie l'élément dravidien et ne laissent guère émerger que l'îlot brahui au Nord et les masses du Dekhan au Sud. Puis les Aryens, descendus dans l'Inde par le Nord-Ouest, s'établissent progressivement dans les vallées moyennes de l'Indus, de la Yamuna, du Gange, et rayonnent autour de ces foyers de culture brahmanique. Plus tard enfin, les Bahlika, venus de l'Iran oriental, s'infiltrent, marchands et aventuriers, chez les tribus austroasiatiques laissées à l'écart par les Brahmanes; en organisant de vastes confédérations comme celle des Salva et en faisant circuler de l'Ouest à l'Est leurs caravanes, ils préparent la formation des futurs empires et assurent la liaison de l'Inde et de l'Occident». (Journ. As., 208 [1926], 1—59.)

Sydney Nicholson schrieb einen Aufsatz: Sozial Organization of the Mālas, an outcaste Indian people. Darnach kann man bei den Mālas eine soziale, administrative, wirtschaftliche und religiöse Gliederung feststellen. Sozial: die ganze Kaste zerfällt in Gruppen (sections), jede Gruppe in Clans *(gōtrams)* und jeder Clan in Sippen (house-names). Kaste und Gruppen sind endogam, Clans und Sippen exogam. Administrativ (bei der untersten Körperschaft beginnend): 1. die Dorfältesten, 2. der *Chetti* (hat Jurisdiktion über mehrere Dörfer), 3. der *Guru* dritter Klasse, 4. der *Guru* zweiter Klasse, 5. der große *Guru*. Außerdem gehört dazu als offizielle Funktionsperson der *Salavādi* (= Kastenboten, Pedell). Wirtschaftlich: Jede Dorfgemeinschaft besteht aus einem oder mehreren *Metis* (= Anteil), wodurch das Besitz- und Nutznießungsrecht geregelt wird. Religiös: Über drei oder vier Dörfern steht ein *Dāsari* (= Priester). Die *Dāsaris* zerfallen wieder in mehrere Unterabteilungen. (Journ. of the Royal Anthr. Inst. of Great Britain and Ireland, LVI [1926], 91—103.)

M. Sydney Nicholson vient d'écrire un article intitulé Sozial Organization of the Mālas, an outcaste Indian people. Il en résulte qu'on peut constater chez les Mālas une organisation sociale, administrative, économique et religieuse. Socialement, la caste prise dans son ensemble se divise en groupes (sections), le groupe en clans *(gōtrams)*, le clan en familles (housenames). Le Caste et les groupes sont endogames, les clans et les familles exogames. Administrativement on distingue (en commençant par les groupes inférieurs): 1° les anciens des villages, 2° le *chetti* (exerçant la juridiction sur plusieurs villages), 3° le *Guru* de troisième classe, 4° le *Guru* de deuxième classe, 5° le grand *Guru*. A ces groupes appartient comme personnage officiel le *Salavādi* (c'est-à-dire le commissionnaire, l'appariteur de la caste). Economiquement, Chaque commune rurale se compose de un ou de plusieurs *Métis* (= part), ce qui en règle les droits de propriété et d'usufruit. Quant à l'organisation religieuse, on trouve à la tête de trois ou quatre villages un *Dāsari* (= sacrificateur), et ces *Dāsari* sont eux-mêmes réunis en plusieurs groupes. (Journ. of the Royal Anthr. Inst. of Great Britain and Ireland, LVI [1926], 91—103.)

Afrika.

Auf Grund persönlicher Forschungen an Ort und Stelle in den Jahren 1921 und 1924 kann J. E. T. Philipps interessante Einzelheiten über die Religion der Azande („Niam-Niam" ist der von den Dinka diesem Volk beigelegte Spitzname) mitteilen. Der Artikel behandelt im einzelnen: das Höchste Wesen (Mboli), den Seelenglauben (Ambisimo), die Geister (atólo), die Ahnenverehrung (atólo-aba) und die Dämonen (Azilisa). Professionelle Regenmacher, die bei den Nilstämmen eine große Rolle spielen, gibt es bei den Azande nicht. Gebete werden unmittelbar mit den allgemeinen Opfern an das Höchste Wesen gerichtet. (Journ. of the Royal Anthr. Inst. of Great Britain and Ireland, LVI [1926], 171—187.)

Die Valenge und Vachopi in Portugiesisch-Ostafrika sind geschickte Ackerbauer. Es kann deshalb nicht überraschen, daß bei ihnen nur die Mädchen

Afrique.

A la suite de recherches personnelles sur les lieux pendant les années 1921 et 1924, M. J. E. T. Philipps est à même de communiquer d'intéressants détails sur la religion des Azandes (ou Niam-Niam d'après le sobriquet donné à cette peuplade par les Dinkas). L'article en question traite de l'Etre suprême (*Mboli*), de l'animisme (*Ambisimo*), des esprits (*atolo*), du culte de ancêtres (*atolo-aba*), et des démons (Azilisa). Les faiseurs officiels de pluie, qui jouent un grand rôle chez les tribus du Nil, n'existent pas chez les Azandes. Les prières sont adressées directement à l'Etre suprême en même temps que les sacrifices lui sont offerts. (Journ. of the Royal Anthr. Inst. of Great Britain and Ireland, LVI [1926], 171—187.)

Les Valenge et Vachopi dans l'Est africain portugais sont d'adroits agriculteurs. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que chez eux les filles seules sont initées

feierlich initiiert werden. Die Gebräuche dauern ein ganzes Jahr und richten sich nach dem Stande der Feldfrüchte. Vor Beginn der Initiation wird den Ahnen geopfert, wie es bei typischen Ackerbauvölkern Sitte ist. Das größte Fest findet Ende November statt. Dann wird vom Zauberer in jedem Grundstück eine kleine Grube gemacht, und es werden Samenkörner hineingelegt, die vorher mit Ruß von Medizinpflanzen eingerieben waren. Während des Festes werden in allen Hütten die Feuer gelöscht, nur auf dem Festplatz brennt die Zauberflamme. Von dieser wird nach Sonnenuntergang durch Fackeln das Feuer wieder in die Hütten gebracht. (Fr. Johnson, Bantu Studies, Johannesburg, II [1925], 193—197.)

Die Pfeilgifte der Buschmänner stammen von Pflanzen, von Schlangen und vor allem von einem Insekt (Diamphidia simplex). Größere angeschossene Tiere leben noch stundenlang. Der Jäger folgt ihnen, bis sie zusammenbrechen. Livingston berichtete, daß die Buschmänner als Gegengift neben anderen Stoffen auch das mit Fett zerriebene Insekt in die Wunde reiben. (J. Schapera, Bantu Studies, Johannesburg, II [1925] 199 bis 213.)

Die Galla sind bis zu einem gewissen Grade monotheistisch. Sie nehmen das Wirken guter und böser Geister an und verehren die Toten. Ihr Hauptfest, das Wadaga, soll die Gottheit versöhnen. Bei ihren Opfern schlachten sie Groß- oder Kleinvieh. Das tun sie auch über den Gräbern ihrer Verstorbenen. Seltener werden Brote geopfert. Von interessanten Fällen ihres Aberglaubens werden folgende Fälle erwähnt: Am Montag und Donnerstag liefern sie kein Vieh aus. Sie essen das Fleisch einer bestimmten Hirschart nicht. Wenn ein Kind am gleichen Wochentag geboren wurde, wie früher sein Vater, so geben sie es zur Erziehung einer befreundeten Familie. Die Milch wird nie gekocht, um der Kuh nicht zu schaden. Am Sonntag wechseln sie nicht die Lagerstätte des Viehs. Nach dem Bau eines neuen Hauses opfern sie ein Huhn. (A. Goichon und P. Azais, Rev. d'Ethn., 7 [1926], 113—124.)

Die Wachagga rechnen die Zeit nach reinen Mondmonaten und nach Wochen von fünf Tagen. Die einzelnen Tage haben

solennellement. Les cérémonies durent une année entière et se règlent sur l'état des moissons. Avant l'ouverture de l'initiation, on offre un sacrifice aux aïeux, comme c'est la coutume chez les peuples agriculteurs proprement dits. La fête principale est célébrée fin novembre. Alors le sorcier pratique dans chaque parcelle du terrain une fossette où l'on met des graines enduites de noir de fumée provenant de plantes médicinales. Pendant la fête, on éteint les feux de toutes les cabanes. Seul le feu du sorcier flambe sur la place des fêtes. C'est a cette flamme qu'après le coucher du soleil on allume les torches qui rapportent le feu dans les cabanes. (Fr. Johnson, Bantu Studies Johannesburg, II [1925], 193—197.)

Les poisons pour flèches chez les Boschimans proviennent de plantes, de serpents et surtout d'un certain insecte (Diamphidia simplex). Les animaux d'une certaine taille vivent encore des heures entières après avoir été blessés. Les chasseurs les pursuivent jusqu'à ce qu'ils succombent. D'après Livingstone, les Boschimans emploieraient comme contre-poison en dehors de certaines matières ce même insecte broyé avec de la graisse et qu'on ferait entrer dans la blessure en la frictionnant. (I. Schapera, Bantu Studies, II [1925], 199—213.)

Les Gallas sont jusqu'a un certain point monothéistes. Ils admettent l'action de bons et de mauvais esprits et vénèrent les défunts. Leur plus grande fête, le Wadaga, a pour but de réconcilier la divinité. Pour leurs sacrifices ils tuent du gros et du menu bétail et en font autant sur les tombes de leurs défunts. Plus rarement on offre des pains. Parmi les cas intéressants de superstition chez ce peuple on cite les suivants. Les lundis et les jeudis, ils ne transportent pas de bétail. Ils ne mangent pas la chair d'une certaine espèce de cerfs. Si un enfant est né le même jour de la semaine que son père, ils le font élever dans une famille amie. On ne fait jamais boullir le lait de peur de nuire à la vache. Le dimanche on ne change pas le gîte du bétail. Après la construction d'une nouvelle maison, ils offrent une poule en sacrifice. (A. Goichon et P. Azais, Revue d'Ethn., 7 [1926], 113—124.)

Les Wachaggas mesurent le temps sur de vrais mois lunaires et le divisent en semaines de cinq jours. Les

einen spezifischen Einfluß auf die Geschicke der Menschen, besonders als Tage der Geburt. Auch die Stunden beeinflussen das Geschick. Norm ist hier die Art der täglichen Frauenarbeit. (Ch. DUNDAS, Man, 26 [1926], 140—143.)

Von C. G. SELIGMAN und BRENDA Z. SELIGMAN erschien eine Studie über The social Organization of the Lotuko. Darnach gliedern sich die Lotuko in Territorial-Gruppen, deren jede einige Dörfer umfaßt und in mehrere exogame Clans zerfällt. An der Spitze der Gruppe steht der „Regenmacher". Für die innere Dorfverwaltung ist es bezeichnend, daß jedes Dorf in „Viertel" aufgeteilt ist. Jedes Viertel umfaßt 50 bis 100 Häuser. Alsdann behandelt die Studie noch die Altersunterschiede, Initiation, Altersklassen, Namen, Verwandtschaft, Heirat, Erbschaft, Regenmacher, Tod und Begräbnis. (Sudan Notes and Records, VIII [1925], Sep., 1—45.)

„Augenscheinlich hat es seit alters her unter sämtlichen eingebornen Völkern Südafrikas, mit Einschluß der Buschmänner und Hottentotten, beim Eintritt der geschlechtlichen Entwicklung eine Art Volksschule gegeben, die darauf hinausging, Ehrfurcht vor den Alten und Achtung vor der Stammessitte einzuprägen, und in der vermutlich auch Unterweisungen über das geschlechtliche Leben ihren Platz gehabt haben. In diese Schule ist die Beschneidung dann erst später als etwas Neues übernommen worden, weil sie in das ganze soziale und religiöse System des Stammeslebens hineinpaßte. Dies läßt sich geschichtlich für eine Reihe südafrikanischer Völker heute noch nachweisen." (G. BEYER „Die Mannbarkeitsschule in Südafrika, speziell unter den Sotho in Nordwest-Transvaal" in Ztschr. f. Ethn., 58 [1926], 249—261.)

C. C. LUCK glaubt Anhaltspunkte dafür gefunden zu haben, daß die Masai ursprünglich Semiten waren, die vom westlichen Asien her nach Afrika zogen. Auf ihrem Zuge durch Ägypten hätten sie dort einzelne Gewohnheiten übernommen. Neben unannehmbaren linguistischen Argumenten finden sich einzelne sehr interessante Vergleichspunkte, sogar zwischen den Masai

jours ont chacun en particulier une influence sur le sort des hommes, surtout le jour de naissance. Même les heures exercent une pareille influence. Ce qui décide, c'est le genre des travaux quotidiens de la femme. (CH. DUNDAS, Man, 26 [1926], 140—143.)

MM. C. G. SELIGMAN et BRENDA Z. SELIGMAN ont publié une étude sur The social Organization of the Lotuko. D'après eux, les Lotukos sont organisés en groupes territoriaux, dont chacun comprend quelques villages et se divise en plusieurs clans exogames. A la tête du groupe se trouve le «faiseur de pluie». L'administration est caractérisée par le fait que chaque localité est divisée en quarts de village comprenant chacun de cinquante à cent maisons. L'étude en question nous entretient en outre des différences d'âge, de l'initiation, des groupements d'après l'âge, des noms, de la parenté, du mariage, de la succession, des faiseurs de pluie, du décès et de l'enterrement. (Sudan Notes and Records, VIII [1925], Sep., 1—45.)

Il semble établi qu'il y a eu de tout temps parmi tous les peuples indigènes de l'Afrique du Sud, y compris les Boschimans et les Hottentots, au commencement de la puberté une espèce d'école pour adultes ayant pour but d'inculquer aux jeunes gens le respect pour la vieillesse et l'estime pour les coutumes de la tribu et probablement aussi de leur donner des instructions sur la vie sexuelle. Cette école admit plus tard la circonsision, innovation qui s'adaptait fort bien au système social et religieux tout entier de la vie de tribu. Ceci peut être prouvé historiquement encore de nos jours pour toute une série de peuplades du Sud de l'Afrique. (G. BEYER, «l'Ecole de puberté dans le Sud de l'Afrique, notamment parmi les Sothos au Nord-Ouest du Transvaal» dans Ztschr. f. Ethn., 58 [1926], 249—261.)

M. C. C. LUCK croit avoir trouvé des indications permettant de conclure que les Masais étaient originairement des sémites partis de l'Ouest de l'Asie pour émigrer en Afrique. En traversant l'Egypte, ils en auraient adopté certaines coutumes. A côté d'arguments linguistiques inacceptables on trouve dans cet article quelques points de comparaison très intéressants, même entre

und den Bewohnern von Borneo. (The Journ. of the East Afr. and Uganda Nat. Hist. Soc., I, 26 [1926], 1—103.)

A. Breuil veröffentlicht eine Reihe von Felszeichnungen aus dem Innern der Sahara (Aguilet Abderrahman), die zum Teil an das spanische Neolithikum erinnern. Sie wurden von Fretay entdeckt. (L'Anthrop. [1925], 156—160.)

Amerika.

W. Staub schließt aus den Kulturrückständen im östlichen Mexiko, daß der Zerfall der Teotihuacan-Kultur etwa um 600 n. Chr. eintrat, und daß mit dem Untergang dieser Kultur der Niedergang der eigentlichen huaxtekischen Kultur zusammenfiel. Die Huaxteca-Indianer scheinen vor ihrem Eindringen in die Huaxteca, also vor dem 4. Jahrhundert v. Chr., bereits von einer ihnen fremden Kultur beeinflußt gewesen zu sein. (Jahrb. des Bernischen Histor. Mus., V [1925], Sep., 1—24.)

Eine reichhaltige archäologische Sammlung des schwedischen Ingenieurs Claus Boyem aus dem Rio Loa Valley, Atacama, beschreibt Gösta Montell. Er legt Nachdruck zunächst auf die beschreibende Darstellung der einzelnen Objekte, kann aber dabei durch gelegentliche Hinweise auf die vielfachen äußerst interessanten und verwickelten Kulturbeziehungen hindeuten, die noch vollständig der systematischen Bearbeitung harren. (Oslo Etnografiske Museums Skrifter, V [1926], 1—46.)

Indem A. L. Kroeber die 531 Stück zählende Uhle-Sammlung der Töpfereierzeugnisse aus Chancay beschreibt und kritisch vergleicht, kann er verschiedene Stilprovinzen aufstellen. Ein reiches Illustrationsmaterial erleichtert das Verständnis. Von Max Uhle wurde ein allgemein orientierender Bericht über seine Forschungen in Chancay aus dem Jahre 1904 der Monographie als Appendix angefügt. (Univ. of California Publications, XXI [1926], 265—304.)

Edwin M. Loeb teilt drei Schöpfungsmythen der Pomoindianer mit, die er im Winter 1924/1925 in Californien gesammelt hat. Als Einleitung dazu gibt er eine gedrängte Allgemeinübersicht

les Masais et les habitants de Borneo. (The Journ. of the East Afr. and Uganda Nat. Hist. Soc., I, 26 [1926], 1—103.)

M. H. Breuil publie une série de dessins rupestres provenant de l'intérieur du Sahara (Aguilet Abderrahman) et dont quelques uns rappellent le néolithique espagnol. Ils ont été découverts par M. Fretay. (L'Anthrop. [1925], 156—160.)

Amérique.

En examinant les retards culturels constatés à l'Est du Mexique, M. W. Staub arrive à conclure que la décadence de la civilisation de Teotihuacan commença vers 600 après J.-Chr., et que la disparition en coïncida avec la décadence de la culture huaxtèque proprement dite. Il paraît qu'avant leur invasion dans l'Huaxteca, donc à une époque antérieure au 4e siècle avant l'ère chrétienne, les Indiens de l'Huaxteca ont déjà été influencés par une civilisation étrangère. (Jahrb. des Bernischen Histor. Mus., V [1925], Sep., 1—24.)

Une riche collection archéologique appartenant à l'ingénieux suédois M. Claus Boyem et provenant du Rio Loa Valley (Atacama) a été décrite par M. Gösta Montell. Il s'applique avant tout à donner une description des différents objets de cette collection, mais trouve en même temps l'occasion de signaler en passant de nombreuses relations culturelles fort intéressantes et compliquées, qui n'ont pas encore été étudiées systématiquement jusqu'ici. (Oslo Etnografiske Museums Skrifter, V [1926], 1—46.)

La description et la comparaison critique des 531 numéros de la collection Uhle de produits céramiques de Chancay par M. A. L. Kroeber lui donne l'occasion de distinguer plusieurs provinces par rapport au style de ces poteries. Un grand nombre de figures en facilite l'étude. En vue d'une orientation générale, M. Max Uhle ajoute à cette monographie un rapport sur ses recherches faites à Chancay en 1904. (Univ. of California Publications XXI [1926], 265—304.)

M. Edwin M. Loeb communique trois mythes relatifs à la création et ayant cours chez les Indiens Pomos, mythes collectionnés en Californie en hiver 1924/1925. Un aperçu sommaire très serré

über die Religion der Pomo. (American Anthropologist, XXVIII [1926], 467—493.)

Eine reichhaltige Monographie über die Kultur der Pomo hat uns Edwin M. Loeb geschenkt, der in den Jahren 1924 und 1925 eine Expedition nach Kalifornien unternahm. Zur Ergänzung der persönlichen Forschungen bei den Pomo standen ihm noch folgende Manuskripte zur Verfügung: Schamanismus und der Kuksu-Kult von Miss. L. S. Freeland, Die materielle Kultur von Miss. R. Greiner, Kalender- und Zahlsysteme von Miss. V. Hughes, Soziologie von Mr. Matthew A. Stirling und Wirtschaft von Mr. H. Story. In den drei Kapiteln seines Buches behandelt der Verfasser die Wirtschaft, die soziale Organisation und die Religion der Pomo. (Univ. of California Publications, XIX [1926], 149—405.)

S. Larsen weist eine vorkolumbische Entdeckung des arktischen Nordamerika nach. Sie fand statt durch eine von Christian I., König von Dänemark, im Jahre 1472 ausgesandte Expedition. Diese Entdeckung läßt sich mit größerer Wahrscheinlichkeit dartun als eine der vorhergehenden Entdeckungsfahrten. (Journ. de la Soc. d. Amér. de Paris, XVIII [1926], 75—90.)

In einer Rede vom August 1924 hat Erna Gunther das Problem der Opferung des ersten Lachses bei den Indianerstämmen an der Nordwestküste Nordamerikas behandelt und stellt fest, daß diese Zeremonie nicht bei allen Stämmen in Gebrauch ist, die den Lachsfang kennen. Die Opferung des Lachses ist eine analoge Erscheinung wie die Opferung der ersten Früchte. Schließlich werden noch die Beziehungen dieser Zeremonie zu den Mythen und Tabugesetzen dargelegt. (Am. Anthr., XXVIII [1926], 605—617.)

A. L. Kroeber konnte bei Lima und südlicher am Cañete-Fluß manche von Uhle auf Grund unzureichender Funde aufgestellte Kulturfolgen durch seine Grabungen bestätigen. Er trennte vom Chancey das etwas rohere Sub-Chancey ziemlich scharf ab. Letzteres ist dem Prä-Inka ein wenig verwandt. Schwarz-weiß herrscht bei den Tonwaren vor, aber rein weiße sind auch nicht selten. Im Cañete-Tal herrscht Spät-Chincha vor; es liegt unmittelbar über dem

sur la religion des Pomos sert d'introduction. (American Anthropologist, XXVIII [1926], 467—493.)

Le même savant, M. Edwin M. Loeb, nous donne comme résultat de cette expédition en Californie en 1924 et 1925 une riche monographie sur la culture des Pomos. Pour compléter ses recherches personelles parmi cette peuplade, il a pu se servir des manuscrits que voici: «le chamanisme et le culte de Kuksu» par Miss L. S. Freeland; «la culture matérielle» par Miss R. Greiner; «le calendrier et les systèmes numéraires» par Miss V. Hughes; «la sociologie» par Mr. Matthew A. Stirling et «l'économie rurale» par Mr. H. Story. Dans les trois chapitres de son livre, l'auteur traite de l'économie rurale, de l'organisation sociale et de la religion des Pomos. (Univ. of California Publications, XIX [1926], 149—405.)

M. S. Larsen prouve que l'Amérique du Nord arctique a été découverte avant le temps de Christophe Colomb par une expédition équipée par Christian I., roi du Danemarc en 1472. Cette découverte peut être rendue plus probable que n'importe quelle autre expédition semblable. (Journ. de la Soc. d. Amér. de Paris, XVIII [1926], 75—90.)

Dans un discours prononcé au mois d'août 1924, Mme. Erna Gunther a traité du problème de l'offrande du premier saumon chez les tribus indiennes du littoral N.-O. de l'Amérique du Nord. Elle constate que cette cérémonie n'est pas en usage chez toutes les tribus qui pratiquent la pêche du saumon. L'offrande de ce poisson est un usage analogue à l'offrande des premiers fruits. Pour terminer, l'auteur explique les relations entre cette cérémonie et les mythes et lois du tabu. (Am. Anthr., XXVIII [1926], 605—617.)

M. A. L. Kroeber a pu vérifier par ses fouilles aux environs de Lima et plus au Sud sur les bords du fleuve Cañete les couches culturelles établies par M. Uhle à la suite de trouvailles insuffisantes. Il a séparé assez rigoureusement du Chancey le Sub-Chancey un peu plus inculte. Ce dernier a quelque parenté avec le Pré-Inca. Dans la poterie, c'est le noir et le blanc combinés qu'on rencontre le plus souvent, mais il n'est pas rare de trouver le blanc

Sub-Nazca. (Am. Anthr., 28 [1926], 331 bis 351.)

J. E. Teeple kommt mit Hilfe des Venuskalenders und der Finsternistafel der Dresdener Maya-Handschrift zu dem Resultat, daß die erste Finsternis der genannten Tafel jene vom 22. November 504 war. R. W. Willson glaubte, diese Finsternis 150 Jahre früher gefunden zu haben, D. Kreichgauer etwa 368 Jahre später. (Am. Anthr., 28 [1926], 402—408.

Die Lebensweise der Indianer des oberen Taroaca beschreibt der Missionar C. Tastevin eingehend. Kleidung und Schmuck beschränken sich auf ein Minimum. Als Waffen benützten sie Bogen, Schwert-Keule und Dolch, die Pfeile sind dolchähnlich, das Steinbeil ist nicht mehr im Gebrauch. Ihre Tänze haben alle religiösen Charakter. Sie färben ihre Zähne schwarz, rauchen und schnupfen. Die Toten werden gegessen, ihr Eigentum vernichtet. Feuer und Feldfrüchte entwendeten sie aus einem sorgfältig angebauten, aber ganz abgeschlossenen Grundstück, das einer Frau gehörte. Ein Fremder lehrte sie dann den Ackerbau. Boa und Eule genießen eine gewisse Verehrung. Die Sonne ist König des Himmels und alle Dinge besitzen Leben. Eine Erzählung über die Herrschaft langer Nächte in alter Zeit, scheint auf eine frühere nordische Heimat hinzudeuten. Sie besitzen zahlreiche Mythen, solche über die Herkunft des Menschen, über die Verwandlung von Menschen in Tiere, über den Kampf mit mächtigen Zauberern, über die verborgenen Kräfte der Tiere usw. Die Lebensweise der Indianer läßt darauf schließen, daß sie früher ein ganz totemistisches Jägervolk waren und später von ihren Nachbarn den Ackerbau annahmen. (La Géogr., 45 [1926], 158—175.)

Die langjährige Diskussion über die Heimat der Kokospalme scheint bald zum Abschluß zu kommen. Friederici stellt viele Momente zusammen, die in der Neuen Welt für eine Ausbreitung von der Westküste her sprechen. Geographische und linguistische Argumente gehen einander parallel, und beide überragen die gegenteiligen Aufstellungen an Stärke und Zahl. „Der vorkolumbischen Entdeckung Amerikas durch die Malayo-Polynesier hat, tout seul. Dans la vallée du Cañete, c'est le Chincha postérieur qui domine; il se trouve immédiatement au-dessus du Sub-Nazca. (Am. Anthr., 28 [1926], 331—351.)

A l'aide du calendrier de Vénus et du tableau des éclipses du manuscrit Maya de Dresde, M. J. E. Teeple arrive à conclure que la première éclipse du tableau en question a été celle du 22 novembre 504. R. W. Willson croyait avoir trouvé cette éclipse 150 ans plus tôt, D. Kreichgauer environ 368 ans plus tard. (Am. Anthr., 28 [1926], 402—408.)

Les habitudes des Indiens du Taroaca supérieur sont décrites en détail par le missionnaire C. Tastevin. Vêtements et ornements sont réduits au minimum. Leurs armes sont l'arc, la massue-épée et le poignard; leurs javelots ressemblent à des stylets; la hache en pierre n'est plus en usage. Leurs danses ont toutes un caractère religieux. Les indigènes se colorent les dents en noir; ils fument et prisent. Les défunts sont dévorés, et leur proprieté est détruite. Ils dérobaient le feu et les céréales dans un terrain soigneusement cultivé, mais entièrement renfermé et appartenant à une femme Plus tard un étranger leur enseigna l'agriculture. Le boa et le hibou sont entourés d'une certaine vénération. Le soleil est le roi du ciel. Toutes les choses sont animées. Un récit sur la durée de longues nuits dans l'antiquité semble faire allusion à un ancien pays d'origine situé plus au Nord. Ces Indiens possèdent de nombreux mythes, des mythes sur l'origine de l'homme, sur la métamorphose d'hommes en animaux, sur la lutte contre de puissants sorciers, sur les forces ignorées des animaux etc. Le genre de vie des Indiens fait croire qu'ils étaient autrefois un peuple de chasseurs tout-à-fait totémique, et que plus tard seulement leurs voisins leur ont appris l'agriculture. (La Géogr., 45 [1926], 158—175.)

La discussion de longue haleine sur le pays d'origine du cocotier semble toucher à sa fin. M. Friederici a réuni de nombreux arguments qui plaident dans le Nouveau-Monde en faveur d'une importation du côté de la côte-occidentale. Les preuves géographiques et linguistiques se complètent mutuellement et l'emportent en force et en nombre sur les arguments opposés. «C'est à la découverte de l'Amérique avant Christophe Colomb par les Malayo-Poly-

wie es scheint, auch die aus Asien stammende Kokospalme ihre Anwesenheit in der Neuen Welt zu verdanken, wie anderseits letztere selbst als ein Glied zur Kette der Beweisstücke tritt, welche diese Entdeckung zur geschichtlichen Tatsache machen." (Der Erdball, I [1926], 71—76.)

Th. Danzel beschreibt den vor kurzem vom Hamburger Museum erworbenen, bisher unbekannten, aber sehr verdächtigen Codex Hammaburgensis. Er besteht aus einem einzigen Blatte von $61^1/_2$ zu 58 *cm* und ist auf Baumwollstoff gemalt. Er gehört zu den schönsten und besterhaltenen Schriften. Sein Datum „zwei Opfermesser" kann nur das Jahr 1468 bedeuten. Weder 1416 noch 1520, die denselben Namen trugen, können in Betracht kommen. Die 16 Häuptlingsköpfe mit je einem beigeschriebenen Ortsnamen dürften auf ein gemeinsam gefeiertes Fest hinweisen. Dazu paßt die Hauptgestalt in der Mitte des Codex, die Göttin der Agavepflanze, die den Wein spendete. (Mitt. a. d. Mus. f. Völkerkunde i. Hamburg, XI, 1926.)

P. S. Pauer fand unter den Schädeln der vorspanischen Bevölkerung im Tal von Mexiko zwei Gruppen. Die Otomis waren dolichokephal, die Teotihuacaner brachykephal. Gegenwärtig wiegt in beiden Indianergruppen die Mesokephalie weit vor, sie scheint sich durch Kreuzung gebildet zu haben. (An. del Mus. Nac. de Arquol., 20 [1925], 338—343.)

M. Gusinde veröffentlicht einen neuen Ausschnitt aus seinen Aufsehen erregenden Forschungen im Feuerland: die Männerzeremonien. Seine eigene Zusammenfassung möge hier Platz finden. „Die Feuerländer müssen als eigentliche Urvölker betrachtet werden, und zwar weisen sie mit dem exogam-monogamistischen Kulturkreis größere Übereinstimmung auf. Bei jedem der drei Stämme sind geheime Männerzeremonien anzutreffen, welche unzweideutig als fremdes, echt mutterrechtliches Element aus dem sonst so geschlossenen feuerländischen Kulturganzen herausfallen und deshalb erst später auf dem Wege der Übertragung hier Eingang gefunden haben können. Das Kloketenfest im besonderen ist als Mischung einer typischen Jugendweihe mit den Männerzeremonien zu betrachten. Jene eben erwähnten Zeremonien sind ausschließlich Sache der Männer, und Frauen haben keinen Zutritt. Sie sind ferner nicht Initiationsriten, sondern Kultfeiern, die in regelmäßigen Zeitabständen wiederkehren. Sie sind nicht Sache der Gesamtheit, sondern nur einer Gruppe, die sich aus den Männern der Horde zusammensetzt. Sie sind nicht Sache der Familie, sondern der Horde. Sie sind nicht Sache der Verwandtschaft, sondern der Horde. Sie sind nicht Sache der Nachbarschaft, sondern der Horde. Sie sind nicht Sache der Religion, sondern der Horde. Sie sind nicht Sache der Politik, sondern der Horde. Sie sind nicht Sache der Wirtschaft, sondern der Horde. Sie sind nicht Sache der Kunst, sondern der Horde. Sie sind nicht Sache der Wissenschaft, sondern der Horde. Sie sind nicht Sache der Technik, sondern der Horde. Sie sind nicht Sache der Sprache, sondern der Horde. Sie sind nicht Sache der Literatur, sondern der Horde. Sie sind nicht Sache der Musik, sondern der Horde. Sie sind nicht Sache der Tanz, sondern der Horde. Sie sind nicht Sache der Spiele, sondern der Horde. Sie sind nicht Sache der Sport, sondern der Horde. Sie sind nicht Sache der Freizeit, sondern der Horde. Sie sind nicht Sache der Arbeit, sondern der Horde. Sie sind nicht Sache der Ruhe, sondern der Horde. Sie sind nicht Sache der Erholung, sondern der Horde. Sie sind nicht Sache der Gesundheit, sondern der Horde. Sie sind nicht Sache der Krankheit, sondern der Horde. Sie sind nicht Sache der Tod, sondern der Horde. Sie sind nicht Sache der Geburt, sondern der Horde. Sie sind nicht Sache der Ehe, sondern der Horde

wähnte Übertragung kann nur in der Richtung von den Selk'nam (Ona) her über die Yamana zu den Halakwulup (Alakaluf) hin erfolgt sein, und zwar dürften die Selk'nam diese Institution schon bei ihrer Ankunft auf der Isla-Grande mit sich gebracht haben. Außerdem sind weitere Einzelelemente aus den beiden mutterrechtlichen Kulturen bis nach dem äußersten Süden vorgedrungen, und deren aller detaillierte Herleitung, einschließlich der Männerzeremonien auf Feuerland, von den diesem Kulturkreis angehörigen Stämmen des nördlichen Südamerika muß ein dringendes Arbeitsziel der heutigen Amerikanistik sein." („Männerzeremonien auf Feuerland und deren kulturhistorische Wertung." Ztschr. f. Ethn., 58 [1926], 261—312.)

Die Biographie des so verdienstvollen Vizekönigs von Mexiko (1722—1734), Marqués de la Casa Fuerte, eines in Lima geborenen Spaniers, hat José De J. Nunez y Dominguez herausgegeben. Die Abhandlung enthält zahlreiche Abbildungen und photographische Reproduktionen von historischen Dokumenten. (An. del Mus. Nac. de Arqueol., 21 [1926], 1—132.)

Es ist Rivet gelungen, die Verwandtschaft des Melanesischen mit der Hoka-Sprachgruppe im westlichen Amerika (von Oregon bis Tehuantepec) nachzuweisen „Aus meinen lexikalischen Vergleichungen sowohl wie aus den grammatikalischen geht klar hervor, daß das Hoka dem Melanesischen nähersteht als dem Polynesischen und Indonesischen ... Diese Resultate stimmen vollkommen überein mit denen aus der Anthropologie und Ethnographie. Die Anthropologie hat uns in der Neuen Welt die Gegenwart des melanesischen Typus enthüllt. Andere ethnische Elemente der Malayo-Polynesier sind wohl auch eingedrungen; diese Hypothese ist zwar noch nicht bewiesen, aber doch wahrscheinlich. Zudem hat uns die amerikanische Ethnographie Ähnlichkeiten zwischen der Neuen Welt und Melanesien aufgezeigt." (Journ. de la Soc. des Am. de Paris, 18 [1926], 141—278.)

dont on vient de parler n'a pu prendre son point de départ que chez les Selk'nams (Ona) pour passer chez les Yamanas et de là chez les Halakwulup (Alakalufs). On peut même croire que les Selk'nams ont déjà apporté cette institution en arrivant dans l'Isla-Grande. En outre, d'autres éléments provenant des deux cultures matriarcales ont pénétré jusqu'aux extrémités les plus méridionales. Une des préoccupations les plus urgentes de l'Américanistique de nos jours doit être de chercher à découvrir la provenance détaillée de ces éléments, y compris les cérémonies pour hommes dans la Terre-de-Feu, en remontant leur filiation jusqu'aux tribus faisant partie de ce cycle culturel et habitant les parties septentrionales de l'Amérique du Sud. («Les Cérémonies pour hommes dans la Terre-du-Feu et leur taxation au point de vue de l'histoir culturelle.» Ztschr. f. Ethn., 58 [1926], 261—312.)

La biographie du vice-roi si plein de mérites du Mexique (1722—1734), Marqués de la Casa Fuerte, Espagnol né à Lima, a été publiée par M. José de J. Nunez y Dominguez. Ce travail contient de nombreuses images et reproductions photographiques de documents historiques. (An. del Mus. Nac. de Arqueol., 21 [1926], 1—132.)

M. Rivet a réussi de prouver la parenté du Mélanésien avec les langues Hoka, qui se trouvent le long de la côte du Pacifique depuis le sud de l'Orégon jusqu'à l'isthme de Tehuantepec. «De mes comparaisons lexicales aussi bien que de mes comparaisons grammaticales, il résulte clairement que le Hoka se rapproche davantage du Mélanésien que du Polynésien et de l'Indonésien ... Ces constatations sont en parfait accord avec les conclusions de l'étude anthropologique et ethnographique. L'anthropologie nous a révélé la présence dans le Nouveau Monde d'un type physique mélanésien. Si d'autres éléments ethniques malayo-polynésiens y ont pénétré également, ce qui est une hypothèse possible, sinon probable, on n'est pas encore parvenu à les mettre en évidence. De même, l'ethnographie américaine nous a révélé des similitudes surtout remarquables avec ethnographie mélanésienne.» (Journ. de la Soc. des Am. de Paris, 18 [1926], 141—278.)

Ozeanien.

Nach A. R. Radcliffe-Brown (The Rainbow-serpent myth of Australia) ist die Mythe der Regenbogenschlange nicht auf einzelne Teile oder ethnologische Provinzen Australiens beschränkt, sondern kann praktisch genommen als der gesamten australischen Kultur zugehörig angesehen werden. Der Grundgedanke aller in Betracht kommenden Mythen besagt, daß der Regenbogen eine Riesenschlange sei, die in tiefen Wasserlöchern lebt und zum Regen und Regenmachen Beziehung hat. Daß die Eingebornen die Regenbogenschlange auch in Beziehung setzen zu den Quarzkristallen (bzw. zur Perlmutter), findet seine Erklärung in den „Regenbogenfarben" dieser Mineralien. (Journ. of the Royal Anthr. Inst. of Great Britain and Ireland, LVI [1926], 19—25.)

Eine chirurgische Operation bei den Boonarra (Nordaustralien) beschreibt M. Terry. Nachdem der linke Oberarm mit einer Liane abgebunden ist, wird in der Beuge des linken Armes mit einem Stein die Ader geöffnet, um das Blut fließen zu lassen. Mit dem Blut werden an den Körper der Tänzer Flaumballen, Flachsquasten usw. angeklebt. Eine religiöse Bedeutung hat weder die Operation noch das gewonnene Blut. Der Verfasser fügt seinem Artikel ein kurzes, vergleichendes Vokabular der Boonarra und deren Nachbarstämme bei. (Man, XXVI [1926], 129.)

A. R. Radcliffe-Brown glaubt, daß die künstlich geordneten Ansammlungen von Steinen, wie man sie über ganz Australien, zumal aber in den typisch totemistischen westlichen Gebieten findet, nichts anderes vorstellen als Plätze für die Abhaltung totemistischer Riten. (Man, XXVI [1926], 133.)

H. Breuil beschreibt vorgeschichtliche Steinwerkzeuge aus Südaustralien, deren Aussehen auf ein Alter von einigen Jahrtausenden schließen läßt. „Im ganzen sind die Stücke mit jenen vergleichbar, die man in jenen französischen oder spanischen Moustérien-Fundstellen trifft, wo keine größeren Stücke guten Rohmateriales zur Verfügung standen." (Revue d'Ethnogr., 14 [1923], 185—188.)

Océanie.

D'après M. A. R. Radcliffe-Brown (The Rainbow-serpent myth of Australia), le mythe du serpent arc-en-ciel ne serait pas limité à quelques territoires ou provinces ethnologiques de l'Australie, mais pourrait pratiquement être considéré comme appartenant à la culture de l'Australie toutentière. L'idée dominante des mythes en question, c'est que l'arc-en-ciel serait un serpent géant qui vit dans de profondes flaques d'eau et se trouve en rapport avec la pluie et les faiseurs de pluie. Que les indigènes trouvent une connexion entre le serpent arc-en-ciel et les cristaux de quartz, cela s'explique par les couleurs «arc-en-ciel» de ces minéraux. (Journ. of the Royal Anthr. Inst. of Great Britain and Ireland, LVI [1926], 19—55.)

Une opération chirurgicale chez les Boonarras (Nord de l'Australie) est décrite par M. M. Terry. Après avoir ligaturé le bras gauche au moyen d'une liane, on ouvre à l'aide d'une pierre la veine du même bras pour en faire couler le sang. On se sert de ce sang pour attacher sur le corps des danseurs des tampons de duvet, des touffes de lin etc. Ni l'opération ni le sang n'ont une signification religieuse. L'auteur ajoute à son article un bref vocabulaire comparé des mots usités chez les Boonarras et les tribus voisines. (Man, XXVI [1926], 129.)

M. A. R. Radcliffe-Brown est d'avis que les amas de pierres ajustées artificiellement, comme on les trouve dans toute l'Australie, notamment dans les territoires occidentaux bien caractérisés comme totémiques, ne sont autre chose que des endroits pour la célébration de rites totémiques. (Man, XXVI [1926], 133.)

M. H. Breuil décrit des instruments préhistoriques en pierre provenant du Sud de l'Australie, et auxquels leur aspect permet d'assigner un âge de plusieurs milliers d'années. «En général, les instruments peuvent être comparés à ceux que l'on trouve dans les gisements du moustérien en France et en Espagne, où l'on avait pas à sa disposition des morceaux plus volumineux de matériaux de taille.» (Revue d'Ethnogr., 14 [1923], 185—188.)

Die in dem Artikel A new objective method for showing special relationships von Clements, Schenck und Brown vorgelegte Arbeitsmethode ist wirklich neu, da sie aus einer komplizierten, zahlenmäßigen Vergleichung äußerst spezialisierter Kulturobjekte unter Anwendung mathematischer Gesetze Kulturverwandtschaften aufdecken will. Die wünschenswerte Objektivität wird durch eine solche Arbeitsweise auch weitgehend gesichert. Als Paradigma werden ausschließlich Objekte aus den Kulturen von den Marquesas- und Sozietätsinseln, von Neu-Seeland, Hawaii, Samoa und Tonga behandelt. (American Anthropologist, XXVIII [1926], 585—604.)

In Polynesien beruht das Ständewesen, die Scheidung der Gesellschaft in eine herrschende und eine dienende Gruppe, auf religiös-mythischer Basis. Ihre Organisation ist gemeinwirtschaftlich. „Verkehrswirtschaftliche Momente treten nur in einzelnen Anfängen auf. Diese begegnen uns am ersten in Samoa, wo wir in den zahlreichen Adoptionen einen Beginn des Eigentums und in der Wertschätzung der feinen Matten einen Beginn des Geldes feststellen konnten, und in Hawaii, wo wir durch die Despotie des Königs und die damit verbundene alleinige Verfügungsgewalt über das Land an afrikanische Verhältnisse erinnert werden und wo wir infolgedessen auch eine sehr schnelle Anpassung an die europäische Verkehrswirtschaft finden ... Die Quellen über die sozialwirtschaftlichen Verhältnisse in der älteren Literatur sind nur sehr dürftig; so wird es schwer sein, sicher Anhaltspunkte für das Vorhandensein einer urpolynesischen Gesellschaftsordnung als einer Grundlage der uns bekannt gewordenen späteren Erscheinungsformen zu finden." (V. d. Steinen, Ztschr. f. vgl. Rechtsw., 42 [1926], 146—194.)

Dans l'article A new objective method for showing special relationships, MM. Clements, Schenck et Brown présentent une méthode de travail vraiment nouvelle. Il s'agit d'établir des parentés culturelles en faisant une comparaison compliquée et numérique entre des données culturelles excessivement spécialisées, comparaison faite avec la rigueur des lois des mathématiques. L'objectivité désirable est en effet largement assurée par une pareille méthode. Comme paradigmes, on se sert exclusivement de données culturelles provenant des îles Marquises et de la Société, de la Nouvelle-Zélande, de Hawaï, de Samoa et de Tonga. (American Anthropologist, XXVIII [1926], 585—604.)

En Polynésie, l'organisation de la société, la division de la population en maîtres et serviteurs repose sur une base religieuse et mythologique. Cette organisation est d'ordre social et économique à la fois. «Des éléments d'ordre social concernant le trafic ne se trouvent que par-ci par-là dans les commencements. On les rencontre d'abord dans les îles de Samoa, où les nombreuses adoptions laissent entrevoir une ébauche de la propriété et la valeur qu'on attachait aux nattes fines un commencement de l'argent. De même aux îles Sandwich, où le despotisme du roi et le droit exclusif de disposition sur les terres qui en découle nous rappellent l'état de choses en Afrique. Il en découle une rapide accomodation au système économique européen pour ce qui concerne le trafic ... Les sources sur les conditions sociales et économiques dans l'ancienne littérature ne sont que très insuffisantes. Il sera donc aussi très difficile de trouver des données certaines au sujet de l'existence d'une organisation sociale primitive en Polynésie, organisation qui aurait servi de base aux formes ulterieures parvenues à notre connaissance.» (V. d. Steinen, Ztschr. f. vergl. Rechtsw. 42 [1926], 146—194.)

Bibliographie.

Der Mythus von Orient und Okzident. Eine Metaphysik der Alten Welt. Aus den Werken von J. J. BACHOFEN. Mit einer Einleitung von A. BAEUMLER. Herausgegeben von M. SCHROETER. CCXCIV + 628 SS. C. H. BECK' sche Verlagsbuchhandlung. München 1926. Preis: Geh. Mk. 32.—, geb. Mk. 38.—.

BACHOFEN erlebte in den letzten Jahren eine Wiederauferstehung. Unter den verschiedenen BACHOFEN-Publikationen nimmt ohne Frage die vorliegende die erste Stelle ein. Eine fast 300 Seiten umfassende, von A. BAEUMLER geschriebene Einleitung verleiht dem Buche seinen besonderen Reiz auch für den Fachethnologen, der mit BACHOFEN als solchem längst vertraut ist. Diesen Einführungen BAEUMLER's sei daher im folgenden einige nähere Aufmerksamkeit gewidmet. Bietet sich damit doch die willkommene Gelegenheit zu einer grundsätzlichen Auseinandersetzung, die im Interesse der Sache dringend notwendig erscheint. Gleichzeitig wird hervortreten, welch klärendes Licht von der neueren historischen Völkerkunde aus auch auf höchst aktuelle geisteswissenschaftliche Fragen fällt, wie sie die Gegenwart nicht wenig bewegen.

BACHOFEN's Verwurzelung in der Gedankenwelt der Romantik wird von BAEUMLER trefflich herausgearbeitet. Allgemein mit den übrigen Romantikern (GÖRRES, CREUZER, GRIMM, SAVIGNY usw.) teilt BACHOFEN (im Gegensatz zur Aufklärung des 18. Jahrhunderts) die Vorliebe und Rückbesinnung auf die Vergangenheit. BACHOFEN's besonderes Ziel war dann, die klassizistische Betrachtung des Altertums zu überwinden, indem er sie um die neue Kategorie der chthonischen Religion, der Mutterrechtsperiode, nach rückwärts erweiterte. Wie BAEUMLER im einzelnen nachweist, sah BACHOFEN in dem Mutterrechtsstadium kein absolutes Ideal, dem etwa auch in der Gegenwart wieder zuzustreben sei. Im Gegenteil läßt BACHOFEN keinen Zweifel darüber, daß ihm die appollinische paternale Gestaltung, verkörpert im römischen Imperium und noch mehr vergeistigt im Christentum, dem Mutterrecht gegenüber als eine Höherentwicklung galt. Ganz energisch weist dementsprechend BAEUMLER die Versuche KLAGES, BERNOULLIS usw. zurück, die so oder so versuchen, BACHOFEN in einem antichristlichen Sinne zu interpretieren. Er sieht darin ein Durchgeschnittenwerden des Organismus der BACHOFEN'schen Gedankenwelt. „Eine Wahrung seines Erbes kann dieses nicht wohl heißen" (S. CCVII).

Trotz allem handelt es sich doch auch bei BACHOFEN's Mutterrecht, wie er es prinzipierte und hinstellte, nur um eine halbe Wahrheit. Der Grundfehler lag keineswegs darin, daß er auf mutterrechtliche Spuren in der Kultur und Religion des Altertums aufmerksam machte — diese Spuren sind wirklich vorhanden —, sondern darin, daß er ohne zu ändern die gefundenen Tatsachen localiter interpretierte, ohne daran zu denken, daß das, was er entwicklungsgeschichtlich eins aus dem andern folgen ließ, ursprünglich parallel, also nebeneinander gestanden haben konnte. So ist also beides, sowohl das zeitliche, wie das Kausalverhältnis beider Erscheinungen, der mutterrechtlichen und vaterrechtlichen Region, in Frage gestellt. Ja, nicht nur in Frage gestellt, sondern wir sehen es bereits im Lichte der historisch-ethnologischen Forschung klar vor uns, wie in dem hier in Betracht kommenden Altertum zwei von Haus aus verschiedene Kultur- und Völkerkreise zusammengeflossen sind: über eine örtlich (!) ältere mutterrechtliche Ackerbauschicht

lagerte sich die von Haus wesentlich Viehzucht treibende vaterrechtliche indogermanische Oberschicht[1].

Mit der gekennzeichneten unzulänglichen Einstellung bei Bachofen war gewissermaßen als selbstverständlich der weitere Fehler gegeben, daß er das, was er an Ort und Stelle als das ältere erkannte, als das schlechthin ältere oder gar älteste hinstellte. In der antiken Welt die Menschheit überhaupt zu sehen, ist zwar noch eine weitverbreitete, aber deshalb nicht minder naive Anschauung. Sie ist durch die historisch-ethnologischen und prähistorischen Forschungen der letzten 25 Jahre ein für allemal erledigt. Wenn wir auch bezüglich der ursprünglichen Heimat der Mutterrechtskultur noch nicht absolut Endgültiges aussagen können, so ist doch sicher, daß sie nicht auf dem Boden der Antike erstmalig entstand, sondern ihre Heimat weiter östlich zu suchen ist. Ferner wissen wir heute ebenso bestimmt, daß die Mutterrechtskultur nichts mit den eigentlichen Anfängen der Menschheit zu tun hat. Also auch aus diesem Grunde erledigt sich die Bachofen'sche These von der mutterrechtlichen Urzeit.

Doch Bachofen konstruierte ein noch älteres, das sogenannte aphroditische Stadium, in dem von einer Ehe, auch von einer mutterrechtlichen Ehe, überhaupt noch keine Rede war, sondern geschlechtliche Regellosigkeit (Promiskuität) herrschte. Baeumler kennt die Schwäche dieser Konstruktion; denn „gegen diese kulturhistorische These ist viel Wohlbegründetes eingewendet worden" (S. CCLXXX). Die Ehrenrettung, die Baeumler hier im Interesse Bachofen's versucht, ist zum Teil richtig, zum Teil halb richtig, zum Teil ist sie seltsam. Richtig ist, daß Bachofen das Verdienst hat, die mutterrechtliche Unterschicht in der antiken Kultur (die chthonische Religion) als erster klar erkannt und herausgearbeitet zu haben. Eine weitgehend unrichtige, heute nicht mehr haltbare Auffassung spricht indes aus Baeumler, wenn er schreibt: „Erstens bleibt immer noch die Möglichkeit, daß das Mutterrecht den nicht-indogermanischen Völkerstämmen einmal wesentlich gewesen sei; es ist jedenfalls auffallend, daß die Lieblingsbeispiele Bachofen's, die Lykier und die Etrusker, auf nicht-indogermanischen Ursprung hinweisen." (S. CCLXXX). Im Lichte der historisch-ethnologischen Forschung waren nicht die nicht-indogermanischen Völker schlechthin, sondern etliche davon, einmal mutterrechtlich und sind es vielfach mehr oder weniger auch heute noch. Kurz, es war das Mutterrecht eine zeitlich und örtlich begrenzte Episode in der Menschheitsgeschichte. Beides freilich vermag weder mittels einer mythologischen noch einer psychologischen oder philosophischen Methode festgestellt zu werden, sondern das klarzulegen, ist nur auf dem Wege exakt-historischer Untersuchung möglich.

Drittens klingt es seltsam, wenn es bei Baeumler heißt: „Die kulturphilosophischen [besser wäre zu sagen: kulturhistorischen] Irrtümer sind leicht zu berichtigen — indessen ein irrtumfreies wissenschaftliches Werk über die Anfänge des Menschengeschlechtes zwar nichts zu berichtigen, aber auch nicht zu erkennen geben wird" (CCLXXXI). Daß eine Berichtigung der kulturhistorischen Irrtümer Bachofen's als l e i c h t hingestellt wird, zeugt von einer fast beneidenswerten Ahnungslosigkeit. Länger als die Zeit einer Generation hat es intensivste und umfassendste Arbeit gekostet, um die soziologischen Irrtümer Bachofen's zu bannen. Wie doch den Mythologen und Philosophen das Leben leicht vorkommt! Und endlich das ganz Seltsame bei Baeumler: „ein irrtumfreies wissenschaftliches Werk über die Anfänge des Menschengeschlechtes zwar nichts zu berichtigen, aber auch nichts zu erkennen geben wird." Aus solchen Worten spricht vorausgesetzt, daß ich die etwas dunklen Worte richtig interpretiere, ein Mangel de Schätzung historischer Wahrheit und, wenn man es genau nimmt, auch metaphysisch philosophischer Wahrheit, die erschrecken macht. Denn sind für Denken und Lebe keine schwerwiegenden Konsequenzen damit gegeben, je nachdem, ob die Menschheit tierischer Promiskutät oder gleich in geordneter Familienhaftigkeit begann? Wenn m das nicht fühlt und faßt, nun, dann lasset alle Hoffnung fahren!

Von Bachofen's Lebensarbeit hat auch heute noch ein gutes Stück seinen W

[1] Für alles Nähere sei verwiesen auf Schmidt-Koppers: Völker und Kulture I, 1925, Regensburg. Und D. Kreichgauer: Die Religion der Griechen in ihrer Abhängigkeit von den mutterrechtlichen Kulturkreisen. Jahrbuch St. Gabriel, II, 1925, 107–52.

Aber auch ein beträchtlicher Teil ist erledigt, überholt. Nicht neuen mythologischen, philosophischen oder psychologischen Untersuchungen ist dieser Fortschritt unserer Erkenntnisse zu danken. Dieses Verdienst hat vielmehr die von BAEUMLER öfters eigentümlich behandelte exakt-historische Forschung für sich zu buchen. Diese Tatsache sollte zu denken geben. Psychologie, Philosophie und Mythologie, wie BAEUMLER im Anschlusse an BACHOFEN sie versteht, sind gewiß berechtigte und notwendige Wissenschaften. Aber wenn sie in ihren Operationen mit einem irgendwie historisch gearteten Material arbeiten, dann haben sie, soll nicht der Subjektivität und Willkür Tür und Tor geöffnet sein, den Ergebnissen exakt-historischer Forschung zu folgen, statt immer wieder in halsbrecherischer Weise auf eigene Faust ins Dunkle oder Blaue vorzustürmen.

Es nützt da auch nichts, wenn BAEUMLER der historischen Zeit die sogenannte mythologische Urzeit vorausgehen läßt und dieser letzteren dann die eigene mythologisch-philosophische Forschungsmethode vindiziert. Um die Entschleierung und Aufhellung dieser mythologischen Urzeit haben sich im Verlaufe der letzten Jahrzehnte prähistorische und ethnologische Wissenschaft stets erfolgreicher bemüht. Die „blaue Gebirgswand" (S. CXLIV), die nach BAEUMLER historische und mythologische Periode trennen soll, weicht immer weiter zurück und es besteht wohl begründete Aussicht, daß sie einmal im vollen Lichte historischer, ethnologischer und prähistorischer Forschung ganz verschwinden wird. Und damit erledigt sich auch die von BACHOFEN und BAEUMLER gemachte Annahme, daß die mythologische Urzeit eben so ganz verschieden gewesen sei von der späteren historischen Zeit. BAEUMLER erhebt den Vorwurf der Befangenheit gegen jene, die, ohne einen solchen Unterschied gelten zu lassen, das Feld der Forschung betreten (S. CCXXXII). Er scheint dabei gar nicht zu sehen, daß gerade ihn dieser Vorwurf treffen muß, indem er einen Wesensunterschied supponiert, bevor er einwandfrei erwiesen ist. Daß dieser übrigens nicht besteht, ist eines der allersichersten Ergebnisse neuzeitlich ethnologischer und prähistorischer Forschung. Damit erledigt sich auch gleichzeitig die Fehlvorstellung, als sei der Mythus überhaupt historisch nicht zu erfassen (XCIII). Einige Vertrautheit mit den Methoden und Arbeiten der neueren historischen Ethnologie hätte ihn gewiß vor diesem Urteil bewahrt. Die verschiedenen Kultur- und Völkerkreise auch im Bereiche der sogenannten „Geschichtlosen" zählen zu ihrem jeweiligen charakteristischen Kulturgut auch bestimmte Mythenkomplexe. Daß das historische Schicksal dieser Komplexe (Wanderung, Mischung) vielfach bereits mehr oder weniger klargelegt werden konnte, diese Tatsache läßt keinen Zweifel darüber bestehen, daß auch der Mythus zunächst historisch erfaßt werden kann und muß. Damit fällt nun auch BAEUMLER's Satz: „Die Wissenschaft kann den Mythus liegen lassen; aber sie kann den Mythologen nicht widerlegen". (S. CXCI.) Die historische Völkerkunde fühlt sich nicht nur berechtigt, sondern sogar verpflichtet, im Rahmen ihrer Methode auch eine historische Mythenforschung zu pflegen.

Für den kulturhistorisch arbeitenden Ethnologen gewinnen BAEUMLER's Darlegungen über L. v. RANKE ein besonderes Interesse (S. CLIII f). Der Kulturhistoriker fühlt sofort die innere Verwandtschaft, die ihn mit jenem verbindet[2]. Und dankbar gedenkt er des Meisters, auf dessen Schultern stehend, er nun langsam und bedächtig vortastet in frühere Menschheitsepochen, von deren historischen Erforschung L. v. RANKE bewußterweise Abstand nahm, eine Stellungnahme, die begreiflich erscheint angesichts des mangelhaften Quellenmaterials, wie es damals gegeben war.

Ich schließe hiermit meine Bemerkungen zu BAEUMLER's Abhandlung. Manche Abweichung von BAEUMLER's Auffassung war hervorzuheben. Es entspräche aber ganz und gar nicht meiner Absicht, wenn der Leser auf Grund dessen BAEUMLER's Beitrag nicht entsprechend hoch werten möchte. Meine trotz allem aufrichtige Hochschätzung vor dieser Abhandlung kleidet sich in den Wunsch, daß sie, auch unter den Fachethnologen, recht viele und aufmerksame Leser finden möge, und sie diesen ebenso viel Belehrung und Anregung schenke, wie ich ihr verdanke.

P. WILH. KOPPERS, S. V. D.

---

[2] Vgl. W. KOPPERS: Die Anfänge des menschlichen Gemeinschaftslebens, München-Gladbach 1921, S. 32 f.

Sergi Giuseppe. *Le prime e le più antiche civiltà. I creatori.* Torino. F.lli. Bocca ed., 1926. XVI + 332 pp.

In questo nuovo volume il venerando antropologo di Roma, riprende in esame i problemi relativi alla stirpe mediterranea. In esso vengono discussi i risultati delle recenti esplorazioni preistoriche e classiche del Mediterraneo, dell' Egitto e della Mesopotamia, le quali due ultime regioni, insieme al Yemen, costituiscono il Kulturdreieck dello Schweinfurth.

Leggendo le recenti opere del Sergi (L'origine e l'evoluzione della vita, Bocca, 1921 — I Mammiferi, Bocca, 1923 — Italia, Bocca, 1919) si può seguire tutto lo svolgimento del pensiero sergiano, nella sua fase recente, nella quale egli non rifugge dall' autocritica, quando ritiene necessario rivedere e modificare, alla luce dei nuovi fatti, talune delle sue affermazioni anteriori.

«La natura è più conservatrice che non si creda» avverte il Sergi. Notando la immutabilità di certe forme craniche caratteristiche, dal Miolitico ad oggi, egli giunse alla teoria della «persistenza dei tipi biologici», concetto questo che lo studio dell' evoluzione degli organismi animali e vegetali, e in particolare dei Mammiferi fossili, doveva ampiamente confermare. Le faune mammologiche eoterica (Mesozoico) e archeoterica (Eocene) sarebbero apparse successivamente e indipendentemente in due centri separati: Europa occidentale e meridionale; America del Nord. Non si tratta tuttavia di successione genealogica, ma bensì cronologica; perchè i due gruppi nominati e i più recenti neotheria del Neogene, appaiono con forme nuove quando stà per estinguersi il gruppo precedente. Evoluzione quindi, non solo polifiletica, ma anche poligenesi. Non esiste — conclude il Sergi — il passaggio di un tipo biologico all' altro, ma bensì evoluzione di una data forma fino al completo suo sviluppo. Alla fauna neotorica appartengono, pare, le tracce ancor dubbie della prima apparizione di una forma umana (o più esattamente preumana) rappresentata dalle mandibole di Propliopithecus e Parapithecus del Fayum, studiate dallo Schlosser, e nelle quali lo stesso Schlosser vide l'inizio di una evoluzione verso la forma umana. Il Sergi crea su questi fossili un nuovo genere: Eoanthropus, con due specie.

Si prospetta quindi l'ipotesi, che uno dei centri d'origine dell' uomo, potesse essere stata questa zona nordafricana prossima al Mediterraneo, ipotesi avvolorata dalla recente opinione dello Hrdlička

Il lavoro recensito è dedicato però allo studio della stirpe eurafricana. In base ai caratteri scheletrici e tegumentari il Sergi la divide in tre rami principali (o varietà):

1. Ramo africano (orientale) di colore cutaneo nero, melanodermico. (Abissimi, Somali, ecc., talora metamorfi per incroci con Negri).
2. Ramo mediterraneo di colore cutaneo bruno, feodermico.
3. Ramo nordico di colore cutaneo bianco, leucodermico.

Il ramo mediterraneo (la «razza bruna») viene a sua volta suddiviso in

mediterraneo europeo — mediterraneo libico
mediterraneo egiziano — mediterraneo indoirano,

in conformità ai caratteri somatici presentati nei vari ambienti. A questo secondo ramo appartengono anche i Semiti.

Il tipo mediterraneo appare in Europa nel Miolitico, mescolato a forme estranee, ma anche esse, per i loro caratteri, di origine africana. Tali forme estranee al tipo sono:

Gli ipsistenocranici di Brünn e Brüx, il cui tipo si conserva, allo stato più o meno sporadico, nei neolitici italiani e inglesi (p. es.), nei Piceni dell' età del ferro, negli Egizioni e nell' Etiopia moderna.

I Negroidi di Grimaldi, fondamentalmente affini ai negroidi egiziani.

I Beloidi, estranei alla stirpe mediterranea ma naturalizzati in essa, tanto da poterli considerare un elemento acquisito.

Alla razza bruna si deve la creazione delle prime e più elevate civiltà (mediterranee) apparse nell' Egeo, in Egitto e nella Babilonide. Viene dato un ampio riassunto delle scoperte eseguite dalle missioni archeologiche in questi tre centri, e ampiamente discussi i fatti dal punto di vista antropologico ed etnico. Senza escludere la presenza di qualche elemento sporadico, non è possibile accettare la tesi che i Sumeri primitivi fossero Negroidi. Le in-

dagini di A. MACALISTER sugli scheletri antichi di Palestina, permette di riferire questi alla stirpe mediterranea, con persistenza di forme arcaiche quaternarie.

Della civiltà minoica vien messo in evidenza il suo «carattere moderno». SERGI confuta le teorie di HALL, DÖRPFELD, KÖHLER su l'origine achea o caria della civiltà cretese, e, d'accordo con MACKENZIE, sostiene l'origine mediterranea dei Cretesi, malgrado l'opinione del CONWAY sul preteso carattere indoeuropeo del linguaggio degli Eteocretesi.

Gli Achei appaiono come invasori e usurpatori delle città micenee, come mise ben in luce recentemente il GLOTZ.

Creta rappresenta il primo grande stadio della civiltà mediterranea, creata dalla «razza bruna». Il secondo stadio è segnato dalla civiltà ellenica. Interessante l'ampia critica dei poemi omerici. La lingua omerica rappresenta uno stadio che non ha interamente superato il periodo di formazione e conserva ancora molti elementi della lingua preellenica mediterranea.

Il quadro della civiltà descritta da Omero è il risultato della fusione («Mischkultur») di due culture («Kulturkreisen») differenti: la cretese nel suo stadio di decadenza e la achea barbarica.

A segualare il basso livello culturale degli Achei invasori valga la descrizione della vita condotta nel megaron di Itaca. Nulla di elevato importarono gli Achei dalle loro sedi settentrionali. Essi si impossessarono all'incontro degli elementi culturali minoici, dell'architettura, dell'arte (che subisce una rapida decadenza); e più o meno grossolanamente tentarono di imitare (per es. nell'uso del bagno) il civile tenore di vita un tempo in fiore nei palazzi cretesi.

L'origine delle istituzioni e della religione greca non va ricercata soltanto nel mondo ario, ma, come sostenne EVANS, nella Grecia minoica. Non si può più parlare di dominatori Elleni (indoeuropei) e di servi mediterranei. Dopo gli scaci di Cnossos, Phaistos, Praesos, Gournia, Phylakopi, Micene, Tirinto, Orcomeno, diviene assai aleatorio andar ricercare l'origine della costituzione politica della Polis nel mondo ellenico indoeuropeo.

La terza e ultima grande fase della civiltà mediterranea si svolge in Italia a Roma. Non nelle colonie della Magna Grecia, ma specialmente nella civiltà etrusca vanno ricercati i fattori dell'origine primitiva di Roma. Gli Etruschi, popolo mediterraneo (orientale) migrato in Italia, abbandonarono le loro sedi primitive (Asia Minore) per sfuggire al dominio degli invasori Indoeuropei. «Questo movimento degli Etruschi — scrive l'Autore — fa parte di quel movimento di popoli che si produsse all'invasione indoeuropea nel Mediterraneo, la quale durò per qualche tempo e sconvolse il mondo antichissimo con le sue civiltà faticosamente acquistate in una serie di secoli». Si fatto movimento sarrebbe avvenuto verso il IX. secolo. Che gli Etruschi non fossero stati indoeuropei, lo dimostra fra altro la loro lingua, che «ha resistito a tutti i tentativi dei filologi italiani e stranieri che vollero farne una lingua italica ... cioè un ramo indoeuropeo». Dato il presupposto logico che gli Etruschi fossero mediterranei, dovevano avere un linguaggio proprio, diverso dall'ario, che si è estinto di fronte al prevalere delle lingue arie, e alla romanizzazione dell'Italia.

Per tacere di tutti gli altri argomenti svolti dal SERGI, riporto per brevità, le sue conclusioni: «Queste tre civiltà furono la creazione d'una stirpe umana, che io ho mostrato essere la mediterranea: Sumeri nella bassa valle dell'Eufrate e del Tigri, Egiziani sul Nilo, Minoici (il nome è improprio) nel Mediterraneo. E questo grande avvenimento avveniva senza intervento d'altra razza che disturbasse il lento prodursi e svolgersi della cultura e dell'industria in ciascun territorio, dove i rami della razza si erano fissati per abitare e fondare le loro sedi, le città che sorsero successivamente.» La civ. sumero-babilonese e l'egiziana hanno caretteri arcaici. Ben diversi furono i caratteri di quella cretese: «la civiltà minoico-micenea, benchè sommersa dagli invasori barbari, Achei i primi, Dori posteriormente, riprende dopo un periodo di oscurità barbarica e rinasce, e per mezzo degli stessi elementi dell'antica razza, la quale conservava gl'istinti superiori che possedeva, come una nuova fase in quella che fu la civiltà ellenica, e non più nelle isole del Mar Egeo, ma nel continente.» La civiltà latina, costituisce la «terza fase della civiltà mediterranea, che sembra differente dalle sue origine prime; e invece vi si trova lo svolgimento di ciò che nelle due prime fasi esisteva, ma non ancora completamente sviluppato; così abbiamo nella civiltà moderna svolgimenti di germi o di stadi iniziali che già si trovavano fin dall'origine nella civiltà mediterranea: per questo motivo essa è la genitrice della civiltà moderna». ... «Il Mediterraneo diveniva il centro dinamico del

mondo antico, del quale il propulsore era Roma con l'Italia, collocata nel luogo centrale fra oriente e occidente del bacino, verso cui gravitavano tutti i popoli mediterranei ed altri al di là » Nella sua espansione l'Impero romano veniva ad abbracciare tutti quei territori in cui dai lontanissini tempi geologici andava svolgendosi e maturandosi i germi dell'incivilimento.»

«Noi qui dobbiamo riaffermare — conclude il SERGI — il grande avvenimento che tutti i periodi umani dall'origine del tipo uomo con i suoi rudimenti d'industria e di cultura fino all'ultimo, condensato nell'impero romano, passando per le varie forme e fasi di civiltà, si è iniziato e svolto e compiuto fra l'Africa, l'Asia e l'Europa, con un centro, che è il mediterraneo, e che tutti gli attori principali, anzi esclusivi nei primi periodi del mondo mediterraneo antico, furono i Mediterranei: in questo si compendia la storia d'una razza umana.»

Quando il SERGI genialmente intuì il valore delle doti psichiche della stirpe mediterranea e la sua capitale importanza nello sviluppo delle prime civiltà, le sue conclusioni urtarono contro le concezioni più radicate della Scienza ufficiale.

Tutto un ventennio di felici scoperte archeologiche nel bacino del Mediterraneo, hanno fatto mutare molte delle vecchie opinioni. Ed ora, di fronte al problema ario, il problema dei Mediterranei acquista ben diverso valore (nello studio delle civiltà mediterranae, ben s'intende), almeno per quegli studiosi che non vanno a cercare nei monumenti dell'arte figurata, nei canti e nelle pagine degli scrittori classici, i capelli biondi e le fatali iridi azzurre.

Resterà sempre al SERGI il merito di averlo per primo bandito e vigorosomente sostenuto. La stessa Paletnologia italiana è molto debitrice al SERGI, e se molti punti oscuri e difficili dellà antica etnologia italiana sono ora posti su basi più sicure, ciò anche lo dobbiamo all'antropologo di Roma. Ma qualunque siano le opinioni individuali degli studiosi, non è possibile non guardare con ammirazione profonda l'opera multiforme di questo possente studioso e maestro, di questo vegliardo, che con limpidezza di pensiero, veramente eccezionale, e con fede viva nella Scienza, prepara la revisione delle sue opere maggiori, e prosegue con tenacia le proprie indagini che tendono a svelare i massimi problemi della Filosofia naturale: l'origine della vita, del pensiero e della civiltà. R. BATTAGLIA.

Proceedings of the 21. International Congress of Americanists. First part, held at the Hague, August 12—16, 1924. Prepared by the Secretary. The Hague 1924. Compte-Rendu de la 21e Session du Congrès International des Américanistes. Deuxième Partie tenue à Göteborg en 1924. Göteborg Museum 1925.

Der 21. Bericht ist, entsprechend den beiden Tagungsorten Haag und Göteborg, in zwei prächtigen Bänden erschienen, die dem Publikationskomitee alle Ehre machen. Der erste Band enthält den Organisationsbericht und die Vorträge über Nordamerika und Allgemeines, der zweite die Vorträge über Zentral- und Südamerika. Darin ist der ganze heutige Stand der Wissenschaft gekennzeichnet, so daß der Bericht dem Forscher den großen Vorteil einer guten Orientierung über die Amerikanistik vermittelt. Im Haag waren die Vorträge über Archäologie, Ethnologie und Linguistik am reichhaltigsten. Die Internationalität kam gut zum Ausdruck. Delegierte von 27 Staaten waren erschienen, darunter 11 amerikanische. Die Zahl der Teilnehmer betrug 249. In Göteborg war das Programm reichhaltiger, entsprechend dem ausgedehnteren hier behandelten Forschungsgebiet. Die Teilnehmerzahl erreichte nicht ganz jene von Haag.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Zimmer Heinrich. *Kunstform und Yoga im indischen Kultbild.* Berlin 1926. Frankfurter Verlagsanstalt A.-G. 191 + XVI SS. mit 36 Taf.

In der indischen Philologie (im weitesten Sinne) haben die Tantras, nachchristliche Geheimtexte einer teils schivaïtischen, teils mahayanistischen Religiosität, bisher so gut wie gar keine Rolle gespielt. Dafür ist die Behandlung bezeichnend, die ihnen in WINTERNITZ' maßgebender Literaturgeschichte gewidmet werden konnte: im ganzen zwei

kurze Abschnitte, I, S. 481 ff., und II, S. 266—277. Den bibliographisch wertvollsten Hinweis indessen — und auch das ist charakteristisch — enthält der Nachtrag, III, S. 634/635. Dort ist des Mannes gedacht, dem der Tantrismus als Gesamterscheinung des indischen Kulturlebens das Entscheidende verdankt: ARTHUR AVALON's.

H. ZIMMER, der Heidelberger Sanskritist, hat es nun unternommen, auf Grund der AVALON'schen Textausgaben und Übersetzungen die eigenartige Gedankenwelt des Tantrismus uns nahezubringen. Und mehr noch als dies: sie fruchtbar zu machen für die Erkenntnis des indischen Kultbildes. Er war dazu legitimiert durch eine von ihm gegebene neue Deutung des „Namens *Avalokiteśvara*“ [3], durch seine jüngste Übertragung eines buddhistischen Legendenkranzes und vor allem durch seinen Aufsatz „Zur Rolle des Yoga in der geistigen Welt Indiens“ [4]. (Als Seitenstücke, namentlich zu der letzten Veröffentlichung, seien empfohlen: E. JENISCH, Goethe und das ferne Asien, Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 1923, S. 309 ff., sowie H. JACOBI, Die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern. Besonders das letzte hat auch zu dem hier besprochenen Buch viele Bezüge; ich verweise nur auf den Abschnitt „Lineare Yantras mit figuraler Füllung“). Zwischen jenem letztgenannten Aufsatz und dieser neuesten Arbeit besteht neben anderen eine zweifache Verbindung. Einmal im Stilistischen. ZIMMER's Buch ist nicht leicht zu lesen [5]. Neuprägungen, preziöse Ausdrücke wie „annoch“, „ein Geschwister“ (öfter z. B. S. VI), das häufige Fehlen des Artikels, eine gewollte Kostbarkeit in der Satzformung, die manchmal in bedenkliche Länge hineingerät (z. B. S. 122), machen die Ausführungen schwer, beladen, schleppend. Eine ganz bestimmte künstlerische Atmosphäre, die zudem durch Nennung von O. WILDE's Salome, durch Anführung eines Gedichtes R. M. RILKE's, DANTE's Divina comedia umschrieben ist, wird deutlich.

Dann im Konstruktiven. Ich meine damit etwa den ersten Abschnitt in ZIMMER's Buch „Indisches Kultbild und klassische Kunst“. So sehr ich mir auch das von ihm S. 51 und 185 Gesagte über den Wert solcher Betrachtung als eines „Sprungbretts“ eingehen lasse, halte ich doch den Nutzen derartiger Antithesen, wie er sie S. 7—19 reihenweise gibt, für fraglich. Sie sind zu subjektiv geschaut — und das macht ihren Reiz aus — aber sie bedeuten in dieser Subjektivität für alle, die keine Fachleute sind, einfach eine Gefahr. Gerade, weil sich das Buch nicht nur an den Indologen und Kunsthistoriker wendet, sondern infolge seines Gehaltes wert ist, weitere Kreise zu fördern, möchte ich vor dieser Übersteigerung der Intuition warnen. Begreifen läßt es sich persönlich, wie der erste Abschnitt geworden und welche Notwendigkeiten ihn bedingen, aber es sei auch die Grenze sichtbar, welche die Sachlichkeit zieht. In diesem Sinne scheint mir S. 163 von ZIMMER durchaus das richtige Urteil gefällt.

Der Grundgedanke des ZIMMER'schen Buches ist [6]: das indische Kultbild wird bis in die Details seiner Ausführung hinein bestimmt durch das innere, im Zustand der Kontemplation geschaffene Schaubild. Es steht deshalb wie auch sein Denk-Korrelat, unter den strengsten Gesetzen der Tradition und zeigt über alle Verschiedenheiten der künstlerischen Individualität, des Materials, der Landschaft, der Schule usw. hinaus, allgemeine Wesenszüge, die eben durch den Yoga und seine Technik geformt sind. Seine Bezeichnung wächst aus dieser Funktion; es ist ein *yantra* (Werkzeug). Es gibt im großen und ganzen fünf Arten solcher *Yantra*'s [7]: 1. das *yantra* der *cakrapūjā*, wo „der Eingeweihte selbst als figurales Füllsel dient“; 2. als sein Gegenpol, das *yantra* „rein innerlicher Schau“. Zwischen diesen beiden Endgliedern stehen 3. das figurale Kultbild *(pratimā)*, 4. das figural gefüllte Ordnungszahlenschema *(maṇḍala)* und schließlich 5. das rein lineare *yantra*: „So fremd sie einander scheinen, sind sie doch unzertrennlich“ (S. 102; besonders S. 121 handelt

[3] ZJJ., I, 1, S. 73 ff.
[4] Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 1926, I, S. 21—57. Vgl. dazu besonders S. 185—187 seines hier besprochenen Buches.
[5] Als Erleichterung empfand ich die geschickt in den Text eingestreuten Übertragungen und Erzählungen (z. B. S. 31/32; 33/34).
[6] Verwiesen sei auf S. 42, 44, 48, 52.
[7] Ich beziehe mich hier auf S. 183.

über die Verwandtschaft von linearem *yantra* und linearem *yantra* mit figuraler Füllung). Sie müssen sich so verwandt sein, „weil die Entfaltung dieser figural erfüllten Ordnungsschemata vor der inneren Schau oder die belebende Projektion seiner inneren Gestaltenfülle in das sinnlich greifbare Schema kein höheres Ziel hat, als den Eingeweihten seine eigene Gottnatur erfahren zu lassen". (S. 147.) Trotzdem rangieren aber die rein geistigen Behelfe vor den materiellen. Das gemeinsame Ziel bleibt[8]: Überwindung von *karman*, *saṃsāra*, *duḥkha*, Erreichung der Identität mit *brahman*, der Weltseele. Man sieht, „diese Akte der Magie und der seelischen Konzentration" (S. 37) sind überhaupt symbolisch für jene eine große Richtung indischer Religiosität, das Vorwiegen der Menschenkraft gegenüber der Gottesgnade, — wie es H. Oldenberg glücklich ausgedrückt hat — und haben sich auch die bildende Kunst dienstbar gemacht. Sie sind insoferne trotz aller literarischen Spätheit verwandt mit der besten *Upaniṣaden*-Weisheit. In ihrer nachsten Nähe steht *Śankara*, nur daß sich im Tantrismus noch die Vorstellung der *Śakti*, der innigen Gottesliebe dazugesellt, die *Śankara* als krasser Monist durchaus seinem System ferngehalten hat. Die *Tantras* und ihre Bildvorstellungen gehören deshalb in eine Reihe mit *Ramānuja*, *Mādhva* u. a. Sie sind echt indisch. Der priesterliche Schematismus[9], die subtile indische Systemliebe, die spitzfindige Identifizierungssucht, alle diese Tendenzen sind auch hier am Werk. Für sie gerade nachgewiesen zu haben, wie sie nicht nur in der Literatur, sondern auch in der bildenden Kunst alle Gestaltung beeinflussen, ist Zimmer's Verdienst[10]. Er hat darin Vorgänger. Ich nenne A. Grünwedel, der in den Anmerkungen zu seiner „Mythologie des Buddhismus" schon in ähnlicher Weise Textstellen zur Bilderdeutung herangezogen hat; vgl. etwa die Noten Nr. 85, 92, 93, 100, 102 u. a.[11]. Ebenso spricht der gleiche Forscher auch in seiner „Buddhistischen Kunst" des öfteren von dem engen Zusammenhang zwischen Bild und Literatur, so etwa S. 3/4, 185/186, 191. In ähnlicher Weise hat C. M. Pleyte seinen Boro-Budur-Illustrationen einfach *Lalitavistara*-Textstücke zur Seite gegeben. Der Zusammenhang zwischen *Jātaka*'s und den frühbuddhistischen Reliefs sei nur andeutend genannt. All das kann Zimmer's Verdienst in keiner Weise schmälern[12]. Er setzt an Stelle der losen Bemerkungen das System und geht vor allem noch einen bedeutsamen Schritt weiter: er rückt innerliche Schau *(dhyāna)*, „innere Bildentwicklung" und *yantra* zueinander in Beziehung[13]. Anderes sei rein stichwortartig genannt: die Übersetzung zahlreicher, bisher unbekannter Stellen und Texte, die Einführung in die Sphäre des Tantrismus, die Erhellung des *Yantra*-Begriffes[14], die Wertbestimmung des Kultbildes für den Gläubigen (S. 62). Was sich aus der neuen Betrachtungsweise für das *Maṇḍala* ergibt, sei unter Hinweis auf die Bemerkungen S. 73, 87, 88 nur flüchtig erwähnt. Das Gleiche gilt für *Śakti*-Darstellungen und *Dreispitz* (namentlich S. 127/128), für das *Śrī-Yantra* (besonders S. 137). Die Zahl der wirklich treffenden feinen Bemerkungen zu den *Yantra*'s („Wegkarte der Wahrheit", „Physikformel", „kein ästhetischer Organismus, sondern ein Symbol-Mosaik" u. v. a.) ist bemerkenswert. Besonders glücklich scheint mir die dem Boro-Budur gewidmete Sonderbehandlung (S. 94 f.).

Ich komme schließlich zu ein paar Äußerlichkeiten. Zimmer hat ein neues System der Umschrift angewandt, meines Erachtens nicht mit der klaren Folgerichtigkeit wie J. Hertel. Wenn man schon *sch* für *ś* usw. schreiben will, warum dann nicht auch *dsch* für *j*, *tsch* für *c* usw? An Druckfehlern habe ich in dem sehr sorgfältig und klar gedruckten Text bemerkt: S. 112, Z. 6 von oben „die *Agripurāna*"; S. 140, Z. 13 von oben „zpepiell"; S. 182, Z. 18 von oben „*atma* ...[4] Der Index ist sehr umsichtig und ausführlich gearbeitet, die Tafeln[15] im allgemeinen gut wiedergegeben. Mir persönlich wäre es lieber gewesen, wenn

[8] Gerade diese Eingliederung in die Entwickungsgeschichte der indischen Philosophie zu betonen, wäre meines Erachtens wertvoller gewesen als die Konfrontierung mit der abendländisch-klassischen Kunst, wie sie oben besprochen wurde.

[9] Vgl. S. 37, 140.

[10] Nicht immer gelingt das ohne Mühe. Oft fehlen die literarischen Pendants; vgl. S. 78, Anm. 1; S. 131, Anm. 1.

[11] Man bemerke auch S. 18 mit Note 20.

[12] Über das Neue an seiner Arbeit hat er sich kurz selbst geäußert, S. IV.

[13] Vgl. namentlich S. 76, letzter Absatz.

[14] Vgl. S. 44, 54 ff.

[15] Vgl. dazu Zimmer's eigene Anmerkungen.

die Tafeln einzeln vorne in den dazugehörigen Text eingereiht worden wären, als daß sie nun hinten *in toto* vereinigt sind. Denn der Text ist von ihnen, wie nur selten, abhängig. Für eine Neuauflage würde ich vorschlagen, eine Plastik mit den zu diesem Zweck eigens eingezeichneten *dhyāna*-Korrelaten vorzuführen; sie würde das Verständnis wesentlich beleben. H. ZIMMER's Buch ist, wie zum Schlusse betont sei, kein Nachschlagewerk. Es gehört zu den nicht allzuoft erscheinenden Darstellungen, welche unser Wissen um einen Gegenstand grundsätzlich und beinahe revolutionierend vertiefen, ohne daß dabei die formalen Kenntnisse erschüttert werden. Im Gegenteil, diese sind insgesamt Voraussetzung. Und als solche werden sie sublimiert. An all dem spürt man — doch empfinde ich dies rein persönlich — den Einfluß FR. GUNDOLF's, Heidelbergs, der Neckarlandschaft. Aber, wie dem sei, es bleibt auch so des Eigenwilligen, des wirklich Anregenden und Fördernden genug.

Univ.-Doz. Dr. WALTHER WÜST — München.

Linné Sigvald. *The Technique of South American Ceramics.* (Göteborgs Kungl. Vetenskaps- och Vitterhets- Samhälles Handlingar. Fjärde Följden. Band 29, No. 5.) III + 199 SS. in Großoktav. 44 Abb. und 9 Karten im Text. ELANDERS Boktryckeri Aktiebolag. Göteborg 1925.

Ausgezeichnet in jeder Beziehung ist diese Studie des Verfassers zu nennen. Neben der schon beliebten und unumgänglich notwendigen geographisch-kartographischen Methode gebraucht er vorwiegend die physikalisch-chemische Analyse bei der Erforschung seines Gegenstandes und zeigt damit einen neuen oder doch kaum beachteten Weg, der zu überraschenden Resultaten führt. Für seine chemischen und mikroskopischen Untersuchungen im Laboratorium standen ihm die Keramiken der reichhaltigen ethnographischen Sektion des Göteborg-Museums zur Verfügung. Daß er dabei die einschlägige Literatur wohl kennt und zu gebrauchen weiß, beweist das zwanzigseitige Literaturverzeichnis am Schlusse der Studie. So hat LINNÉ nichts vergessen, was nur irgendwie zur Technik der südamerikanischen Keramiken Beziehung hat.

Auf Grund seiner bis ins Einzelne gehenden Spezialstudien kommt er zu folgenden Resultaten: Es zeigt sich, daß die geographische Gruppierung der südamerikanischen Keramiken letzten Endes auf technische Grundprinzipien zurückgeleitet werden kann. In den meisten Fällen kann man die östliche Abdachung der Anden als Grenze zwischen zwei Gebieten mit ganz verschiedenen Techniken erkennen. Die Unterschiede liegen sowohl im Rohmaterial, als in der Güte, als auch in der Bedeutung der Keramiken. Die fester gegliederten und kulturell höherstehenden Völker zeigen mehr Konsequenz im Töpfereibetrieb, als die mehr oder weniger nomadisierenden Stämme; sie haben eben, weil die Töpferei bei ihnen in den Händen geschickter Fachleute liegt, bessere Bedingungen als die letzteren. Trotzdem leiten die selbständigen südamerikanischen Entdeckungen und Verbesserungen in der Technik sehr oft ihren Ursprung auf das Ost-Anden-Gebiet zurück. Dieses Gebiet aber bekam seine wirksamsten Anregungen von einem Ausstrahlungspunkt im Norden, mit anderen Worten aus dem vorkolumbischen Mittelamerika. Unter Berücksichtigung aller Umstände kann es also als sicher hingestellt werden, daß die Ost-Anden-Gebiete ihre hauptsächlichsten Keramiktechniken von Mittelamerika übernommen haben. Damit steht die südamerikanische Keramik nicht mehr isoliert von den anderen Gebieten Amerikas da, wie bislang vielfach behauptet wurde.

Im einzelnen glaubt LINNÉ folgende Komponenten in der südamerikanischen Keramik feststellen zu können:

1. Kulturelemente der Urbevölkerung. (Fehlen der Töpferei und Ersatz der Keramiken durch andere Gefäße in den sogenannten Randkulturen, z. B. in Ostbrasilien und Feuerland.)
2. Elemente einer späteren Periode, die über ganz Südamerika zerstreut und zur ältesten Technik hinzugekommen sind. (Ein Element der ältesten Technik ist die Vermischung des Tones mit Sand; eines der späteren Periode das eigentliche Formen, im weiteren Verlauf vervollständigt durch die sogenannte Spiralwulsttechnik.)

3. Mittelamerikanische Kulturelemente mit lokaler Individualisierung (z. B. eine besondere Art des Brennens in Öfen usw.).
4. Original südamerikanische Kulturelemente, die im Ost-Anden-Gebiet entstanden (z. B. die Beimischung von Silikaten oder die besondere Technik einer Oberflächenglasur).
5. Entlehnungen aus europäischen Kulturen (z. B. Töpferscheibe usw.).

Der derzeitige große, wesentliche Unterschied zwischen dem östlichen und westlichen Südamerika erklärt sich zum Teil durch selbständige Weiterentwicklung der Grundelemente, zum Teil durch anderseitige Beeinflussungen bzw. Isolierungen.

Daß die ostandine Keramik nach Mittelamerika weist, ergibt sich einerseits daraus, daß im Tiefland von Amazonas die meisten Elemente sich zusammenfinden, anderseits daraus, daß gerade dieses Gebiet bislang am besten archäologisch erforscht ist, wodurch dessen Kulturverwandtschaft mit Mittelamerika sicher erwiesen wurde. Über den W e g der Kulturwanderung läßt sich nichts Abschließendes sagen, so lange nicht auch die anderen Gebiete des nördlichen Südamerika entsprechend vollständig archäologisch untersucht sind.

Schöne Resultate sind es, die Linné durch seine zwar mühselige, aber lohnende Arbeit erzielt hat. Besonders aber möchte ich erwähnen und unterstreichen, was sich als schöne Nebenfrucht für die eigentliche Methode der historischen Völkerkunde aus dieser Studie gewinnen läßt. Die ganze Untersuchung zeigt, daß die technischen Elemente eines materiellen Objektes viel weniger den zeitlichen Veränderungen unterworfen sind als beispielsweise die äußere Form und Ornamentik. Sie bilden darum ein ganz vortreffliches Kriterium für Kulturverwandtschaften. Auch für die (relative) Zeitbestimmung, das zweite und höhere Ziel der Ethnologie, läßt sich auf diesem — sagen wir: naturwissenschaftlich gebahnten — Wege etwas gewinnen. Der Verfasser formuliert das dafür in Frage kommende Prinzip folgendermaßen (S. 178): „Wenn um einen gemeinsamen Ausstrahlungspunkt in einem (Kultur-) Kreise, in dem überall das gleiche Rohmaterial in gleicher Weise zugänglich ist, eine Anzahl technischer Methoden allen Stämmen bekannt ist, aber eine gewisse andere Methode in manchen peripherischen Teilen des Kreises n i c h t vorkommt, so muß diese zuletzt genannte Methode jünger sein als die anderen." Es bleibt aber methodisch besonders zu beachten: der Vordersatz in diesem Prinzip ist ein Bedingungssatz. Daß ein gemeinsamer A u s s t r a h l u n g s p u n k t wirklich vorliegt, müßte also in jedem einzelnen Falle z u e r s t aus a n d e r e n Indizien bewiesen werden, wie es der Verfasser in seinem Falle auch methodisch richtig getan hat.

P. Georg Höltker, S. V. D.

Der Bericht des Franziskaners Wilhelm von Rubruk über seine Reise in das Innere Asiens in den Jahren 1253—1255. Erste vollständige Übersetzung aus dem Lateinischen. Herausgegeben und bearbeitet von Hermann Herbst. Mit 1 Karte, 1 Abb. und einer Seite der ältesten Handschrift. XXVII + 200 SS. Oktav. Griffel-Verlag. Leipzig 1925. Kartoniert Mk. 6.50, gebunden in Ganzleinen Mk. 8.50.

Wilhelm v. Rubruk hätte es wohl verdient gehabt, schon früher bei uns vollständig bekannt zu werden. Aber sein schwerverständliches Latein war eine zu harte Nuß. Um so dankbarer begrüßen wir jetzt die vorliegende Übersetzung, die meisterhaft in ihrer Art zu nennen ist. Eine gut orientierende historische Einführung soll dem Laien das Verständnis erleichtern, ein umfangreicher, kritischer Apparat ist dem Fachmann willkommen. Der „Bericht" selber aber ist eine Glanzperle der mittelalterlichen Reiseliteratur. Wilhelm v. Rubruk war unternehmungsfreudig genug, den weiten, beschwerlichen Landweg zum Groß-Khan der Mongolen zu wagen, um ihn und sein Volk zum Christentum zu bekehren; er war aufgeschlossen und vielseitig genug, die zahlreichen neuen Eindrücke in sich aufzunehmen und gedanklich zu verarbeiten; er war nüchtern genug, im Gegensatze zu vielen anderen seiner Zeit nur das Gutverbürgte

sachlich zu berichten; er war auch bescheiden genug, seine Person und persönlichen Abenteuer nicht in unschöner Weise immer wieder in den Vordergrund zu schieben. So ist sein Meisterwerk entstanden, das bis in unsere Tage als Quellenwerk ersten Ranges für die in Rede stehenden Gebiete gelten muß. P. GEORG HÖLTKER, S. V. D.

Plischke Hans. *Von den Barbaren zu den Primitiven.* Die Naturvölker durch die Jahrhunderte. Mit 49 Abb. 126 SS. in Kleinoktav. Verlag von F. A. BROCKHAUS. Leipzig 1926. Geh. Mk. 4.50, geb. in Halbleinen Mk. 6.50.

Weder der Titel noch das geschmacklose Umschlagbild lassen vermuten, daß der Inhalt dieses Büchleins eine Geschichte der Völkerkunde ist und als solche sogar eine der besten, die ich kenne. Im Altertum beginnend, durchgeht der Verfasser die Jahrhunderte bis zur Neuzeit und weiß immer aus der Fülle der angeführten Einzeldaten die große, charakteristische Linie jeder Periode der Völkerkunde herauszulösen und scharf hinzuzeichnen. So gewinnt seine Darstellung Fleisch und Blut und prägt sich leicht dem Gedächtnis ein. Es ist nicht verwunderlich, daß noch manche Ergänzungen angebracht werden könnten (z. B. in der Frage nach der Stellung des LAS CASAS wäre die Sonderuntersuchung von P. FREITAG, S. V. D. „DON FRAY BARTOLOMÉ DE LAS CASAS [Steyl 1915] zu konsultieren), es ist vielmehr verwunderlich, wie auf solchem beschränkten Platz so viel gebracht werden konnte, so daß man wirklich kaum etwas Wesentliches vermißt. Vielleicht hätte die junge und jüngste Periode der Völkerkunde etwas ausführlicher dargestellt werden sollen. Jedenfalls ist es dem Verfasser gelungen, den geschichtlichen Wandel der Auffassung des Abendlandes über die Naturvölker uns aufzurollen, wie die abendländische Beurteilung durch Tal- und Bergwanderungen (d. h. Verachtung und Idealisierung der Naturvölker) allmählich „von den Barbaren zu den Primitiven" kam. P. GEORG HÖLTKER, S. V. D.

Cabeça de Vaca. *Schiffbrüche.* Die Unglücksfahrt der NARVAEZ-Expedition nach der Südküste Nordamerikas in den Jahren 1528 bis 1536. Übersetzt und eingeleitet von Dr. FRANZ TERMER. (Aus der Sammlung: Klassiker der Erd- und Völkerkunde. Herausgegeben von Dr. WALTER KRICKEBERG.) Mit 21 Abb. und 2 Karten. VIII + 143 SS. Oktav. Verlag von STRECKER & SCHRÖDER. Stuttgart 1925. Leinenband Mk. 6.—.

Diese erste vollständige, deutsche Übersetzung ist in allem besser und zuverlässiger als die früheren englischen und französischen Ausgaben. Besonderen Wert haben die vielen kritischen Bemerkungen des Übersetzers. In diesem gefälligen, deutschen Sprachgewande werden die „Schiffbrüche" mit ihren schier unerhörten Abenteuern des CABEÇA DE VACA sich neue Freunde im deutschen Sprachgebiete werben und vielleicht auch manchen Wissenschaftler auf diese reiche Fundgrube ethnologischer Tatsachen wieder aufmerksam machen. P. GEORG HÖLTKER, S. V. D.

Dienst Rudolf. *Im dunkelsten Bolivien.* Anden-, Pampa- und Urwaldfahrten. Mit einem Geleitwort von Prof. Dr. THEODOR HERZOG. Mit 60 Abb. auf Tafeln und 1 Karte. XV + 205 SS. Oktav. Verlag von STRECKER & SCHRÖDER. Stuttgart 1926. Geh. Mk. 6.—, geb. in Lwd. Mk. 8.—.

Eigentlich will das Buch uns die alpinen Glanzleistungen des Verfassers und seiner zwei Kollegen in den Gletscherbergen Boliviens schildern. Der Versuch war berechtigt und ist vollauf gelungen. Die drei deutschen Alpinisten können auf die Erstersteigung des *Caca-Aca* (6220 *m*) und des *Ancohuma* (6600 *m*) mit Recht stolz sein. Nebenbei weiß DIENST auch manches Interessante von seinen Reisen und Abenteuern

zu plaudern, allerdings für die wissenschaftliche Ethnologie belanglose Einzelheiten, abgesehen von einer Schilderung (S. 71—75) der Indianer im Dorfe Isiamas (Nord-Bolivien). Dort fand der Verfasser auch in einem um die Mitte des vorigen Jahrhunderts aufgegebenen Franziskanerkloster die Aufzeichnungen eines Missionars dieses Ordens, dem schon der merkwürdige „zerstreute" Blick, *la vista muy disparramada* dieser Indianer aufgefallen war, indem er sagte, daß deren Pupille der Konzentrationsfähigkeit entbehre, und man darum nur schwer den Blick des Indianers finden könne. Der Forscher glaubt mit dem Missionar an einen ursächlichen Zusammenhang zwischen diesem „zerstreuten" Blick und dem Waldleben der Rothäute.

P. Georg Höltker, S. V. D.

Kampers Franz. *Vom Werdegang der abendländischen Kaisermystik.* Leipzig und Berlin 1924. VI + 178 SS. B. G. Teubner.

Die Schriften des Verfassers[16] versuchen den Nachweis, daß Ideologie und Symbolik des Kaisertums von Babylonien und Ägypten über Alexander und Augustus an Konstantin und Karl kamen und daß in ihnen ein Messianismus in politischer Form wirksam ist. Vorliegende Schrift forscht der Kosmokratorsymbolik (6 ff.), der Adams- und Heilandsmystik (31 ff.), der Erretterweissagung (86 ff.) und der Kaisersage (113 ff.) nach. Dadurch, daß Kampers die kulturelle Kontinuität des Kaisertums betont und in dem Kosmokrator einen Soter, einen zweiten Adam sieht, d. h. die religiöse Funktion des Kaisertums herausarbeitet, hilft er mit, das Problem der ethnologischen Symbiose zu lösen.

Nach Schmidt-Koppers[17] zeigen die Hochkulturen, in denen das monarchisch-dynastische, ständisch-feudale Prinzip erstmals in volle Erscheinung tritt, symbiotischen Charakter; ihre soziologische Struktur erwächst prinzipiell aus dem Zusammenschluß mehrerer Kulturkreise, nicht aus der Entfaltung eines sozialen Keimes in einem Kulturkreis. Einige Einschränkungen bringt Friedrich Graebner[18]; er sucht die Wurzel der sozialen Differenzierung im Vaterrecht und sieht daher in der Symbiose den Schritt vom ständischen zum bürokratischen Staat — vom Monotheismus zum Pantheismus. Kampers kennt die skizzierte Problemstellung nicht, trägt jedoch indirekt zu ihrer Lösung bei. Da sich nämlich die Kosmokrator-Soter-Ideologie nicht als Kompositum darstellt, sondern als ein Einheitsbegriff, der in den Grundfragen der Menschheit wurzelt, als eine Ideologie, die teilnimmt an der menschheitlichen Erbsünde- und Erlösungsvorstellung, so ist daraus zu schließen, daß das Kaisertum zwar historisch durch das Zusammentreffen und Zusammenwirken mehrerer Kulturkreise entstanden sein kann, daß es hingegen soziologisch, in seiner Struktur, um entstehen zu können, potentiell in menschheitlichen Voraussetzungen, in der Tat aber in einem Kulturkreise wurzeln muß. Da nun die Kaiser-Ideologie der Inbegriff des monarchisch-dynastischen, ständisch-feudalen Denkens ist, so gilt, daß die Symbiose für sämtliche Phänomene dieser Ordnung zwar historische occasio, nicht jedoch soziologische conditio ist[19].

Der Grundfehler, den Kampers begeht, ist die Zurücksetzung der Nordwestvölker; er denkt nicht daran, daß das Kaiserproblem von dort her eine Klärung erfahren könnte[20]. Prüfen wir die germanische Mythologie, so zeigt sich, daß

[16] Kaiserprophetien und Kaisersagen im Mittelalter, München 1895; Alexander der Große und die Idee des Weltimperiums in Prophetie und Sage, Freiburg i. Br. 1901.

[17] Völker und Kulturen, 196 ff., 221 ff.

[18] Das Weltbild der Primitiven, München 1924, 58 f., 105 ff.

[19] Vgl. meine Studie „Die historische Ethnologie und die Sozialwissenschaften im laufenden Jahrgang der „Ztschr. f. d. ges. Staatswiss."; ferner P. Koppers bei A. M. Knoll, Gesellschaftslehre und Völkerkunde, Ztschr. f. Volkswirtschaft und Sozialpolitik, Wien 1926, N. F. V, 373.

[20] Hermann Güntert, Der arische Weltkönig und Heiland (Halle a. S. 1923), zieht die „arische", d. h. indo-iranische Mythologie heran und vergleicht dieselbe mit der nordischen; er beschränkt sich jedoch auf die mythologische Seite des Problems, versäumt es daher, dem historischen Widerspiel der Mythologie nachzugehen. Kampers nennt das Buch erst in den Nachträgen (S. 174).

der Kult des suebischen Himmelvaters[21], des Regnator, dem die Kulte der Nerthus, der Mutter Erde, und der Alcis, der Helden, logisch zuzuzählen sind (Tacitus, Germania, c. 2, 39, 40, 43), im Nabel des suebischen Systems, in der geopolitischen Mitte der fünf Flüsse Germaniens (Plinius, Nat. Hist., IV, 99 f.), in der Spree-Havel-Landschaft lokalisiert ist; daß ferner die Hierogamie, die „heilige Ehe" des Königs mit der Priesterin, das Symbol der Hochzeit des Himmels und der Erde, damit in Verbindung steht (Dio Cassius, 67, 5); und daß endlich diesem Milieu der Kosmokrator und Soter des Suebentums entstammt, Marbod, dessen politischer Wille die suebischen Stämme friedlichenwegs zusammenfaßte (Strabo, VII, 290). Ich skizziere damit, wie die einzelnen Bestandteile des Kosmokrator-Soter-Kultes auf suebischer Erde nebeneinanderliegen und deute an, wie fruchtbar es sein müßte, das historische Rätsel des Marbodreiches einmal von dieser Seite her ins Auge zu fassen[22].

Wenden wir uns der hellenischen Mythologie zu, so begegnen wir dem delphischen Nabelkult[23], auf den die Symbolik des Doppeladlers zurückgeht[24]. Es scheint, daß die mykenische Kultur, die zum Teil im Orient wurzelt, jedoch nicht nur orientalisch zu erklären ist[25], in der Omphalos-Ideologie ein religiöses System von entscheidender politischer Bedeutung besaß. Das Pendant dazu ist die Vorstellung, daß *Απόλλων πατρῷος*, das ist das in Hellen wirksame göttliche Zeugungsprinzip, der Vater des Jon, des Kosmokrator-Soter der hellenischen Vorzeit, sei.[26]. Ist im hellenischen Mythos Jon der Vater der Stände oder Stämme des Volkes[27], so im germanischen der Gott Heimdallr-Rigr, der im Urgroßvater den *Thrael* (Knecht), im Großvater den *Kaerl* (Hörigen) und im Vater den *Jarl* (Freien) zeugt[28]. Möglicherweise repräsentieren die drei Söhne des Mannus (Germania, c. 2), die mit den drei suebischen Kulturkreisen zusammenzuhalten sind (ebd. c. 39, 40, 43), das nämliche Prinzip der ständischen Differenzierung[29].

Kampers weist auf die Bedeutung des Nabelkultes, der Hierogamie, der Zeugung des königlichen Erben und Erlösers durch die Gottheit, mehrfach hin, zieht jedoch die Belege, die sich in den Kulturkreisen der Nordwestvölker finden, nicht heran, wiewohl die betreffenden Phänomen erst dort in voller Reinheit und Klarheit zutage treten. In ihrem logischen Zusammenhang mit der Kaiseridee sind sie ein Beweis dafür, daß die Soziologie der Hochkulturen, in der die Kaiseridee eine zentrale Rolle spielt, prinzipiell nicht der Symbiose ihr Dasein dankt, sondern der sozialen Kraft des die Symbiose tragenden Volkes. Wenn auch die Kaiseridee in den Kulturen der Nordwestvölker nicht zur konsequenten, historischen Entfaltung kam, die mykenische Kultur oder das Marbodreich niemals zur Kaiseridee im orientalischen Sinne heranreiften, soziologisch zeigen sie dennoch die Grundzüge der Kosmokrator-Soter-Ideologie in sämtlichen Einzelheiten. Das abendländische, weströmische, mittelalterliche Kaisertum aber, das — wie Kampers zeigt — Alexander und Augustus vorbereiten, wäre ohne diese Voraussetzung in den Kulturen der Nordwestvölker, d. h. lediglich in Kontinuität mit dem Orient, nicht denkbar.

Dr. Ernst Karl Winter — Wien.

---

[21] Rudolf Much, Der germanische Himmelsgott, Abh. z. germ. Philol., Festg. f. Richard Heinzel, Halle a. S. 1893, 189 ff.

[22] Vgl. meine Rezension von Eduard Norden, Die germanische Urgeschichte in Tacitus Germania (Leipzig und Berlin 1923 [3]), „Anthropos", XX, 1166 ff.

[23] Wilhelm Heinrich Roscher, Omphalos, Abh. d. phil.-hist. Kl. d. sächs. Akad. d. Wiss. 1913, 29/9; Neue Omphalosstudien, ebd. 1915, 31/1; Der Omphalosgedanke, Berichte d. phil.-hist. Kl. d. sächs. Akad. d. Wiss. 1918, 70/2.

[24] Roscher, Abh. 1913, 55, 77 f., 84.

[25] Vgl. meine Rezension von Diedrich Fimmen, Die kretisch-mykenische Kultur (Leipzig und Berlin 1924 [2]), „Anthropos", XXI, 647 ff.

[26] Aristoteles, Ath. Pol. frgm. 1.

[27] Plutarch, Solon, 23.

[28] Matthäus Much, Über die Kosmogenie und Anthropogenie des germanischen Mythus, Mitt. d. anthrop. Gesellsch. in Wien. 1879, VIII, 344 ff.; Theodor Fuchs, Über die Bedeutung des Rigs-Mal, ebd. 1880, IX, 142 ff.

[29] W. Bessell, Über Pytheas von Massilien, Göttingen 1858, 197 ff.

Froger François. *Relation du premier voyage des Français à la Chine* fait en 1698, 1699 et 1700, sur le vaisseau l'Amphitrite — publiée par E. A. Voretzsch. Editions de l'Asia Major. Leipzig 1926.

M. Voretzch a de nouveau fait une bonne trouvaille dans la bibliothèque du château d'Ajuda près de Lisbonne, et l' «Asia Major» a eu la main heureuse en la publiant. Il faut d'abord se faire jour à travers les premières 60 pages qui pourront intéresser un navigateur à cause des nombreuses observations nautiques, ou parfois encore quelque disciple de Mars quand il voit l'auteur espionner à droite et à gauche pour découvrir comment on pourrait le plus facilement s'emparer d'un fort. Peu à peu l'attention du sinologue et sûrement aussi du missiologue s'éveille. On s'amuse de la subtilité des Français qui voudraient se dérober à la douane, mais aussi de la ruse et de la circonspection des Chinois qui ne se laissant pas si facilement duper quand il s'agit des affaires. On s'étonne de l'influence de Jésuites qui savaient se faire une position si honorable à la cour de Chine. *Kin tsai da žen*, c'est-à-dire Son Excellence l'ambassadeur, voilà ce qu'on lit sur la carte de visite du P. Bouvet. On admire le don d'observation du rapporteur qui excelle à relever ce qu'il y a de caractéristique dans les pays étrangers et dans leurs mœurs. Toutefois l'effort si pardonnable des Chinois pour ne pas se laisser duper par les Français et surtout leur exactude à compter tranquillement les morceaux d'étoffe et les cristaux pièce par pièce semblent lui donner quelque peu sur les nerfs. «C'est un supplice pour Européens d'avoir à faire à des gens aussy phlegmatiques et aussy fourbes que le sont les Chinois» (p. 88). Dans le «Compliment de Mr. de la Roque (le capitaine du vaisseau) au Viceroy de Canton traduit mot à mot (p. 96), nous reconnaissons la main savante du Père Jésuite qui possède le chinois. Louis XIV. y figure naturellement comme «le premier monarque d'Occident»; c'est que l'auteur de cette Relation n'avait pas besoin de la soumettre à la censure de Sa Majesté Impériale et Romaine. Les voyageurs eurent enfin beaucoup d'ennuis avec le sieur Benac, un des directeurs de la nouvelle société, homme d'un caractère difficile et qui croyait avoir trouvé la pierre philosophale au cours du voyage, comme Froger le fait remarquer ironiquement (p. 94). On n'arriva qu'avec peine à l'empêcher de faire bien des bêtises. C'est d'une manière tranchante que Froger se prononce contre lui et en faveur du P. Bouvet. Nous apprenons un trait touchant de piété filiale en Chine par le fait d'un domestique chinois qui s'était vendu comme esclave pour gagner de quoi enterrer convenablement son père. La figure extraordinaire et sympathique du souverain Kanghi est mise en relief pas plusieurs petits traits. - Quand à la diffusion du christianisme, nous apprenons qu'à cette époque il y avait environ cent à cent-vingt missionnaires dans toute la Chine. L'auteur ignore le nombre des chrétiens, mais «il est certain qu'il y a assez bon nombre de chrétiens». Il est vrai qu'ils se recrutent parmi les couches inférieures de la population. Il parait qu'il y aurait également quelques juifs en Chine et qu'on en aurait trouvé récemment un à Tsining (Shantung). L'expédition a été couronnée de succès. Les Français obtinrent un comptoir à Canton, bien qu'ils se soient d'abord compromis quelque peu en donnant des indications erronées. Les commercants avaient gagné 50% sur leurs marchandises, et si le sieur Benac n'avait été si impatient et si étourdi, ils aurraient même économisé les droits de douane. — C'est en un mot un ouvrage à lire et qui ne doit manquer dans ancune bibliothèque sinologique ou missiologique.

P. Théodore Bröring, S. V. D.

Norden Hermann. *Auf neuen Pfaden im Kongo.* Quer durch das dunkelste Afrika. Mit 54 Abb. und 2 Karten. 279 SS. Leipzig. F. A. Brockhaus, 1926. Ganzleinen Mk. 14.—.

Mit H. Norden ist ein vielgewanderter Amerikaner durch den belgischen Kongo gezogen. Man merkt immer und überall das ehrliche Bemühen, Eindrücke zu sammeln, um möglichst viel heimzubringen für eine spannende Reiseerzählung. Das ist voll und

ganz daraus geworden, mehr nicht; dafür fehlte die Voraussetzung, der ethnologisch geschulte Blick des Forschers. Wie in allen derartigen tagebuchförmigen Schilderungen allzuviel von technischen Reiseangelegenheiten, von Führer- und Trägerkalamitäten usw. Gerne sei folgende Ausnahme vermerkt: was NORDEN über die Watussi, über Baluba und Bakuba, über die zentralafrikanischen Pygmäenstämme zu erzählen weiß, ist auch dem Ethnologen wertvoll und interessant. Treffend z. B. ist die Beobachtung NORDEN's über seine Träger aus 20 verschiedenen Stämmen: „Der Gemütsart nach waren die einzelnen sehr verschieden, natürlich zunächst einmal als Individuen, aber es gab auch Stammeseigentümlichkeiten" (S. 85).

Das wirtschaftlich-industrielle und kolonialpolitische Problem des Kongo hat der Verfasser scharf gesehen und herausgearbeitet; in allem vermag man ihm jedoch nicht zu folgen. Widerspruch fordert es heraus, wenn NORDEN bei Feststellung der von den weißen Unternehmern gegen ihre Negerarbeiter geübten Grausamkeiten seine Überzeugung dahin ausspricht, daß gegenwärtig „die Zustände nicht schlimmer sind, als sie notwendig sein müssen, wenn das Ziel erreicht werden soll, die Reichtümer Innerafrikas für die Nutzbarmachung durch die weiße Rasse zu erschließen" (S. 136). Das ist einem wirtschaftlichen Machiavellismus allzu ähnlich! Und wenn man auch in Afrika von der Gleichberechtigung der Rassen spricht, wenn die Parole laut wird: „Afrika den Afrikanern", dann hätte man von einem Landsmann Wilsons eigentlich kräftigste Zustimmung erwarten dürfen; man ist da einigermaßen enttäuscht.

Ausstattung und Bildmaterial sind voll auf der Höhe.

Dr. L. WALK — Wien.

Preuß, Prof. Dr. K. Th. *Glauben und Mystik im Schatten des höchsten Wesens.* (Sechs Vorträge.) 61 SS. Verlag von C. L. HIRSCHFELD. Leipzig 1926. Preis Mk. 2.70.

Die vorliegenden Ausführungen sind es wert, viel gelesen und verbreitet zu werden. Nichts kann besser von dem Umschwunge der Dinge auf dem Gebiete der vergleichenden Religionswissenschaft zeugen, als diese kleine Studie. Der Verfasser, vor gut 20 Jahren einer der Mitbegründer der präanimistischen Zaubertheorien[30], erwähnt im Literaturverzeichnis nicht einmal mehr seine eigenen diesbezüglichen Arbeiten! Die Beispiele einer derartigen geistigen Elastizität sind nicht gerade allzu häufig. Ein Erstarren in dem alten und veralteten Doktrinen ist demgegenüber namentlich bei französischen Zaubertheoretikern (E. DURKHEIM und L. LÉVY-BRÜHL) festzustellen[31].

Was der Verfasser im einzelnen zum Befund und Charakter des höchsten Wesens bei den ethnologischen Primitivvölkern zu sagen hat, muß an Ort und Stelle nachgelesen werden. Der Referent freut sich, daß er in den meisten Fällen, sowohl hinsichtlich der Darlegung der Tatsachen, als auch in Bezug auf ihre gegebene Erklärung, sich zustimmend äußern kann. Abweichungen bzw. Ergänzungen indes scheinen mir namentlich für die folgenden Punkte geboten.

Zunächst sieht man nicht recht ein, warum für die erste Fassung und Bildung des Begriffes eines höchsten Wesens der Kausalitätsgedanke absolut ausgeschlossen sein soll. Für das profane Leben der Primitiven hebt PREUSS die wunderbare Zweckmäßigkeit und das normal Logische ihres Denkens und Tuns mit Emphase hervor. Warum sollte der primitive Mensch kraft solcher Logik und Erfahrung nicht auch imstande gewesen sein, auf einen großen Macher und Herrn der ganzen sichtbaren Welt zu schließen? Warum hier notwendig der Rekurs auf die Sphäre des Irrationalen? Die Tatsache, daß die Eingebornen, bei denen Prof. PREUSS weilte und forschte, eigentlich zu den sogenannten ethnologischen Urvölkern nicht gehören, sondern schon fortgeschrittenere Wirtschafts- und Kulturstufen und damit auch stärkere Umrankungen der Gestalt des

[30] Vgl. P. W. SCHMIDT, Der Ursprung der Gottesidee, zweite Aufl., Münster 1926, S. 521 ff.

[31] l. c. S. 578 ff.

höchsten Wesens durch Zauber und Animismus offenbaren, erklärt wohl zum großen Teil diese seine Anschauung. Hierher gehört meines Erachtens ferner auch, daß er das höchste Wesen zu sehr in die Region des Machtglaubens (Mana, Orenda usw.) hereinzieht. Das mag weitgehend gelten für die von ihm erforschten Stämme, läßt sich aber nicht aufrecht halten angesichts der Tatsachen, wie wir sie von ethnologisch älteren Völkern kennen.

Ganz ähnlich verhält es sich mit der Frage des Kultes, den das höchste Wesen bei den letzgenannten Primitivvölkern genießt. Das Primitialopfer, wie wir es beispielsweise von den Negrillen, Andamanesen, Semang und Negritos kennen, erwähnt er, soweit ich sehe, überhaupt nicht. Im übrigen hat Prof. Preuss recht, wenn er meint, daß die Tätigkeit der christlichen Mission unter den Yamana auf Feuerland möglicherweise eine Vermehrung der Anrufungen an die Gottheit im Gefolge gehabt habe (S. 48). Nachdem ich aber jetzt die Geschichte, Methode und Erfolge dieser Mission an der Hand der Quellen genau studiert habe, glaube ich an diese Möglichkeit nicht mehr [32].

Trotz dieser kritischen Bemerkungen sieht der Referent in der vorliegenden Veröffentlichung eine der interessantesten und bedeutungsvollsten Erscheinungen der letzten Jahre auf dem Gebiete der vergleichenden Religionswissenschaft und kann ihr nur weiteste Verbreitung und bald eine neue, vielleicht in diesem und jenem verbesserte Auflage wünschen.

P. Wilh. Koppers, S. V. D.

Forstmann Karl. *Himatschal, die Throne der Götter.* 25 Jahre im Himalaya. Mit 91 Abb. auf Tafeln, 77 Textill., 2 Beilagen und 1 Karte. 432 SS. Großoktav. Verlag A. Scherl, Berlin. Preis: geh. Mk. 12.—, Ganzleinen Mk. 15.—.

Der Verfasser, obwohl kein Fachmann, hat ein lesenswertes Buch geschrieben. Fünfundzwanzig Jahre lebte er in Dardschieling und beobachtete offenen Auges Land und Leute. Ein Freund der Natur und der Eingebornen, gerne und viel auf Tour in den Vorbergen des Himalaya und auf Besuch in den verschiedenen Lamaklöstern Sikhims, dabei abhold jeder Übertreibung und Sensationssucht, so gewinnt der Autor auch das Vertrauen und das Interesse des Fachmannes. In der Tat, ein Buch, das von so manchen anderen Reisebeschreibungen, deren äußere Aufmachung dann gewöhnlich im umgekehrten Verhältnis zum inneren Werte steht, recht vorteilhaft absticht.

An bemerkenswerten ethnographischen Daten, die meistens auch hinreichend klar beschrieben sind, finden sich auch u. a. folgende verzeichnet: Die hygienische Seite des indischen Kastenwesens (S. 44), eine eigenartige, interessante tibetanische Sonnenuhr (S. 45 f.), das praktische Gewand der Tibetaner, eine Art Mönchskutte (S. 56), die Polyandrie, die vorwiegend als Bruderpolyandrie erscheint (S, 59, 71, 127), die Bedeutung der Schmutzschicht auf der Körperhaut als Schutz gegen Kälte und Winde (S. 60, 399), das Bauopfer (S. 67), das Überwiegen der Hacke als Ackerbaugerät (S. 80), das relativ häufige Vorkommen von Idioten, Taubstummen und Kropfträgern in den Gebirgsländern von Sikhim (S. 125), über den Kugelbogen und seine Verwendung (S. 133 f.), die Wickelgamaschen, als deren Erfinder überhaupt die dortigen Bergvölker zu gelten haben (S. 158), die Verwendung von Schafen als Tragtiere in Tibet (S. 160), der Kalender (S. 276), Verbrennen oder Begraben der Toten in Sikhim (S. 285), Zerstückeln der Leiche und ihr Gefressenwerden durch die Tiere in Tibet (S. 285), bequeme Blasebälge, aus der Schenkelhaut der Ziegen hergestellt (S. 312), oder der noch bequemere, weil allein arbeitende Feuerteufel (S. 312 f.), Bogen und vergiftete Pfeile der Leptschas (S. 314), die Pfahlbauten in den wärmeren Distrikten von Sikhim (S. 315), tibetanische Maultiere mit wohlklingendem Geläut, Schellen, genau in derselben Form, „wie man sie vor wenigen Jahrzehnten noch in Deutschland fast bei jedem Karrengaul fand" (S. 336), Kuh und

[32] Vgl. W. Koppers, Die englisch-anglikanische Mission unter den Yamana auf Feuerland, 1854—1916. Ein Beitrag zur Missionsmethodik unter primitiven Jäger- und Fischerstämmen. Jahrbuch St. Gabriel III. 1926, 123—151.

Yak lassen sich nur im Beisein des wirklichen oder ausgestopften Kalbes melken (S. 75, 391), getrocknete Yakmilch als vortreffliches und praktisches Nahrungsmittel (S. 366), endlich mancherlei wertvolle Beobachtungen zu Form und Wesen des dortigen Lamaismus.

Dem Verlage sind wir auch für die gute äußere Ausstattung des Werkes zu Dank verpflichtet. P. WILH. KOPPERS, S. V. D.

Krische Paul. *Das Rätsel der Mutterrechtsgesellschaft.* Eine Studie über die Frühepoche der Leistung und Geltung des Weibes. (Unter Mitarbeit von MARIA KRISCHE.) XII + 256 SS. Verlag G. MÜLLER. München 1927. Preis: Geh. Mk. 7.—, Leinen Mk. 10.—.

Gedanke und Plan des Buches sind begrüßenswert: Kritische Verarbeitung des Materiales zum Problem des Mutterrechts. Leider zeigen sich die Verfasser nicht auf der wünschenswerten Höhe der ethnologischen Forschung. Freilich ist die neuzeitliche Entwicklung der ethnologischen Soziologie keineswegs ganz spurlos an ihnen vorübergegangen. Dieses äußert sich namentlich in der Feststellung, daß die BACHOFEN'sche Theorie des allgemeinen ursprünglichen Mutterrechts vor dem Vaterrecht unrichtig ist (S. 3). Auch von der Kulturkreislehre bekommt der Leser etwas zu hören, aber nur ihre einseitige und überholte Auffassung von FROBENIUS (S. 23 ff.). Daß andere (F. GRÄBNER, B. ANKERMANN, W. FOY, W. SCHMIDT usw.) das, was FROBENIUS begonnen, seit mehr denn zwei Jahrzehnten ungleich weiter führten und förderten, alles das bleibt dem Leser verborgen.

Dem Gesagten entsprechend findet man vorwiegend die evolutionistisch und sozialistisch orientierte völkerkundliche Literatur verwendet. Kein Wunder, daß die Studie einer tieferen und gründlicheren Lösung des Problems nicht näherführt. So rächt sich auch hier angesichts der in Rede stehenden soziologischen Frage die Genügsamkeit des wissenschaftlichen Sozialismus, wie sie anderwärts in ganz ähnlicher Weise für die Gebiete der ethnologischen Wirtschaftsforschung[33] und der vergleichenden Religionswissenschaft[34] bereits festzustellen war. Eine wirkliche Förderung der Frage im Lichte historisch-ethnologischer Forschung glauben wir mit unseren Ausführungen in SCHMIDT-KOPPERS, Völker und Kulturen, I, 1925, S. 256—297, 539—563, 573—589, geboten zu haben. P. WILH. KOPPERS, S. V. D.

Ethnologischer Anzeiger. Jahresbibliographie und Bericht über die völkerkundliche Literatur. In Verbindung mit Fachgenossen herausgegeben von Dr. M. HEYDRICH und Dr. G. BUSCHAN. Jahrg. I, Heft 1, 32 + (32) SS. E. SCHWEIZERBART'sche Verlagsbuchhandlung (ERWIN NÄGELE), G. m. b. H. Stuttgart 1926.

Endlich ist es gelungen, den lange erwarteten „Ethnologischen Anzeiger" zum Erscheinen zu bringen. Der Plan ist: alle zwei bis drei Monate ein Heft im Umfange von vier bis sechs Bogen „Bibliographie", „Referate" und „Mitteilungen" zu veröffentlichen. Die Grundsätze, welche das Ganze beherrschen sollen, sind in der „Einführung" kurz wiedergegeben. Sie verraten sofort, daß alles lange und gut überdacht ist. Offenkundig sind die Erfahrungen der Vergangenheit eingehend zu Rate gezogen worden. So besteht die beste Gewähr dafür, daß der „Ethnologische Anzeiger" sich zu einem ebenso vortrefflichen als unentbehrlichen Hilfsmittel des völkerkundlich arbeitenden Forschers gestalten wird. Das Unternehmen verdient jede Sympathie und Unterstützung aller in Betracht kommenden Interessenten. Die Herausgeber haben für Arbeit und Mühe Anspruch auf viel Dank und Anerkennung. P. WILH. KOPPERS, S. V. D.

---

[33] W. KOPPERS, Die ethnologische Wirtschaftsforschung, „Anthropos" X—XI, 1915—1916, S. 638.

[34] W. SCHMIDT, Der Ursprung der Gottesidee, 2. Aufl., 1926, S. 701—736.

Cordier Henri. *Les Merveilles de l'Asie*, par le Père Jourdain Catalani de Séverac, de l'Ordre des Frères Prêcheurs, évêque de Columbum (XIV^e siècle). Texte latin, fac-simile et traduction française avec Introduction et Notes. Paris 1925. Librairie orientaliste Paul Geuthner, 13, rue Jacob.

Par la publication de ce volume, M. Cordier s'obligera surtout la missiologie. Nous éprouvons un vif intérêt à suivre le fils de Saint Dominique sur les routes qui le conduisirent, il y à 600 ans, en Grèce, en Turquie, en Arménie, en Perse et aux Indes. Il est vrai que les Merveilles ne nous offrent que peu de choses nouvelles et que bien des détails nous semblent naïfs et moyenâgeux. Les notes ont plus de valeur que le texte. Toutefois nous sommes édifiés par le zèle pour les missions parmi les ordres nés au 13e siècle et dont les membres n'avaient d'autre désir que de verser leur sang pour la foi. On entend avec émotion le P. Jourdain regretter de n'avoir pu partager le sort de ses confrères martyrisés à Thana près de Bombay. «Vae illae horae pessimae, qua (sic) me a sanctis sociis ... infeliciter separavi» (p. 26). «L'auteur des Mirabilia était Français; c'était un Français rempli de zèle pour son pays, ce qui ne peut manquer de nous inspirer de l'intérêt pour sa personne. Voici comment il s'exprime quelque part: «Je crois que le Roi de France pourrait, sans aucune assistance, subjuguer et convertir le monde entier» (p. 9). Que M. Cordier nous pardonne de ne point partager son avis sur ce point. Cette citation est plutôt de nature à diminuer quelque peu notre sympathie pour le missionnaire comme tel, car elle sent fort l'espionnage. Un missionnaire ne doit avoir en vue pour ses compatriotes que la conversion, mais non pas en même temps l'assujettissement. Ce qui a ruiné la magnifique mission au Japon, et ce qui cause bien des dommages actuellement aux missions en Chine, c'est qu'on a pu soupçonner les missionnaires d'avoir pour but de leurs efforts non seulement de convertir, mais encore de subjuguer la population. P. Théodore Bröring, S. V. D.

Cunow H. *Allgemeine Wirtschaftsgeschichte.* Eine Übersicht über die Wirtschaftsentwicklung von der primitiven Sammelwirtschaft bis zum Hochkapitalismus. Erster Band: Die Wirtschaft der Natur- und Halbkulturvölker. 547 SS. J. H. W. Dietz Nachf. Berlin 1926. Preis Leinen geb. Mk. 15.—.

„Ich will lediglich eine Übersicht über den Verlauf der wirtschaftlichen Entwicklung im allgemeinen von ihren Anfängen bis zum modernen Kapitalismus geben, also nur die durch den Entwicklungsverlauf hindurchführende Hauptstraße aufzeigen" (S. 26). Nachdem ich diesen Satz der Einleitung gelesen, war ich nicht wenig neugierig darauf, zu sehen, wie der Verfasser es angestellt habe, um das gesteckte Ziel zu erreichen. Denn die ältere psychologisch-evolutionistisch orientierte Ethnologie war dazu nicht imstande, die neuere kulturhistorische aber hat Cunow, abgesehen von der Übernahme dieser oder jener ihrer Einzelergebnisse, auch im vorliegenden Werke nicht zu seiner eigenen gemacht. Die Methode ist also bei Cunow im Grunde noch die alte und, um es gleich zu sagen, die Ergebnisse sind entsprechend problematisch und unbefriedigend.

Cunow polemisiert verschiedentlich dagegen, bei wirtschaftsgeschichtlichen Untersuchungen die Phantasie, die subjektive Anschauung, walten zu lassen. Ganz recht, aber macht Cunow sich nicht desselben Fehlers schuldig, wenn er die Völkergruppen einfach gemäß der allgemeinen äußeren Kultur- oder Wirtschaftshöhe, auf der er sie derzeit weilend erblickt, in eine, natürlich doch historisch gedachte Entwicklungslinie bringt? So werden als Primitivste und Älteste von Cunow kurzerhand die Tasmanier und die Australier schlechthin angesehen und behandelt. Nach den bekannten Untersuchungen von Gräbner, Schmidt, Foy, Vatter, Malinowski, Knabenhans u. a. muß ein solches Vorgehen als eine bedenkliche Rückständigkeit bezeichnet werden.

Daß Cunow mit der Entwicklung der neueren Ethnologie nicht vollauf Schritt gehalten hat, spricht auch in spezielleren Einzelfragen sich aus. Solches äußert sich z. B. in einer Bemerkung zu Curr, der angesichts individalrechtlicher Verhältnisse am Boden auf dem australischen Kontinente damit rechnet, daß die Vorfahren der australischen Rasse einst vor ihrer Landung auf diesem Erdteil Bodenbau getrieben haben. Wenn Cunow dazu sagt: „Eine völlig unbegründete, bodenlose Annahme, für die sich in den Gebräuchen und Sprachen der australischen Eingebornen auch nicht der geringste Beweis erbringen läßt" (S. 70), so ist zu erwidern, daß genau das Gegenteil von dem, was er so apodiktisch verneint, seit langem kulturhistorisch hinreichend erwiesen und begründet worden ist (Gräbner, Schmidt usw.). Nicht alle Australier, aber ein guter Teil von ihnen, die Träger der sogenannten ostpapuanischen Kultur, waren vor ihrer Einwanderung nach Australien bereits mit primitiven mutterrechtlichem Ackerbau vertraut. Wenn Cunow ferner schreibt: „Zur australischen Rasse gehören die Tasmanier jedenfalls nicht. Das beweist ihre Sprache" (S. 30), so ist auch das viel zu apodiktisch gesprochen. Ein so guter Kenner der tasmanischen und australischen Sprachen wie W. Schmidt urteilt vorsichtiger. Zwar konstatiert er die derzeit bestehende Isoliertheit der tasmanischen den australischen Sprachen gegenüber, läßt aber eine Möglichkeit offen: „am ehesten könnten Beziehungen zu der Victoria-Gruppe der Kulin-Kurnai-Sprachen noch gefunden werden[35]." Trombetti glaubt (laut brieflicher Mitteilung) in einer derzeit im Druck befindlichen Untersuchung diesen Zusammenhang bereits erwiesen zu haben.

An anderen voreiligen Schlüssen und Behauptungen ähnlicher Art fehlt es bei Cunow nicht. So schreibt er (S. 52): „Schonzeit oder Wildschutz kennt der Australier nicht." H. Basedow, der auf nicht weniger als 15 Expeditionen Australien kreuz und quer bereiste und eine außergewöhnliche Vertrautheit mit dem Denken und Leben der Eingebornen verrät, berichtet ganz anders: „Although he (der Australier) loves the sport so well, a native will never kill wantonly; whatever is slain is eaten; to kill just for the pleasure of the thing is beyond his comprehension and clashes seriously with his profound notions of justice and fairplay being meted out to all his fellow-creatures[36]." Ebenso unexakt und unzulässig ist die Behauptung: „Aus dem zeitweiligen Fleischmangel erklärt sich meines Erachtens auch die in Australien weit verbreitete Anthropophagie (Menschenfresserei)" (S. 54). H. Basedow sagt wieder ganz anders. Er gibt zu, daß namentlich gewisse Teile von gefallenen Kriegern genossen werden, um deren Kräfte zu gewinnen. Aber eigentliche Kannibalen seien die Australier nicht. „The native of Australia does not go head hunting and does not organize expeditions, whose object is to slay people upon whom they can feast. We are not justified in calling him cannibal; the most we can say of him is that opportunity might make him an occasional man-eater[37]." Nach den Forschungen Schebesta's sind die eigentlichen Negritos auf Malakka von Haus aus nicht im Besitze von Fallen; wo sie solche haben, zeigen sie sich deutlich von den Nachbarn entlehnt. In diesem Sinne sind Cunow's Ausführungen auf S. 105 seines Werkes zu korrigieren.

Diese Korrekturen mögen genügen, obwohl es keine Schwierigkeit hätte, noch eine ganze Anzahl weiterer beizufügen. Daß im übrigen das Werk, trotz der hervorgehobenen Mängel und Unzulänglichkeiten, auch manche lehrreiche und brauchbare Abschnitte aufweist, sei nicht verschwiegen. Das war ja auch von Cunow, als dem gewiß relativ kenntnisreichsten Ethnologen, über den die deutsche Sozialdemokratie verfügt, von vornherein nicht anders zu erwarten. Nicht entschuldigt werden kann es, daß das im übrigen gut ausgestattete Werk ohne jedes Register geblieben ist.

P. Wilh. Koppers, S. V. D.

---

[35] Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde. Winter, Heidelberg 1926, S. 162.
[36] H. Basedow, The Australian Aboriginal, Adelaide 1925, p. 120f.
[37] l. c., 189.

Bachofen Johann Jakob. *Urreligion und antike Symbole.* Systematisch angeordnete Auswahl aus seinen Werken in drei Bänden. 514+523+524 SS., dritter Band mit einer Handschriftenprobe und 22 Bildtafeln. Herausgegeben von C. A. Bernoulli. Verlag von Philipp Reclam jun. Leipzig 1926.

Daß der Herausgeber der vorliegenden Ausgabe Teile des Hauptwerkes und anderer Arbeiten Bachofen's weiteren Kreisen zugänglich macht, ist nicht ohne Verdienst. Denn, wenn heute auch im Lichte der neueren ethnologisch-soziologischen Forschung die Grundstruktur der Bachofen'schen Entwicklungsleiter „Promiskuität, Mutterrecht, Vaterrecht", jedenfalls in ernst zu nehmenden völkerkundlichen Fachkreisen, ein überwundener Standpunkt ist, so hat Bachofen doch speziell zum Thema „Mutterrechtsspuren im Altertum" so viel Interessantes und auch heute noch Wertvolles zu sagen, daß eine leichtere Zugänglichmachung dieser Materialien nur zu begrüßen ist.

Leider muß der Referent die Einführungen und Erklärungen, die der Herausgeber beigefügt hat, als im ganzen stark rückständig und überholt bezeichnen. Wenn hier und dort auch einige Einschränkungen und Unterscheidungen gemacht werden, so bleibt doch kein Zweifel, daß der Herausgeber eigentlich noch den ganzen Bachofen auch für die Gegenwart retten möchte. Was z. B. die von Bachofen aufgestellte Lehre von der urzeitlichen Promiskuität der Geschlechter anbetrifft, so sagt der Herausgeber dazu: „Die Meinung der Naturforscher und Soziologen sind heute ungefähr zu gleichen Hälften geteilt. Die Zustimmung zum Hetärismus dürfte noch ein kleines Übergewicht zu verzeichnen haben" (Bd. II, S. 202). Hier fragt man sich verwundert, was sollen die Naturforscher und Soziologen, wo es sich zunächst und im Grunde um eine kulturhistorische, ethnologische Frage handelt? Was die eigentlichen Fachleute heute von dieser und anderen evolutionistischen Aufstellungen halten, könnte Bernoulli z. B. bei dem bekannten nordamerikanischen Ethnologen R. Lowie im „American Anthropologist"[38] finden, wo es heißt, daß in Nordamerika ein weiterer Kampf gegen diese durch die neueren Forschungen endgültig erledigten Konstruktionen, weil gegenstandslos geworden, sein Interesse verloren habe. Ganz ähnlich steht die Sache übrigens auch in den Fachkreisen Europas. Und wenn Bernoulli von einer guten Hälfte spricht, die sich noch zum Hetärismus bekenne, so kann es sich da, falls die Schätzung überhaupt eine zutreffende ist, im wesentlichen nur um Leute handeln, die der Fachethnologie als solcher fernestehen.

Ähnliches ist zur prädeistischen Stufe zu sagen, auf die Bernoulli mehrfach zu sprechen kommt. Gemäß dem derzeitigen Stande der Forschung hängt auch diese, ebenso wie die präfamiliale, in der Luft. Die ethnologisch ältesten Völker, soweit wir sie heute irgendwie näher kennen, und die den Kulturen des Mutterrechtes vorangehen, verfügen alle über einen relativ klaren und bestimmten Gottesglauben[39].

Das sind Tatsachen, mit denen eine exakte Wissenschaft heute zu rechnen hat. Keine noch so geistreichen „symbol- und bildungsschwangeren" Darstellungen können und dürfen darüber hinwegtäuschen[40]. P. Wilh. Koppers, S. V. D.

Seler Eduard. *Fray Bernardino de Sahagun,* einige Kapitel aus seinem Geschichtswerk wortgetreu aus dem Aztekischen übertragen. I Teil. 251 SS. Strecker & Schröder. Stuttgart 1926. Mk. 40.—.

Unter den staunenswert reichen Kenntnissen E. Seler's, des bedeutendsten Mexikanisten, nahm die Kenntnis der aztekischen Sprache den ersten Rang ein. Wenn er auch von der Fülle seiner archäologischen Arbeiten fast erdrückt wurde, suchte er doch, wie zur Erholung, immer wieder die Probleme der Sprache auf, ergänzte die Grammatik,

[38] Jahrg. 1925, S. 283.
[39] In meisterhafter Weise orientiert über den Stand dieser ganzen Frage W. Schmidt, „Der Ursprung der Gottesidee", 2. Aufl., Münster in Westfalen 1926.
[40] Vergleiche auch die Besprechung zu Bachofen-Baeumler, oben S. 311 ff.

verfolgte die Etymologie und verglich die Dialekte. Er hatte dabei das große Ziel vor Augen, eine völlig einwandfreie Übersetzung des klassischen Sprachdenkmals der Azteken zu erarbeiten, nämlich der von SAHAGUN gesammelten Berichte über die Kultur des Volkes im mexikanischen Hochtale. Bruchstücke daraus finden sich in seinen „Gesammelten Abhandlungen". Jetzt hat Frau CÄCILIE SELER mit Unterstützung von Prof. W. LEHMANN die von E. SELER hinterlassenen Manuskripte herausgegeben. Wer sich mit der mexikanischen Kultur eingehend beschäftigt, wird diese wertvolle Publikation zugrunde legen müssen, auch wenn er die Faksimile-Ausgabe von Sr. DEL PASO Y TRONCOSO besitzt. Wie schwierig die Übersetzung herzustellen war, wenn sie den Inhalt des Originales in allen Details wiedergeben sollte, das beweisen die kleinen Korrekturen, die E. SELER bis zum Ende seines Lebens noch angebracht hat. Das Buch ist übrigens auch nach der Absicht SAHAGUN's ein Archiv, woraus der aztekische Sprachschatz entnommen werden soll. Diese abschließende Arbeit hat Prof. W. LEHMANN übernommen, wofür ihm alle Mexikanisten stets dankbar bleiben werden. Dem Verlage gebührt für die vorliegende Ausgabe viel Dank und Anerkennung. P. D. KREICHGAUER, S. V. D.

Pierson J. L., Jr. *10.000 Chinese-Japanese Characters.* E. J. BRILL & Co., Leiden, Holland 1926. (XII + 754 SS.) Liv. Sterl. 3/16/0.

„Practically speaking, any character printed in Japan can be found in this work". Das glauben wir dem Verfasser gerne. Nur hätten wir es gerne gesehen, daß er mehr Wortkombinationen gebracht hätte. In den großen Quadraten (16 auf jeder Seite) wäre in den meisten Fällen noch Platz dafür gewesen. Es hätte den Wert des umfangreichen Wörterbuches bedeutend erhöht. Aber das muß man zugeben: das Schriftzeichen, das man sucht, ist durch neue, sinnvolle Anordnung schnell gefunden, nach Ansicht des Autors dreimal so schnell als sonst. Die Charaktere sind geordnet nach den 214 Radikalen, jedoch ist bei jedem Radikal noch angegeben, ob der phonetische Bestandteil des Schriftzeichens mit einem Längsstrich, Querstrich oder schrägen Strich beginnt. Dadurch ist langes Suchen ausgeschlossen, zumal bei der Größe der Typen und der Übersichtlichkeit der Anordnung. Ein weiterer praktischer Gedanke von PIERSON war der, manche Charaktere unter verschiedenen Radikalen zu geben. Dadurch wird dem suchenden Anfänger mancher Ärger erspart. So ist man z. B. leicht geneigt, das Zeichen für „wen" (fragen) unter Radikal 169 zu suchen. PIERSON läßt es uns auch dort finden, bringt uns aber dann auf die richtige Fährte durch Hinweis auf Radikal 30, dem gewöhnlichen Standplatz unseres Zeichens. Die chinesische Aussprache ist beigegeben (Umschrift von GILES)). Wertvoll sind auch die „Additions", so besonders die Irregular Readings, die Liste mit schwer auffindbaren Charakteren und jene mit den Partikeln der Schriftsprache. Der Preis (76 Mark) wird manchen abschrecken, vor allem Studenten, wenngleich er wegen der hohen Herstellungskosten berechtigt erscheint. P. THEODOR BRÖRING, S. V. D.

Wegener Georg, Dr., Professor der Geographie an der Handelshochschule zu Berlin. *Im innersten China.* Eine Forschungsreise durch die Provinz Kiang-si. Mit 39 Textill., 132 Abb. auf Tafeln und einer Originalkarte. (Aufnahmen vom Fu-kiang und Kan-kiang. Vier Blatt im Maßstab 1:250.000 in besonderer Mappe.) AUGUST SCHERL, G. m. b. H. Berlin. Geheftet Mk. 13.—, Ganzleinen Mk. 16.—.

„Offenbar ein trockenes geographisches oder geologisches Werk. Das interessiert mich weniger." So wird mancher denken, der den Titel sieht. Das wäre voreilig geurteilt. Das Buch ist nicht nur etwas für den Fachmann. Auch der Sinologe, der Missionar, der Kaufmann wird viel Wissenswertes über China darin finden, über seine Sitten und Gebräuche, über Handel und Gewerbe. Zwar ist es nur ein kleiner Teil des großen Reiches, den WEGENER bereist hat, doch gilt das dort Erlebte und Geschaute in vielen Fällen für ganz China. WEGENER ist ein feiner Beobachter und zugleich ein guter Stilist. Man lese

nur einmal die Besteigung des Künföng-Berges nach, um zu sehen, wie packend er zu schildern weiß (S. 210 ff). Der humorvolle Gelehrte versteht es ausgezeichnet, den Leser zu fesseln. 132 auf Tafeln gedruckte Bilder veranschaulichen und beleben den Text. Eine Karte in dreifarbigem Offsetdruck stellt die erste wissenschaftliche Landesaufnahme der vom Verfasser berührten Strecke dar. Man legt das Buch mit dem Wunsche aus der Hand: Hätten wir nur mehr solcher Reisebücher über China und weniger Globetrotterarbeit!

P. Theodor Bröring, S. V. D.

Arsenjew Wladimir K. *Russen und Chinesen in Ostsibirien.* Mit 102 Tafelbildern in Tiefdruck und einer Karte. Geheftet Mk. 9.50, Ganzleinen Mk. 12.—. August Scherl, G. m. b. H., Berlin.

Das neue Buch des bekannten russischen Forschers führt uns in den äußersten Osten Sibiriens, in das Gebiet des Ussuri, eines Nebenflusses des Amurstromes. Das jahrhundertelange Ringen zweier Rassen um den Besitz des Bodens, der Russen und der Chinesen, wird anschaulich geschildert, die Lebensgewohnheiten der Ansiedler des Kolonialgebietes eingehend dargestellt. Wir hören, wie das Zhenshen (Ginseng), die in chinesischen Augen so kostbare Arzneipflanze, die mit Gold aufgewogen wird, die ersten Chinesen ins Land führt, die dann immer zahlreicher werden, sich organisieren und die schärfsten Konkurrenten der russischen Ansiedler werden. Es ist ein hartes Dasein, das die Kolonisten vielfach führen, besonders die Zhenshen-Sucher und Zobeltier-Jäger, hart und drakonisch auch ihre sich selbst gegebenen Gesetze. Freilich, wenn einer Glück hat, kann er auch schnell reich werden. Ein einziger Pelz des Zobeltieres kann dem Jäger bis an 500 Goldrubel einbringen. Das Reichwerden ist aber eher dem geschäftstüchtigen Chinesen beschieden als dem Russen. Als raffinierter Kaufmann ist auch dort, wie überall, der Chinese dem Weißen überlegen. Ein Verdienst der Russen ist es, der hie und da etwas allzu argen Ausbeutung der Eingebornen (Udechesen, Golden usw.) durch die Chinesen ein Ziel gesetzt zu haben. Der Stil ist glänzend, das Gesagte wird durch die beigegebenen Tafeln noch wirksam veranschaulicht. Die Umschrift der chinesischen Namen und Wörter, die sich an die russische anlehnt, stört hie und da den deutschen Leser. (Guang-sü wird zu Guan-sjüi!) Allen, die sich für Ostasien interessieren, sei das Buch wärmstens empfohlen.

P. Theodor Bröring, S. V. D.

Czekanowski Jan. *Wissenschaftliche Ergebnisse der deutschen Zentralafrika-Expedition 1907—1908,* unter Führung Adolf Friedrichs, Herzogs zu Mecklenburg. Bd. VI, zweiter Teil. Ethnographie-Anthropologie. Leipzig. Klinkhardt & Biermann, Komm.-Ges. a. Akt. 1924. XVI + 714 SS., 294 Abb., Preis: Geheftet Mk. 40.—, in Halbleder geb. Mk. 48.—.

Die zweite Hälfte des Bandes VI, enthaltend die ethnographischen Ergebnisse der deutschen zentralafrikanischen Expedition 1907—1908 nach dem Kongobecken, ist erst 1924 erschienen, nachdem der erste Teil schon 1917 herausgekommen war. Auf Grund des großen Umfanges mußte die Arbeit geteilt werden, zählt doch der zweite Band über 700 Seiten. Behandelt werden die Völker im Nil-Kongo-Zwischengebiet, nachdem der erste Band die Bantu-Stämme des Zwischenseengebietes dargestellt hat.

Im vorliegenden Bande kommen drei, respektive vier Gruppen zur Darstellung: 1. die nordöstlichen Kongo-Bantu in fünf Gruppen, 2. die Sudan-Stämme des Urwaldes, die drei, respektive vier Gruppen angehören, 3. Sudan-Stämme des Savannenlandes Azande, Mundu und Abarambo und 4. im Gebiete des oberen Nil drei Gruppen der Niloto-Hamiten.

Übersieht man das gewaltige ethnographische Material, welches in den zwei Bänden vorgelegt wird und verfolgt man die Route des Forschungsreisenden, die viele tausende Kilometer in zum Teil sehr unwirtlichen Gegenden zählt, so muß man ihn zu seinem Erfolg beglückwünschen, denn gute Resultate sind erzielt worden, die das ethnisch außerordentlich verworrene Gebiet durchsichtiger, übersichtlicher machen. Die Völker werden

zu Gruppen geordnet, ethnographisch, sprachlich und geschichtlich beleuchtet. Natürlich bietet der Verfasser keine Monographien der verschiedenen Völker, die er schildert, ja die Ausführungen über die einzelnen sind dürftiger als jene über die Völker im Zwischenseengebiet des ersten Bandes; man darf aber nicht vergessen, daß eine verhältnismäßig viel größere Anzahl von Völkern zur Darstellung kommt.

Besonders wertvoll erscheint mir der Beitrag über die Pygmäen im 16. Kapitel. Aus der Erörterung über die Namen geht hervor, daß sich die Pygmäen im Gebiet der Momvu Eve nennen, während die anderen, in der Völkerkunde geläufigeren Pygmäen-Namen den Zwergen von den umliegenden großwüchsigen Negern beigelegt wurden.

Die ersten Pygmäen stellte Czekanowski am Ruwenzori fest und je weiter er nordwärts vordrang, um so öfter kam er mit ihnen in Berührung. Der Verfasser hatte Gelegenheit gehabt, mit vielen Gruppen von Pygmäen, wenn auch vorübergehend, in Berührung zu kommen, so daß unsere Kenntnis dieser seltsamen Menschlein durch seine Beobachtung erweitert wird. Czekanowski stellt Casati gegenüber fest, daß die Pygmäen niemals ganz nackt gehen.

Deutlich wird durch die Ausführungen das Zurückweichen der Zwerge vor den andringenden Negern und die Übernahme fremder Sitten und Gebräuche. So konnte bei einzelnen Gruppen schon die Beschneidung festgestellt werden.

Auch Czekanowski gelang es nicht, irgendein Anzeichen einer Pygmäen-Sprache aufzudecken; alle Gruppen sprechen eine den Großnegern eigene Sprache, wenn es auch nicht immer die der Nachbarn zu sein braucht. Ebenso brachte Czekanowski nichts über die religiösen Anschauungen der Pygmäen zutage. Czekanowski gibt seiner Überzeugung dahin Ausdruck, daß die Pygmäen keine „durch Ungunst der schweren Lebensbedingungen degenerierte Bevölkerung darstellen, was ganz entschieden als unzutreffend zurückgewiesen werden muß. Diese kleinen tüchtigen, sehr energischen und äußerst intelligenten und boshaften Menschen sind nichts weniger als Degenerierte", worin ihm ein jeder, der sich näher mit den Zwergvölkern befaßt hat, unbedingt Recht geben wird.

Besondere Aufmerksamkeit beanspruchen das 19. Kapitel und der sprachliche Anhang. Der Verfasser zieht das Fazit aus seinen Forschungen, gibt Übersichten über die Völker, ihre Kulturen und ihre Wanderungen.

Als Urbevölkerung des Nil-Kongo-Zwischengebietes sieht Czekanowski die Pygmäen an. Ihnen unmittelbar überlagert ist eine Schicht der kurzköpfigen breitgesichtigen Urwaldneger. Als älteste Bevölkerungsschichte von den Großwüchsigen dieser Gebiete bezeichnet Czekanowski einen Teil der Niloten und die rundköpfigen, gedrungenen Urwaldbewohner. Die Urwaldbantu, die, wie es scheint, das rundköpfige gedrungene Element darstellen, scheinen schon frühzeitig vom Kongo bis zum Victoria-See das ganze Gebiet innegehabt zu haben, welches später durch Einwanderungen der Madi, Azande u. a. verändert wurde. Die Momwu waren ein solch zersetztes Volkselement, das anthropologisch den Urwaldbantu durchaus gleichen soll. Jüngere Wanderungen und Völkerverschiebungen werden des Näheren erörtert.

Im Anhang werden Bantu- und Sudan-Sprachen auf Grund einer vergleichenden Studie gegliedert. Ich kann hier nur darauf hinweisen, und möchte jeden, der vergleichend oder kulturhistorisch Afrika bearbeitet, bitten, es nicht zu versäumen, diese Auseinandersetzungen näher zu prüfen, da Czekanowski ältere und jüngere Zusammenhänge nicht der einzelnen Völker, sondern der Gruppen von Völkern, respektive Sprachen aufgedeckt haben will, was natürlich von der größten Tragweite ist.

Dieser Band von Czekanowski's Forschungen erscheint mir darum so wertvoll, weil gerade dieses, im vorgelegten Werke beschriebene Gebiet, meiner Meinung nach die ältesten Schichten (nach den Pygmäen) birgt, welche zwischen die Seen und dem Kongo-Urwald eingekeilt sitzen. Welche Schichtungen im einzelnen vorliegen, bleibt weiter noch näher zu untersuchen, Czekanowski's Forschungen geben dafür sehr gute Fingerzeige.

P. P. Schebesta, S. V. D.

Meinhof Karl. *Die Religionen der Afrikaner in ihrem Zusammenhang mit dem Wirtschaftsleben.* Oslo. H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard.) 1926. 96 SS. 7 Tafeln. Preis: 3 s. 3 d.

Dieses Büchlein des bekannten und um die Afrikanistik so sehr verdienten Verfassers will nur ein Versuch sein, Zusammenhänge zwischen Wirtschaft und Religion in Afrika aufzuzeigen, wobei der Verfasser darzutun trachtet, daß viele Wirtschaftserscheinungen eine religiöse Grundlage haben, aus religiösen Anschauungen geboren wurden. Hierbei fußt Meinhof auf dem bekannten Wirtschaftstheoretiker Hahn.

Er unterscheidet drei Wirtschaftsformen in Afrika: die Sammel- und Jagdstufe, zu der die Pygmäen und Buschmänner gehören, die Hackbauer und Viehzüchter.

Im dritten Kapitel, „Schriftlose Religionen", weist er darauf hin, daß, wenn von Naturreligionen die Rede ist, der Begriff Religion weitergefaßt werden müsse als sonst, worin ihm gewiß beizupflichten ist. Vielleicht wäre es aber doch am Platze gewesen, daß er wenigstens einigermaßen umschrieben hätte, was Naturreligion sei oder sein müsse, denn auch bei den Naturreligionen laufen Elemente mit, die mit Religion nichts zu tun haben. Dann hätte der Verfasser den folgenden Satz kaum so scharf formuliert: „und so müssen wir damit rechnen, daß auch für den Afrikaner Religion und Sittlichkeit keineswegs zusammenhängen". Zugegeben, daß die Moralbegriffe der Naturvölker sich nicht immer mit den unsrigen decken, wird man finden, daß ihre Wurzeln letzten Endes doch religiös sind, natürlich vorausgesetzt, daß die Religion im weiteren Sinne genommen wird.

Zum eigentlichen Thema kommt Meinhof erst im fünften Kapitel, worin er den Ursprung der Religion der Sammler-Jägerstufe darzutun trachtet, wobei er aber nur die Buschmänner berücksichtigt, wozu er ein neues Werk von F. D. Bleek zugrunde legt. Er betont die Zweckmäßigkeit der Tätigkeiten des Buschmannes, welche bei seinem täglichen Nahrungserwerb in eminenter Weise zutage tritt. Nicht dieses, sondern das irrationale sei aber die Wurzel der Buschmann-Religion, wovon verschiedene Beispiele angeführt werden. Durch subjektive Mittel, die wir als unzweckmäßig ansehen, sucht der Buschmann objektive Wirkungen zu erzielen. Das meiste geht auf Analogiezauber hinaus. Der Buschmann ist noch nicht zu einer rationalen Auffassung der Umwelt gekommen, weil er die Arbeit nicht kennt, die den Menschen das Zweckmäßige lehrt. Ansätze zur Arbeit seien wohl vorhanden, z. B. bei der Herstellung des Bogens. Aber auch dieser sei aus irrationalen Erwägungen entstanden, meint Meinhof, und zwar aus dem Musikbogen heraus. Man beobachtete, daß ein Hölzchen auf die Sehne gesetzt, davonschnellte. In Anlehnung daran verfertigte man ein Instrument (den sogenannten Buschmann-Revolver) nur zu Zauberzwecken. Die winzigen Pfeile sollten durch Zauber dem Feinde schaden. Muß man da aber nicht fragen, ob nicht gerade der Schießbogen den Buschmann-Revolver voraussetzt? Mir scheint es gewiß, denn woher sollte der Buschmann die Erfahrung haben, daß ein abgeschossener Pfeil tötet? Doch nur durch die Praxis. Somit ist es klar, daß wenigstens viele zauberische Praktiken und Gegenstände — die irrational sind — auf Analogien rationaler basieren. Daraus folgt, daß auch objektiv zweckmäßige Handlungen die Wurzel der Religion sein können.

Bei den Hackbauern hat die Pflanze den ersten Platz, nicht das Tier, wie bei den Jägern, darum wird erstere mit dem Kult in Verbindung gebracht. Wie sind diese Völker zu dem Anbau der Pflanzen und damit zur Seßhaftigkeit gekommen? Meinhof denkt, daß die Totengaben, Knollen usw., welche den Toten ins Grab gelegt wurden, zur Überraschung der Überlebenden aufschossen und neue Frucht brachten. Man betrachtete sie daher als Geschenk der Ahnen und hatte dabei die Erfindung des Pflanzens gemacht.

Das Rind steht im Mittelpunkte des Interesses der afrikanischen Viehzüchter, was allgemein bekannt ist. Meinhof glaubt, daß die Zähmung des Rindes auf religiöse Bedürfnisse zurückgeht, etwa um Opfertiere bereit zu haben. Ebenso geht die Wartung der Tiere, z. B. das Melken auf religiöse Anschauung zurück.

So anregend das Büchlein geschrieben ist, so viele Probleme wirft es auf. Man wird Meinhof in manchen seinen Grundgedanken nicht ablehnen, aber ihm in vielem

auch nicht zustimmen können; es sind eben Probleme, die gründlich untersucht werden müßten. Es fehlen noch die Beweise. Was MEINHOF bringt, sind doch weitgehend die alten psychologischen Erklärungsversuche. Beim Lesen des Büchleins gerät man so oft in Zweifel: ist die Religion zuerst gewesen, welche diese Wirtschaftsform geboren hat oder gerade umgekehrt diese Wirtschaftsform, aus welcher dieser Kult entstand. Daß Religion und Wirtschaft oft und oft innig zusammenhängen ist gewiß, und das hat der Verfasser glänzend herausgearbeitet und zum Weiterforschen in dieser Richtung angeregt.

P. P. SCHEBESTA, S. V. D.

Nimuendajú Curt. *Die Palikur-Indianer und ihre Nachbaren.* (Göteborgs Kungl. Vetenskaps- och Vitterhets-Samhälles Handlingar. Fjärde Följden. Bd. 31, No. 2.) Mit 44 Textfiguren und 1 Karte. 144 SS. in Oktav. Göteborg. ELANDERS Boktryckeri Aktiebolag. 1926. Preis K 10.—.

Der Inhalt dieser Schrift ist der wissenschaftliche Niederschlag eines vom Verfasser im Jahre 1925 unternommenen, beiläufig fünf Monate dauernden Ausfluges nach dem Rio Uaçá in Brasilianisch-Guayana. Hauptsächlich, und zwar recht ausführlich und übersichtlich, beschreibt der Autor die Kultur der Palikur-Indianer. Wenn auch diese Kultur heute unter christlichem Einfluß schon viel von ihrer Originalität eingebüßt hat, so kann man sie doch noch unschwer als eine interessante Mischkultur erkennen, in der stellenweise sogar die Komponenten — Totemismus und Mutterrecht — noch unmittelbar sichtbar sind. So gliedern sich z. B. die Palikur in sieben Clans, die sich wiederum nach den beiden Friedhöfen, auf denen sie ihre Toten bestatten, in zwei getrennte Gruppen aufteilen. Das typische Boot ist der Einbaum mit aufgesetzten Bordplanken. Früher waren die Wohnungen Rundhütten, heute sind es ausnahmslos rechteckige Giebeldachhäuser usw.

Der Beschreibung der Palikur folgen dann ein kurzer Aufsatz über die Uaçá-Indianer, einer über die Brasilianer vom Rio Curipy und ein Vokabular (Deutsch-Palikur) mit zirka 600 Wörtern.

P. GEORG HÖLTKER, S. V. D.

Dugmore A. Radclyffe. *Frieden im Sudan.* Mit der Filmkamera auf dem Anstand. Mit 46 Abb. und 2 Karten. 283 SS. BROCKHAUS. Leipzig 1926.

Das Buch hat eine wirtschaftspolitische Tendenz: das heute umstrittene englische Regime im Sudan im Gegensatz zum ägyptischen als allseits besser und in seinen kolonisatorischen Erfolgen als geradezu vorbildlich zu erweisen (vgl. besonders Kap. 26 u. 27). Beweis hierfür: die Errichtung der gewaltigen Staudämme (bei Sennar am blauen Nil), die nahezu 3200 Kilometer fertiggestellter Eisenbahn (von Port Sudan am Roten Meer in der Richtung Sennar), die Straßen, die Tätigkeit der Gesundheitsbehörden, die Schaffung eines besseren Handelsverkehrs, die sorgfältige Entwicklung des Erziehungswesens und vor allem die Einführung von Recht, Gesetz und Gerechtigkeit (S. 221). Der Verfasser bekennt: „Zu einem sorgfältigen Studium des Landes und des Volkes fehlte mir die Gelegenheit" (S. 215). Auch war er keiner Eingebornen-Sprache mächtig. Daher ist naturgemäß die völkerkundliche Ausbeute des Buches nur gering, das unter dieser Rücksicht wirklich Neue gleich Null. Immerhin können die gelegentlichen Beobachtungen bei einzelnen Eingebornenstämmen (Schilluk, Fajoli [Fulbe] u. a.) als Bestätigungen anderer tief dringender Forschungen betrachtet werden. Am aufschlußreichsten erscheinen die Tierschilderungen des fachkundigen Tropenjägers. Kurz: eine anziehende Reiseplauderei, die dem Verlangen des modernen Lesepublikums nach leichter exotischer Lektüre vollauf genügt.

K. KLEBER — Fresach im Drautal.

Jéquier Gustave. *Histoire de la Civilisation Egyptienne des origines à la conquête d'Alexandre.* Ouvrage orné de 265 gravures. Nouvelle édition revue. PAYOT. Paris 1925. 332 pp. Prix Frcs. 15.—.

Ce livre donne un aperçu bien net de toute la culture égyptienne, de son état préhistorique et primitif, de sa lente évolution ainsi que des secousses et des réactions qu'elle eut subir au cours des siècles. Certains rapports de cette culture avec d'autres cultures africains et étrangères y sont également exposés et expliqués.

C'est l'histoire politique qui forme la charpente du livre. L'introduction à la préhistoire de l'Egypte est assez maigre, il est vrai, mais remarquable de clarté et de précision. L'auteur s'efforce de prendre une position intermédiaire entre les théories extrêmes sur l'âge, l'origine etc. des Egyptiens. — L'ouvrage est abondamment illustré.

P. P. SCHEBESTA, S. V. D.

Luquet G. H. *L'art et la religion des hommes fossiles.* 234 pp. avec 119 figures. MASSON & CIE. Paris 1926. Prix Frcs. 5.— suisses.

Ce livre écrit pour le large public se recommande par l'excellente division de la matière, la clarté du style et ses nombreuses illustrations très bien adaptées au texte. La 1e partie de l'ouvrage, consacrée à l'art, se divise en cinq chapitres: Orientation générale, l'art décoratif, le réalisme dans l'art figuré, signification de l'art figuré, les origines de l'art. Dans son jugement sur le but de l'art paléolitique, l'auteur se sépare de l'avis général: «l'art à destination magique aurait été précédé d'un art désintéressé.» Dans la seconde partie de l'ouvrage, consacrée à la religion, l'auteur aborde successivement le culte des morts et les rapports entre la religion et la magie. Un examen rigoureux des faits observés, notamment des rites funéraires, permet de conclure que les hommes du paléotithique considéraient l'immortalité de l'âme comme quelque chose de très naturel. Bien des lecteurs désireront sans doute que les développements psychologiques soient moins étendus.

P. D. KREICHGAUER, S. V. D.

Bossert H. Th. *Volkskunst in Europa.* Nahezu 2100 Beispiele unter besonderer Berücksichtigung der Ornamentik auf 132 Tafeln, darunter 100 in mehrfarbiger originalgetreuer Wiedergabe ausgewählt und mit Erläuterungen versehen. Verlag E. WASMUTH, A. G. Berlin 1926. Preis geb. Mk. 200.—, in Mappe Mk. 190.—.

Dieses neue Werk des hervorragenden Künstlers und Kunstkritikers steht mit dessen Ornamentwerk auf gleicher Stufe. Beide gehören zum Vollendetsten unter den Erzeugnissen des internationalen Büchermarktes. Dazu trug nicht wenig bei der in den letzten Jahren erfolgte unerhört rasche Fortschritt in der Technik des Kunstdruckes: er besonders hat dem Verfasser erlaubt, etwas fast Ideales zu schaffen. Es war ihm aber auch keine Mühe zu groß, um die über ganz Europa zerstreuten prächtigen Objekte auszuwählen und für ihre getreue Wiedergabe zu sorgen. Da bleibt kein Teil unseres Kontinentes merklich hinter dem anderen zurück, man erkennt sogar mit Interesse eine gewisse Gemeinsamkeit in der künstlerischen Produktion der breiten Schichten des Volkes über das ganze Gebiet. Die Begabung für gewisse Zweige elementarer Kunst ist offenbar nicht selten anzutreffen, so die für das Ornament, die Farbenharmonie und für die künstlerische Gestaltung unserer nächsten täglichen Umgebung.

Dem Ethnologen macht es Freude, nach der Periode intensiven Sammelns von Volksbräuchen und Volkserzählungen nun auch die Periode der Rettung von Produkten der Volkskunst angebrochen zu sehen. BOSSERT fürchtet zwar, die rechte Zeit dazu sei schon verpaßt, sein eigenes Werk hat uns aber eines Besseren belehrt.

Der Ethnologe wird bei genauer Durchsicht des Details die Erfahrung machen, daß sich darunter uralte Symbole und magische Zeichen befinden, deren Bedeutung vom

Volke längst vergessen ist. Da begegnet uns das Symbol der Plejaden, das Sonnenzeichen (Hakenkreuz), die Schlinge und das Netz der Erdgöttin, letzteres sogar in der in Amerika häufigen Stilisierung, ferner das Schachbrettmuster und die Weltberge aus Susa und Mexiko, das Spitzoval, das Symbol des Meeres, der Kamm, der Blockberg, die Wappen- und Fabeltiere, die Gelenksymbole, die S-förmige Doppelspirale und endlich eine Eigenheit der paläolithischen Jägerstämme, nämlich der viel zu kleine Kopf mancher Tiere.

Außer der Freude am Genusse des Schönen werden viele Leser auch Anregung zur Förderung volkstümlicher Dekoration und eines gefälligen Stiles in dem Buche finden. Möge das Werk seine Ziele zum Nutzen aller erreichen.

P. D. KREICHGAUER, S. V. D.

Schuchhardt Karl. *Alteuropa*, eine Vorgeschichte unseres Erdteiles. Mit 42 Tafeln und 164 Textabb. Zweite Aufl. XIV + 307 SS. WALTER DE GRUYTER & Co. Berlin und Leipzig 1926.

Die zweite Auflage dieses vorzüglichen Buches befolgt einen ganz anderen Plan als die erste. Während früher eine Art Statistik den Stoff beherrschte, ist jetzt der Versuch gemacht, die ganz großen Kultur- und Völkerströmungen im alten Europa als Leitlinien einzuführen. Der Versuch ist weitgehend gelungen; es muß jedoch gleich ein Aber beigefügt werden, für manchen begeisterten Leser vielleicht unerwartet. Ihn läßt die prächtige, für ein wissenschaftliches Buch ungewöhnliche Sprache leicht über eine Lücke hinwegsehen. Es wird z. B. nicht genügend berücksichtigt, daß als Kern der ganzen neolithischen Kultur der Ackerbau anzusehen ist. Dieser ist gewiß nicht von den Ufern der Ostsee ausgegangen und von da zum Kaspischen Meer und nach Indien gekommen. Der umgekehrte Weg ist wahrscheinlicher. Der Ackerbau ist auch nicht einmal von den Indogermanen an die Ostsee verpflanzt worden; deren starke Seite war ja die Tierzucht im Nomadentum. Die zur Ostsee vordringenden Hirten haben höchstwahrscheinlich dort sowohl Fischer (Jäger) als Ackerbauer vorgefunden und sind mit ihnen zu einem neuen Volke verschmolzen, dessen Herrenschicht sie anfangs bildeten. Die erste Lautverschiebung ist kaum anders erklärbar und das Resultat von PAUDLER über die Zusammensetzung der nordischen Rasse aus zwei Komponenten harmoniert gut damit[41].

„Babel und Memphis sind an Alter weit überholt durch Laussel und Altamira", aber die Gegensätze ihrer Kulturen sind völlig unaufgeklärt und durch einzelne gemeinsame Elemente wird eine gewisse Abhängigkeit des Ostens vom Westen höchstens für das Ende des Neolithikums bewiesen. Im Osten gab es Hirten, Jäger und Ackerbauer in Fülle, in Laussel und Altamira aber nur Jäger. Aus solchen sind die echten Hirten und Ackerbauer nicht entstanden, das darf als feststehendes Resultat der neuen Völkerkunde angesehen werden.

Pfahlbauten, Ackerbau und der Bogen als Waffe sind innig miteinander verbunden; sie waren es auch, so weit die Geschichte rückwärts reicht und sie sind es noch heute unter Naturvölkern aller Erdteile. Sie sind es sogar dort, wo See und Sumpf fehlen, wo Pfahlbauten die Kuppen der Hügel krönen. Wir haben es nicht nötig, diese Bauten aus dem schwimmenden Floß von Maglemose herzuleiten, zumal dort Pfeil und Bogen unbekannt waren und wahrscheinlich auch der Ackerbau fehlte.

Kann also auch der Ethnologe mit diesem glänzend geschriebenen Buche nicht überall einverstanden sein, so muß er doch gestehen, daß ihm in der Weltliteratur über Vorgeschichte kein zweites an die Seite gestellt werden kann.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

[41] Viel neues Licht verbreitet über diese Fragen W. SCHMIDT's „Rasse und Volk" (Hochland, XXIV, 1927, 407—425, 558—580). Vergleiche ferner SCHMIDT-KOPPERS: „Völker und Kulturen", I, Regensburg 1925.

Avis.

Alle bei der Redaktion eingegangenen Bücher werden hier kurz angezeigt und in einer der folgenden Nummern nach Maßgabe von Zeit und Raum besprochen. Unverlangtes wird nicht zurückgesandt.

Tous les livres envoyés à la rédaction seront brièvement indiqués ici. On en fera un compte rendu dans un des numéros suivants selon que le temps et l'espace le permettront. On ne retournera pas les livres qui n'ont pas été demandés.

Adametz Leopold: „Lehrbuch der allgemeinen Tierzucht." 458 SS., 228 Abb. und 14 Tabellen im Text. Oktav, geb. Verlag Julius Springer, Wien 1926. Preis S 48.50.

Adam Leonhard, Dr.: „Der Kongreß für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie zu Berlin (25. bis 29. Oktober 1926)." S.-A. aus der „Preußischen Richterzeitung", vier Spalten.

Allisson Vernon C.: „The Antiquity of the Deposits in Jakobs Cavern." S.-A. aus Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, Vol. XIX, Part. VI, pp. 293—335, 24 Abb. Oktav, geh. American Museum Press, New York 1926.

Antonielli Ugo: „La statuetta feminile Steatopigica di Savignano sul Panàro." Estratto della „Rivista di Antropologia", Vol. XXVII, 19 SS., 2 Taf., Oktav, geh. Presso la Sede della Societa, Roma 1926.

— „Una statuetta feminile di Savignano sul Panàro e il Problema delle Figure delle Steatopigi." Estratto dal „Bullettino di Paletnologia Italiana", Anno XLV, Gennaio-Dizembre 1925, 29 SS., 2 Taf., Oktav, geh. Roma, Via del Collegio Romano 1926.

— „Savignano sul Panàro (Modena)." Esame litologico al una statuetta feminile steatopigica e saggio di scavo nel sito del riuvenimento. Atti della R. Accademia Nazionale dei Lincei, Notize degli Scavi di antichità. Estratto dal Vol. III, Sere VI, Fascicoli 4, 5 e 6; pp. 149—162, 3 Abb. Oktav, geh.

40th Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the secretary of the Smithsonian Institution, 1918—1919, VII + 664 SS., Großoktav, geb. Government Printing Office, 1925.

Archivos del Folklore Cubano. Direktor: Fernando Ortiz. Vol. II, Nr. 3, pp. 193—284, Oktav, geh. 9 Abb.; Direccion y Administration: San Ignacio, 40, Habana, Cuba 1926.

Armbruster Ludwig: „Der Bienenstand als völkerkundliches Denkmal." Bücherei für Bienenkunde, VIII. Band, 1926, 147 SS., mit 61 Bildern und 1 Kärtchen, Oktav, geh. Verlag von Karl Wachholtz, Neumünster in Holstein 1926.

Arsenjew Wladimir K., Prof.: „Russen und Chinesen in Ostsibirien." übersetzt von Franz Daniel. 228 SS. mit 103 Abb. und 1 Karte. Oktav, geb. Verlag August Scherl, G. m. b. H., Berlin SW. 68, 1926. Preis Mark 12.—.

„Autour du problème de l'Adaption." Compte rendue de la quatrième semaine de Missologie de Louvain (1926). Museum Lessianum, section missiologique. No. 6, VII + 263 SS. Oktav, geh. Editions du Museum Lessianum, Louvain, 11, rue des Récollets, 19926.

Bayer Josef: „Der Mensch im Eiszeitalter." I. Teil: Der Weg zur relativen Chronologie des Eiszeitalters, II. Teil: Entwurf einer historischen Geologie des Eiszeitalters, mit 1 Tafel in Farbendruck und 220 Abb. im Text. Oktav, geh. Franz Deuticke, Leipzig und Wien 1927. Preis S 36.—.

Benkard Ernst: „Das ewige Antlitz." Mit einem Geleitwort von Georg Kolbe. Eine Sammlung von Totenmasken vom 15. Jahrhundert bis zur neuesten Zeit. XLIII + 75 SS., 6 Textabb. und 112 Taf. Oktav, geh. Frankfurter Verlagsanstalt, Berlin 1926. Preis Mark 12.—, geb. Mark 15.—.

Bodding P. O.: „Santal Folk Tales." Instituted for Sammenlignende Kulturforskning, Serie B, Skrifter II, Vol. I, XVI + 369 SS. Oktav, geh. Verlag H. Ashehoug & Co., Oslo 1925.

Bohoslovia, Quartalschrift, t. IV, 1926, Heft Nr. 4, pp. 341—404. Oktav, geh. Schriftleitung: Leopol (Lemberg), Kopernik 36.

Boll-Betzold: „Sternglaube und Sterndeutung." Die Geschichte und das Wesen der Astrologie. Unter Mitwirkung von Karl Betzold dargestellt von Franz Boll. III. Auflage nach des Verfassers Tode herausgegeben von W. Gundel. XII + 211 SS., mit 48 Abb., 20 Tafeln sowie einer Sternkarte. Oktav, geh. Verlag B. G. Teubner, Leipzig 1926. Preis Mark 11.—, geb. Mark 13.60.

Borchard Paul: „Platos Insel Atlantis." Versuch einer Erklärung. S.-A. aus Petermann's Geographischen Mitteilungen 1927, Heft 1/2, mit 2 Karten und 3 Textkärtchen, pp. 19—32. Oktav, geh.

Bossert H. Th.: „Volkskunst in Europa.“ Nahezu 2100 Beispiele, unter besonderer Berücksichtigung der Ornamentik, auf 132 Tafeln, darunter 100 in mehrfarbiger, originalgetreuer Wiedergabe, ausgewählt und mit Erläuterungen versehen, XII + 46 SS. Quart, geb. Verlag Ernst Wasmuth, Berlin W 8, Markgrafenstraße 31. Preis Mark 200.—.

Bovy Theodor de: „Certain Archaeological Investigations in Trinidad, British West-Indies.“ Reprinted from the American Anthropologist, Vol. XIX, No. 4, Okt.-Dez. 1917. Contribution from the Museum of the American Indian Heye Foundation, Vol. IV, No. 2, pp. 471—486, pl. III—VIII, Fig. 61—64. Oktav, geh. New York 1918.

— „Certain Indian Superstitions pertaining to Celts.“ Reprinted from Journal of American Folklore, Vol. XXVIII, No. CVII, Jan.-March 1915, Contributions from the Museum of the American Indian Heye Foundation, Vol. II, No. 3, pp. 78—82, Oktav, geh. New York 1915.

— „Notes on the Archeology of Margarita Island, Venezuela.“ Contributions from the Museum of the American Indian Heye Foundation, Vol. II, No. 5, 28 SS., pl. I—VIII, 15 Fig. Oktav, geh. New York 1916.

Brandstetter Renward: „Das Herz des Indonesiers“ aus „Wir Menschen der indonesischen Erde.“ Bd. V, 30 SS. Oktav, geh. Verlag der Buchhandlung E. Haag, Luzern 1927.

Bundeskalender 1927: Deutscher Volksbund für Argentinien, 150 SS., ill. Oktav, geh. Verlag Deutscher Volksbund, Moreno 1095, Buenos Aires. Preis Mark 4.—.

Carra de Vaux, Baron: „Les penseurs de l'Islam,“ t. III: L'exégèse, la tradition et la jurisprudence, 419 SS. Oktav, geh.; t. IV: „La scolastique, la théologie et la mystique la musique,“ VII—VIII + 384 SS. Oktav, geh.; t. V: „Les sectes, le liberalisme moderne,“ 431 SS. Oktav, geh. Lbraire Paul Geuthner, Paris. Preis 5 voll. Frcs. 150.

Clemen Karl: „Religionsgeschichte Europas.“ I. Band: Bis zum Untergang der nichtchristlichen Religionen, aus „Kulturgeschichtliche Bibliothek“, herausgegeben von W. Foy, II. Reihe: Bibliothek der europäischen Kulturgeschichte Nr. 1, mit 130 Textabb., 383 SS. Oktav, geh. C. Winter's Univ.-Buchhandlung, Heidelberg 1926. Preis geh. Mark 17.—, geb. Mark 19.—.

Cresson Hilborne, T. A. M. D.: „Report upon Pilo-Structures in Naaman's Creck near Claymont, Delaware.“ Archaeological and Ethnological Papers of the Peabody Museum, Harvard University, Vol. I, No. 4, 23 SS., ill. Oktav, geh. 1892.

Cunow Heinrich: „Allgemeine Wirtschaftsgeschichte.“ Eine Übersicht über die Wirtschaftsentwicklung von der primitiven Sammelwirtschaft bis zum Hochkapitalismus, I. Band: Die Wirtschaft der Natur- und Halbkulturvölker, 547 SS. Oktav, geh. Verlag J. H. W. Dietz Nachfolger, Berlin 1926.

Cushing Frank Hamilton: „Zuni Breadsuff.“ Indian Notes and Monographs, Vol. VIII, 673 SS., pl. XXVII, 14 Abb. Oktav, geh. Museum of the American Indian Heye Foundation, 1920.

D'Alviella Goblet, Le comte: „Ce que L'Inde doit à la Grèce.“ Des Influences classiques dans la civilisation de l'Inde, 153 SS., 21 Abb. Oktav, geh. Paul Geuthner, Paris 1926. Prix Schw. Frcs. 8.—.

Davis Edward H.: „The Diegueño Ceremony of the Death Imags.“ Contributions from the Museum of the American Indian Heye Foundation, Vol. V, No. 2, 33 SS., pl. I—V, 14 Abb. Oktav, geh. New York 1919.

Deacon A. B.: „The Kakihan Society of Ceram and New Guinea Initiation Cults.“ S.-A. aus Folk-Lore, Vol. XXXVI, No. 4, Dez. 1925, pp. 332—361. Oktav, geh.

Donner Kai: „Bei den Samojeden in Sibirien.“ 212 SS., 65 Abb. und 1 Karte. Oktav, geh. Strecker & Schröder, Stuttgart 1926. Preis Mark 6.—, geb. Mark 8.—.

Ebert Max: „Reallexikon der Vorgeschichte.“ V. Band.: Haag bis Hyksos, mit 136 Taf., 416 SS. Oktav, geb. Verlag Walter de Gruyter & Co., Berlin 1926. Preis Mark 40.50.

Farabee William Curtis: „Indian Tribes of Eastern Peru.“ Introduction by Louis John de Milhau, aus „Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology“, Harvard University, Vol. X, 194 SS., 28 plates, 20 Textabb. Oktav, geh. Cambridge, Mass., U. S. A. 1926.

— „Inheritance of Digital Malformations in Man.“ Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, Vol. III, No. 3, pp. 69—77, Tabl. I—VI, pl. XXIII—XXVII. Oktav, geh. Cambridge, Mass., March 1905.

Faßbinder Maria, Dr. rer. pol.: „Der ‚Jesuitenstaat‘ in Paraguay.“ Studien über Amerika und Spanien, herausgegeben von Karl Sapper, Arthur Franz, Adalbert Hämel; völkerkundlich-geschichtliche Reihe Nr. 2, X + 161 SS., 2 Karten. Oktav, geh. Max Niemeyer-Verlag, Halle (Saale) 1926. Preis geh. Mark 8.—.

Fewkes J. Walter: „Engraved Celts from the Antilles.“ Contribution from the Museum of the American Indian Heye Foundation, Vol. II, No. 2, 12 SS., 4 Abb. Oktav, geh. New York 1915.

Finot Louis, H. Parmentier et Victor Goloubew: „Le temple d'içvarapura“ Bantay Srei, Cambodge) aus „Memoires Archéologiques“, publié par l'école française d'extrême-orient; t. I, X + 138 SS., Quart, geh., pl. 1—72, Fig. 1—13. G. Vanost, Éditeur, Paris 1926.

Fleming Henry Craig, M. D.: „Medical Observations on the Zuni Indians." Contributions from the Museum of the American Indian Heye Foundation, Vol. VII, No. 2, Hendricks-Hodge-Expedition, pp. 39–47, pl. XXI–XXXVIII. Oktav, geh. New York 1924.

Fletcher Alice C.: „A Study of Omaha Indian Music" with a Report on the „Structural Peculiarities of the Music" by John Camfort Fillmore, A. M.; Archaeological and Ethnological Papers of the Peabody Museum, Harvard University, Vol. I, No. 5, 152 SS. Oktav, geh. June 1893.

Forstemann Ernst, Dr.: „Commentary on the Maya Manuscript in the Royal Public Library Dresden." Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, Vol. IV, No. 2, pp. 53–260, 1 pl. Oktav, geh. Cambridge, Mass., October 1906.

Friederici G.: Hans Plischke, „Der Fischdrachen" (Veröffentlichung des städtischen Museums für Völkerkunde zu Leipzig, Heft 6, 1922, pp. 1—46, mit 2 Taf. und 1 Karte). S.-A. aus den Göttingischen gelehrten Anzeigen unter der Aufsicht der Gesellschaft der Wissenschaften, pp. 445–446. Oktav, geh. Weidmann'sche Buchhandlung, Berlin.

„Hilfswörterbuch für den Amerikanisten." Lehnwörter aus Indianersprachen und Erklärungen altertümlicher Ausdrücke. Deutsch-Spanisch-Englisch. Studien über Amerika und Spanien, Extra-Serie Nr. 2, XIX + 115 SS. Oktav, geh. Max Niemeyer-Verlag, Halle (Saale) 1926. Preis Mark 8.—.

Robert Lehmann-Nitsche: „Los primeros Alemanes en el Rio de la Plata" in („Phönix"-Zeitschrift des Deutschen wissenschaftlichen Vereins, Jahrg. VI, Nr. 3, Buenos Aires, 25. Mai 1926, S. 205–233). S.-A. aus den Göttingischen gelehrten Anzeigen unter der Aufsicht der Gesellschaft der Wissenschaften, 1926, pp. 447–448. Oktav, geh. Weidmann'sche Buchhandlung, Berlin.

Gates William E.: „Commentary upon the Maya-Tzental Perez Codex" with a Concluding Note upon the Linguistic Problem of the Maya Glyphs; Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, Vol. VI, No. 1, 64 SS., Oktav, geh. Cambridge, Mass., Nov. 1910.

Gatschet Albert G.: „The Karankawa Indians". The coast People of Texas, Archaeological and Ethnological Papers of the Peabody Museum, Harvard University, Vol. I, No. 2, 103 SS., Oktav, geh. Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, 1891.

Gifford Edward Winslow: „Miwok Cults." University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, Vol. XVIII, No. 3, pp. 391—408, Oktav, geh. University of California Press, Berkely, California 1926.

Gillier, Commandant breveté: „La Pénétration en Mauritanie." Découverte-Explorations-conquête." La police du désert et la Pacification définitive. Avec 2 Cartes, 359 SS., Oktav, geh. Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris. Preis Frcs. 60.—.

Gobineau, J. A., Graf: „Die Bedeutung der Rasse im Leben der Völker", Einführung zu der unvollendet hinterlassenen „Rassenkunde Frankreichs" des Grafen J. A. Gobineau. Aus dem Französischen übertragen und herausgegeben von Dr. Julius Schwabe, 120 SS., Duodez, geh. J. F. Lehmann's Verlag, München 1926. Preis Mark 2.50, geb. Mark 3.80.

Guthe Karl E.: „A Possible Solution of the Number series on pages 51 to 58 of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, Vol. VI, No. 2, 31 SS., plate I, Oktav, geh. Published by the Museum, Cambridge, Mass., 1921.

Haas Hans, Dr.: „Religionsgeschichte" aus „Theologie der Gegenwart", 20. Jahrgang, Heft Nr. 11 (November), pp. 309–340, Oktav, geh. A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung, Dr. Werner-Scholl, Leipzig.

Hagspiel Bruno, S. V. D.: „Along the Mission Trail." I. In the Philippines, 267 SS., ill., 1 Karte, geb. Mission Press S. V. D., Techny Ill., 1925, Price Dollar 1.25. II. In the Netherlands E. Indies, 290 SS., ill., 1 Karte, Oktav, geb. Mission Press S. V. D., Techny, ill., 1925, Price Dollar 1.25. III. In New Guinea, 270 SS., ill., Oktav, geb. Mission Press S. V. D., Techny, ill., 1926, Price Dollar 1.25.

Haile Fr. Berard, O. F. M.: „A Manual of Navaho Grammar." XI + 324 SS., Oktav, geh. St. Michael's, Arizona 1926.

Hallier-Schleiden Hans, Dr.: „Mit den Nordmännern rund um die Erde." Sprachgeschichtliche Wikingerfahrten, 96 SS., Oktav, geh. Im Selbstverlage des Verfassers. Oegstgeest b. Leiden 1926.

Hambruch Paul: „Ozeanische Rindenstoffe." 81 SS., 34 Abb. und 33 Taf., Oktav, geb. Gerhard Stalling-Verlag, Oldenburg i. O.

Hesch M., Dr.: „Letten." Archiv für Rassenbilder, Einzeldarstellungen aus dem Gesamtgebiet der Rassenkunde. Herausgeber: E. v. Eickstedt, Bildaufsatz Nr. 8, Archivkarte 71—80, J. F. Lehmann's Verlag, München 1926.

Heye George G.: „Certain Mounds in Haywood County, North Carolina." Contributions of the Museum of American Indian Heye Foundation, Vol. V, No. 3 (Reprinted

from the Holmes Anniversary Volumes, Washington 1916), 43 SS., pl. I—IV, 1 Abb., Oktav, geh. New York 1919.

Heye George G., Hodge F. W. and Pepper George H.: „The Nacovehee Mound in Georgia. "Contributions from the Museum of American Indian Heye Foundation, Vol. IV, No. 3, 103 SS., pl. LVII, 63 Abb., Oktav, geh. New York 1918.

— **and Pepper George H.:** „Exploration of a Munsee Cemetery near Montague, New Yersey." Contributions from the Museum of the American Indian Heye Foundation, Vol. II, Nr. 1, 78 SS., pl. XXXIV, 22 Abb., Oktav, geh. New York 1915.

Hoernes Moritz, Prof., Dr.†: „Urgeschichte der Menschheit." Neu bearbeitet von Prof. Dr. Friedrich Behn, mit 100 Abb., 140 SS., Kleinoktav, geb. Sammlung Göschen, Bd. 42, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1926. Preis Mark 1.50.

Imbelloni J., Dr.: „Deformaciones Intencionales del Cráneo en Sud América" de la Revista del Museo de La Plata, t. XXVIII, pp. 329—407, 39 Abb. Estudios de Morfologia exacta (Parte III), Oktav, geh. Buenos Aires 1925.

— „Dos Americanismos." Del „Boletin del Instituto de Investigaciones históricas" de la Facultad de filosofia y lettras, t. IV, pp. 225—245, Oktav, geh. Talleres s. a. Casa Jakobo Peusser, Ltda, Buenos Aires 1926.

— „El Idioma de los Incas del Péru en el Grupo lingüistico Melanesi-Polinesio" aus „Dos Notas preliminares sobre la Lengua Quechua" (Publicades al final de la obra' La Esfinge Indiana, de J. Imbelloni. Investigaciones para la Ethnogénesis Americana), No. 1, pp. 19—36, Fig. 107—109, Mapa C, Tabla A—F, Oktav, geh. Buenos Aires 1926.

— „Filologia de los Equidae." De Humanidades, t. XII, pp. 263—283, 2 Tafeln, Oktav, geh. Imprenta y Casa Editora „Coni", Buenos Aires 1926.

— „La Esfinge Indiana." Antiguos y nuevos espectos del Problema d los origines Americanos. 396 SS., 109 Abb., XIX Taf., Mapas A—C, Oktav, geh. „El Ateneo", Libreria Cientifica y Literaria, Buenos Aires 1926.

— „Las Deformaciones Craneanas de los Pueblos Indígenas de Sud América" (Algunos resultados de una nueva aplicación de Morfologia exacta o craneotrigonometria), Sobre el Numero de tipos fundamentales a los que Deben referirse. De los Anales de la Sociedad Argentina de Estudios Geográficos „Gaea"-Ano 1925, No. 1; pp. 183—195, Fig. 1—6, Oktav, geh. Buenos Aires 1925.

— „Los Moluscos" y la Antiguas Migraciones de Pueblos Mediterraneos Hacia America Segun la Escuela de Manchester (Estudio critico). De la Revista del Museo de La Plata, t. XXIX, pp. 187—200, 1 Abb., Oktav, geh. Buenos Aires 1926.

— „Sur un appareil de déformation du crâne des anciens Huaxahuacas" conférence faite au XXIe Congrès International des Américanistes, session de Göteborg 20 à 26 août 1924. pp. 607—618, 7 Abb., Oktav, geh. Göteborg 1925.

Jahresbericht über die ethnographische Sammlung in Bern. 1925. Beilage: Über die Altersfolge der vorspanischen Kulturen in der Huaxteca (Nordost-Mexiko) v. W. Staub. S.-A. aus dem Jahrbuch des Bernischen Historischen Museums in Bern, 1925. 24 SS., Taf. I—III, Oktav, geh.

Jean R. P. Auguste, S. J.: „La Maduré." L'ancienne et la Nouvelle Mission, t. I, XVI + 509 SS., Oktav, geh., 1 Karte. Société de Saint-Augustin 1894; t. II, 430 SS., Oktav, geh. Société de Saint-Augustin 1894.

Kent Roland G.: „The Textual Criticism of Inscritions." Language, Monographs, Published by the Linguistic Society of America, No. 2, December 1926, 76 SS., Oktav, geh. Linguistic Society of America, Philadelphia.

Kootz-Kretschmer Elise: „Die Safwa." Ein ostafrikanischer Volksstamm in seinem Leben und Denken"; in drei Bänden, Bd. I: Das Leben der Safwa, mit 8 Bildertafeln, XII + 316 SS., Oktav, geh. Verlag Dietrich Reimer (Ernst Vohsen), Berlin 1926. Preis Mark 12.—.

Koppers W.: Wiyinamakali-kipa: Die Frau von der Wildentenlagune. Individualcharakteristik einer Feuerlandindianerin. Aus: Der neue Pflug, Wien 1927, S. 46—57, (ill.).

Krämer Augustin: „Palau." Hamburgische Wissenschaftliche Stiftung, Ergebnisse der Südsee-Expedition 1908—1910, herausgegeben von Prof. Dr. G. Thilenius. II, Ethnographie: B. Mikronesien, Bd. 3, dritter Teilband. XVI + 362 SS., mit 227 Textabbildungen und 24 Lichtdrucktafeln, Großoktav, geh. L. Friederichsen, Hamburg 1926.

Krische Paul: „Das Rätsel der Mutterrechts-Gesellschaft." Eine Studie über die Frühepoche der Leistung in der Geltung des Weibes. Unter Mitarbeit von Maria Krische. XII + 256 SS., Oktav, geh. Georg Müller-Verlag, München 1927. Preis Mark 7.—.

Kroeber A. L.: „The Uhle Pottery Collections from Chancay." University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, Vol. XXI, No. 7, pp. 265—304, pl. 80—90, 26 Figs. in text. University of California Press Berkeley, California 1926.

Kuhn Herbert: „Die Malereien der Valltorta-Schlucht" (Provinz Castellón). S.-A. aus „Ipek", Jahrbuch für prähistorische Kunst, mit 23 Abb. auf Taf. 11—17, pp. 33—45, Oktav, geh. Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1926.

Kunike Hugo, Dr.: „Zur Astralmythologie der nordamerikanischen Indianer." S.-A. aus „Internationales Archiv für Ethnographie", Bd. XXVII (1926), 134 SS., Quart, geh. Buchhandlung und Druckerei vormals E. J. Brill, Leiden 1926.

Landwirtschaftliche Monatshefte. Zeitschrift für praktische und wissenschaftliche Landwirtschaft. 1. Jahrg., Heft 1, Oktober 1926, 64 SS., Oktav, geh. Verlag Friedrich Floeder, Wien-Essen. Preis S 36.—.

Largiadèr Anton, Dr.: „Geschichte der Schweiz." Sammlung Göschen, Nr. 188, 132 SS., Oktav, geb. Walter de Gruyter & Co., Berlin 1927. Preis Mark 1.50

Laveille E., S. J.: „L'évangile au centre de l'Afrique." Le P. van Henexthoven, S. J., Fondateur de la mission du Kwango (Congo belge) (1852—1906), 401 SS., Oktav, geh., 1 Bild, aus „Museum Lessianum" section missiologique no. 5, Edition du Museum Lessianum, Louvain 1926.

Leaflets of the Museum of the American Indian Heye Foundation, New York. No. 1, September 1919: A Sculptured Vase from Guatemala.

— of the Museum of the American Indian Heye Foundation, New York. No. 2, March 22, 1921, 30 SS., pl. II. Turquois Work of Hawikuh, New Mexiko.

Leden Christian: „Über Kiwatins Eisfelder." 285 SS., ill., Oktav, geb. F. A. Brockhaus, Verlag, Leipzig.

Lefebure des Noettes, Commandant: „La force motrice animale à travers les âges." 138 SS., 217 Abb. auf 80 Bl. außer Text, Oktav, geh. Paris 1924. Berger-Levrault, Editeurs, 136, Boulevard St. Germain.

Lenz Rodolfo, Dr.: „El Papiamento." La Lengua Criolla de Curazao." Primera Entrega, Impreso en los Anales de la Universidad de Chile, 2a Serie, Ano IV, 3er Trimestre de 1926, 64 SS., 1 Bild, Oktav, geh. Establecimientos Gráficos Balcells & Co., Santiago de Chile 1926.

Leroy Olivier: „La Converson chez les Non-Civilisés" aus „Les Lettres", t. III, No. 3, November 1926, pp. 261—282, Duodez, geh.

Lips Julius: „Fallensysteme der Naturvölker." 167 SS., Oktav, geb., mit 239 Abb. Ernst Wiegand-Verlag, Leipzig 1926.

Loeb Edwin M.: „Pomo-Folkways." University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, Vol. XIX, 1924—1926, pp. 149—405, pl. 1—3, Oktav, geh. University of California Press, Berkeley, California 1926.

„The Creator Concept among the Indians of North Central California." Reprinted from the „American Anthropologist", Vol. 28, No. 3, July-September 1926, pp. 467-493, Oktav, geh.

Loebèr J. A., jun.: „Das Batiken." Eine Blüte indonesischen Kunstlebens. 110 SS., 32 Abb., 40 Tafeln, Oktav, Lwd. geb. Gerhard Stalling-Verlag, Oldenburg i. O.

Loukotka Cestmir: Náboženství Indiánu." Základy pořada Petr Zenkl. Přehledné dějiny náboženských soustav celého světa. Díl II, 184 SS., s 26 obrázky à 2 Mapami, Oktav, geh. „Vesmír" nakladatelská à vydavatelská společnost sr. o. v. Praze VII, 1926.

Luquet G. H.: „L'Art Néo Caledonien." Documents recueillis par Marius Archambault, Directeur du Service des postes et télégraphes en Nouvelle Calédonie, Université de Paris, Travaux et memoires de l'institut d'Ethnologie, II, 159 SS., pl. I—XX, 241 Abb., Oktav geb. Institut d'Ethnologie Paris, 1926, 191, rue Saint Jaques.

Meinhof Karl: „Die Religionen der Afrikaner in ihrem Zusammenhang mit dem Wirtschaftsleben." Institutet for Sammenlignende Kutlurforskning, Serie A, VII, 96 SS., Kleinoktav, geh. Tafeln I—VII, Oslo 1926, H. Aschebоug & Co. (W. Nygaard).

Mendizabel Miguel O., de: „El Lienzo de Jucutacato." Su verdadera Significacion, Monografias del Museo Nacional, 41 SS., Oktav, geh. Lámina 1—4, Talleres graficos del Museo Nacional de Arqueologia, Historia y Etnografia, Mexiko 1926

Menghin Oswald: „Einführung in die Urgeschichte Böhmens und Mährens." Anstalt für Sudetendeutsche Heimatforschung, Vorgeschichtliche Abteilung, Heft 1, 118 SS., 69 Abb., Oktav, geh. Sudetendeutscher Verlag Franz Kraus, Reichenberg.

Merigi P.: „Labiographische Untersuchungen über Nasalverbindungen" aus „Vox", Mitteilungen aus dem phonetischen Laboratorium der Universität Hamburg, Heft 11—12, 31. Dezember 1926, pp. 23—28, Oktav, geh.

Mittwoch Eugen: „Aus dem Jemen." Hermann Burchardts letzte Reise durch Südarabien. Festgabe für den vierten Deutschen Orientalistentag in Hamburg. Mit 28 Tafeln nach Aufnahmen Hermann Burchardts. 74 SS., Oktav, geh. Verlag: Deutsche Morgenländische Gesellschaft, in Kommission bei F. A. Brockhaus, Leipzig.

Montell Gösta: „An Arcaheological Collection from the Rio-Loa Valley, Atacama" with Notes on the Excavation by Claus Royem. Aus „Oslo Etnografiske Museums Skrifter", V, Heft 1, 46 SS., 54 Abb., Oktav, geh. A. W. Broggers Boktrykeri A./S., Oslo 1926.

Morgan Jaques, de: „La préhistoire orientale" ouvrage posthume publié par Louis Germain", t. II; L'Egypte et l'Afrique du Nord, 433 SS., pl. I—V, 455 Abb., Oktav, geh. Paul Geuthner, Paris 1926. Prix complet Frcs. 250.—.

Niedermann Max, Dr., Alfred Senn, Dr., Franz Brender, Dr.: „Wörterbuch der litauischen Schriftsprache, Litauisch-Deutsch." Indogermanische Bibliothek, herausgegeben von H. Hirt und W. Streitberg. 5. Abteilung: Baltische Bibliothek, herausgegeben von Georg Gerullis. 2. Lieferung, pp. 65—128, Oktav, geh. Karl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, Lutherstraße 59, 1927. Preis Mark 1.50.

Nimuendaju Curt: „Die Palikur-Indianer und ihre Nachbarn." Göteborgs Kunigl. Vetenskaps- och Vitterhets-Samhälles Handlingar. Fjärde Följden, Bd. 31, Nr. 2, 144 SS., 44 Abb. und 1 Karte. Oktav, geh. Elanders Boktrykeri, Aktiebolag, Göteborg 1926.

Núñez José de J. y Dominguez: „Un Virrey Limeño en Mexiko." Registrado como Articulo de 2 a clase con fecha 14 de junio de 1922 Anales de Museo Nacional de Arqueologia Historia y Etnografia, Apoea 4 a, t. IV, Nr. 1, Cuera a febrero, 132 SS., Oktav, geh. Oll. Mexiko 1926.

Nuttal Zelia: „A Penitential Rite of the Ancient Mexicans." Archaeological and Ethnological Papers of the Peabody Museum, Harvard University, Vol. I, No. 7, 26 SS., 5 pl., 8 Abb., Oktav, geh. Cambridge, Mass., December 1904.

— „Official Reports" on the Towns of Tequizistlan, Tepechpan, Acolman and San Juan Teotihuacan sent by Francisco de Castañeda to his Majesty, Philipp II., and the council of the indies in 1580. Papers of the Peabody Museum of the American Archaeology and Ethnology, Harvard University, Vol. XI, No. 2, pl. 2 und 2 Abb., 84 SS., Oktav, geh. Cambridge, Mass. U. S. A. 1926.

— „Standard or Head-Dress?" An Historical Essay on a Relic of Ancient Mexiko; Archaeological and Ethnological Papers of the Peabody Museum, Harvard University, Vol. I, No. 1, with 3 colored plates, 52 SS., Oktav, geh. Cambridge, Mass. October 1888.

— „The Fundamental Principles of old and new World Civilizations." A comparative research based on a study of the Ancient Mexikan Religious, Sociological and Calendrical Systems. Archaeological and Ethnological Papers of the Peabody Museum, Harvard University, Vol. II, 602 SS., 7 plates, 73 Abb., Oktav, geh. Cambridge, Mass. 1901.

— „The Atlatl or Spear-Thrower." Archaeological and Ethnological Papers of the Peabody Museum, Harvard University, Vol. I, No. 3, 30 SS., pl. III, 7 Abb., Oktav, geh. 1891.

Orehard William C.: „The Technique of Porcupinequill Decoration among the North American Indians." Contributions from the Museum of American Indian Heye Foundation, Vol. IV, 53 SS., pl. XXVI, 61 Abb., geh. New York 1916.

Ost-Europa, Zeitschrift für die Gesamtfragen des europäischen Ostens, herausgegeben von Otto Hoetzsch. I. Jahrg., 1925/1926, Heft 11/12, pp. 613—734, Oktav, geh. Ost-Europa-Verlag, Königsberg.

Outes Felix F.: „Datos sobre la Ergologia y el Idioma de los Yamana de Wulaia (Isla Navarino)." Reunidos por el Missionero R. R. Rau, con anterioridad a 1866 y anotados por Don Jorge Claraz; De la Revista del Museo de La Plata t. XXX, pp. 49—77, Oktav, geh. Buenos Aires 1926.

— „Sobre el Idioma de los Yamana de Wulaia (Isla Navarino)." Metriales Reunidos por el Missionero Rau con anterioridad a 1866. Con una introduccion, ordenados alfabética y sistematicamente y acompañados de una bibliografia del Yamana. De la Revista del Museo de la Plata, t. XXX, pp. 1—47, Oktav, geh. Buenos Aires 1926.

Parmentier Henri: „L'Art Khmèr Primitif." Publications de l'école française d'Extrême-orient, Hanoi, vol. XXI, t. I: Texte, 409 SS., 128 Abb., Oktav, geh.; t. II: Planches; vol. XXII, pl. C + VI SS., Oktav, geh. G. Vanoest, Editeur, Paris 1927.

Peabody Charles: „Exploration of Mounds, Coahoma County, Mississipi." Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, Vol. III, No. 2, 63 SS., 17 pl., Oktav, geh. Cambridge, Mass. June 1904.

Pierson J. L., jur.: „10.000 Chinese-Japanese Characters." V—XI + 746 SS., Quart, geb. Verlag E. J. Brill, Leiden 1926. Preis engl. Pfund 3.16.

Philosophischer Handkatalog 1926. Herausgegeben von den Verlegern philosophischen Schrifttums. 268 SS., Oktav, geh. Felix Meiner-Verlag, Leipzig 1926. Preis Mk. 4.—. Lwd. geb.

Pinard H. de la Boullaye: „Bulletin d'histoire des religions." Extrait des „Recherches de Science religieuse", Paris, octobre 1926, t. XVI, pp. 444—480, Oktav geh.

Planert Wilhelm: „Die Schnalzsprachen." S.-A. aus „Bibliotheca Africana", II. 2, 1926, pp. 296—315, Oktav, geh. Verlag Afrikanisches Institut, Innsbruck, Innallee 11.

Poisson G.: „Les influences ethniques dans les religions anciennes." „Appliquation aux religions égytienne et irlandaise." Communications faites au Congrès international d'Histoire des Religions (tenue à Paris en octobre 1923), 46 SS., Oktav, geh.

Posnansky, Prof. Ing. Artur: „Comentarios preliminares a la Esfinge Indiana.“ Parte Central de la puerta del Sol. „Instituto Tihuanacu de Antropologia, Etnografia y Prehistoria“, Monticulo-La Paz., 41 SS., Oktav, geh., 13 Abb.

Pozdnejev, Prof. A. M.: „Dhyana und Samadhi im Mongolischen Lamaismus.“ Aus dem Russischen übersetzt und eingeleitet v. W. A. Unkrig aus „Untersuchungen zur Geschichte des Buddhismus und verwandter Gebiete“. XXIII, 48 SS., Oktav, geh. Orientbuchhandlung Heinz Lafaire, K. G. Hannover 1927. Preis Mk. 1.60.

Puckett Newbell Niles: „Folk Beliefs of the Southern Negro.“ 644 SS., 8 Tafeln, Oktav, geb. The University of North Carolina Press, Chapel Hill, N. C. 1926. Price S 5.—.

Reche E.: „Tangaloa.“ Ein Beitrag zur geistigen Kultur der Polynesier. IX+111 SS., Oktav, geb. R. Oldenbourg-Verlag, München und Berlin 1926. Preis Mk. 5.50.

Revista de Etnologia, Arqueologia y Linguistica (Bimestral), t. I, Nr. 3 4, Director: Jorge Larde, pp. 153—248, Oktav, geh. San Salvador, C. A. Talleres Tipograficos del Ministerio de Instrucción Pública.

— del Museo de La Plata, t. XXIX (tercera serie, t. V), acompañado de un suplemente de 6 Láminas in Folio. Director Dr. Luis Maria Torres, 455 SS., 10 Abb., Oktav, geh. Imprenta y Casa Editora „Coni“, Buenos Aaires 1926.

Rivet P.: „Bibliographie Americaniste.“ Exrait du „Journal de la Société des Americanistes de Paris.“ Nouvelle série t. XVIII, pp. 399—531, Oktav, geh. Au siège de la Société, 61, rue de Buffon.

— „Coutumes funéraires des indiens de l'Equateur.“ Conférence faite au Congrès international d'Histoire des Religions. Paris, 8 à 13 octobre 1923, pp. 376—408, 1 Abb., Oktav, geh.

— „Le Peuplement de l'Amérique précolombienne.“ S.-A. aus „Scientia“. Août 1926, pp. 89—1000, Oktav, geh.

— „Les Malayo-Polynésiens en Amérique.“ Extrait du „Journal de la Société des Américanistes de Paris“. Nouvelle série, t. XVIII, 1926, pp. 141—278, Oktav, geh. Au siège de la Société, 61, rue de Buffon, 1926.

— „L'orfèvrerie colombienne“ (technique, aire de dispersion, origine). Conférence faite au XXIe Congrès international des Americanistes, session de la Haye, 12 à 16 août 1924, pp. 15—28, Oktav, geh. pl. I et II.

— „Recherche d'une voie de migration des Australiens vers l'Amérique.“ Conférence faite au compte rendu sommaire des séance de la société de Biogéographie, séance du 19 février 1926 à Paris, pp. 11—14, Oktav, geh.

Röck Fritz: „Altamerikanische Kulturbeziehungen zwischen Nord-, Mittel- und Südamerika.“ Conférence faite au XXIe Congrès International des Americanistes, session de la Haye 12 à 16 août 1924, pp. 200—211, 5 Abb., Oktav, geh.

— „Vergleichende Bemerkungen zum Kalender der Mexikaner.“ S.-A. aus „Der Pflug“, 1926, pp. 3—22, ill., Oktav, geh. Krystall-Verlag, Wien.

Roland-Gosselin, M. D. O. P.: „Le ‚De Ente et essentia‘ de S. Thomas d'Aquine.“ Texte établi d'après les manusrits parisiens I. Introduction, Notes et Etudes historiques, Bibliothèque Thomiste, Bd. VIII. Le Saulchoir, Kain (Belgique), Revue des sciences philosophiques et théologiques 1926, XXX+221 SS., Oktav, geh.

Sambo Maria Congia: „I Licheni della Terra del Fuoco.“ Raccolti dei Missionari Salesiani. Contributi scientifici delle Missioni Salesiane del venerabile Don Bosco. Nr. IV, 53 SS., XV Tafeln, Oktav, geh. Societa Editrice Internazionale, Torino, Corso Regina Margherita 174.

Saville Marshall H.: „A Letter of Pedro de Alvarado Relating to his Expedition to Ecuador.“ Contributions from the Museum of the American Indian Heye Foundation, Vol. V, No. 1, 6 SS., pl. I, Oktav, geh. Museum of the Am. Ind. Heye Found. New York 1917.

— „Bladed Warclubs from British Guiana.“ Indian Notes and Monographs, Edited by F. W. Hodge, 12 SS., pl. IV, 2 Abb., Kleinoktav, geh. New York 1921.

— „Monolithic Axes and their Distribution in Ancient America.“ Contributions from the Museum of the American Indian Heye Foundation. Vol. II, No .6, 13 SS., pl. I—VI, 6 Abb., Oktav, geh. New York 1926.

Schapera J. B. A.: „Bushman Arrow Poisons.“ Reprinted from Bantu Studies, Vol. II, No. 3, pp. 199—214, Oktav geh.

— „Costums Relating to Twins in South Africa.“ S.-A. aus „Journal of the African Society“.

— „Some Stylistic Affinities of Bushman Art.“ Reprinted from the „South African Journal of Science“, Vol. XXII, pp. 504—515, November 1925, Oktav, geh.

Schebesta, P. P. „Sakkai in Malakka“ aus „Archiv für Rassenbilder“. Einzeldarstellungen aus dem Gesamtgebiet der Rassenkunde, herausgegeben v. E. v. Eickstedt. Bildaufsatz Nr. 9, Archivkarte 81—90, J. F. Lehmann's Verlag, München 1926.

— „Semáng.“ Archiv für Rassenbilder. Einzeldarstellungen aus dem Gesamtgebiet der Rassenkunde, herausgegeben v. E. v. Eickstedt. Bilderaufsatz Nr. 10, Archivkarte 91—102, J. F. Lehmann's Verlag, München 1927.

— „The jungle Tribes of the Malay Peninsula.“ S.-A. aus „Bulletin of the Scool of Oriental Studies“, 1926, pp. 269—278, Oktav, geh.

Schellhas, Dr. Paul: „Representation of Deities of the Maya Manuscripts." Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, Vol. IV, No. 1, 47 SS., 1 Platte, 65 Abb., Oktav, geh. Cambridge, Mass. December 1904.

Schenck W. Robert: „Historié Aboriginal Groups of the California Delta Religion." University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, Vol. 23, No. 2, pp. 123—146, 2 Abb., Oktav, geh. California 1926.

— „The Emeryville Shellmound Final Report." University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, Vol. 23, No. 3, pp. 147—282, pl. 35—54, 8 Abb., 6 map., Oktav, geh. Berkeley, California 1926.

Schmidt W., P.: „Rasse und Volk." „Hochland." XXIV, 1926—1927. SS. 407—425, 558—580.

Schuller Rudolf: „La Lengua Ts'ots'il" (Dialecto del Maya-K'iče, Chiapas). S.-A. aus „International Journal of American Linguistics", Vol. III, No. 2—4, July 1925, pp. 193—218, Oktav, geh. G. E. Stechert & Co, New York 1925.

Seler Eduard: „Fray Bernardino de Sahagun." Einige Kapitel aus seinem Geschichtswerk, wortgetreu aus dem Aztekischen übertragen, I. Teil, 251 SS., 56 Abb., Oktav, geh. Strecker & Schröder, Stuttgart.

Skinner Alanson: „Exploration of Aboriginal sites at Throgs mek and Clasons point, New York City." Contributions from the Museum of the American Indian Heye Foundation, Vol. V, No. 4, 136 SS., pl. I—IV, 14 Abb., Oktav, geh. New York 1919.

— „The Mascoutens or Prairie Potowatomi Indians." Part III; Mythology and Folklore. Bulletin of the Public Museum of the City of Milwaukee, Vol. VI, No. 3, pp. 327—411, 22. January 1927, Published by Order of the Board of Trustees Milwaukee, Wis. U. S. A.

Speck Frank. G.: „The Nanticoke Community of Dealaware." Contributions from the Museum of the American Indians Heye Foundation, Vol. II, No. 4, 43 SS., pl. XXI, 19 Abb., Oktav, geh. New York 1915.

Spinden Herbert J.: „The Reduction of Mayan Dates." Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, Vol. VI, No. 4, 286 SS., 6 pl., 62 Abb., Cambridge, Mass. U. S. A. 1924.

Sydow Eckart v.: „Kunst und Religion der Naturvölker." 237 SS. mit 55 Abb. im Text und 83 Tafeln, davon 3 farbig, Großoktav, geb. Gerhard Stalling-Verlag, Oldenburg i. O. Preis Mk. 38.—.

Tozzer Alfred M. Ph. D.: „A Maya Grammar" with Bibliography and appraisement of the Works Noted. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, Vol. IX, XVI+301 SS., Oktav, geh. Cambridge, Mass. U. S. A. 1921.

— **and Allen Glover M. Ph. D.:** „Animal Figures in the Maya-Codices." Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, Vol. IV, No. 3, pp. 279—372, 24 Abb., 39 pl., Oktav, geh. Published by the Museum, Cambridge, Mass. February 1910.

Trabalhos da Sociedade Portuguêsa de Anthropoolgia e Etnologia, vol. I, fasc. 1, Porto 1919, 35 SS., 11 Abb., Oktav, geh.; vol. I, fasc. 2, Porto 1920, pp. 37—84, Est I—III, 3 Abb., 3 Fig., Oktav, geh.; vol. I, fasc. 4, p. 197—285, 3 Abb., Oktav, geh.; vol. II, fasc. 1, 82 SS., 4 Abb., Oktav, geh.; vol. II, fasc. 2, pp. 85—186, Est. I—V, 17 Abb., Oktav, geh.; vol. II, fasc. 3, pp. 189—286, Est. I—IV, 5 Abb., Oktav, geh.

„Unsere Welt", Illustrierte Zeitschrift für Naturwissenschaft und Weltanschauung. XVIII. Jahrg. Herausgegeben vom Keplerbund, Schriftleitung Prof. Dr. Bavink, Bielefeld. Heft Nr. 12, Dezember 1926, pp. 335—366, Oktav, geh. Naturwissenschaftlicher Verlag Detmold.

Valdivia Luis de.: „Discovery of a Fragment of the Work on the Millcayac Language." Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard, University, Vol. III, No. 5, pp. 223—258, Oktav, geh. Published by the Museum, Cambridge, Mass. 1904—1913.

Verhandlungen der Gesellschaft für physische Anthropologie, Bd. I, Sonderheft zum III. Jahrg. des Anthropologischen Anzeigers, 78 SS, Oktav, geh. Tafel I—X, Schweizerbart'sche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1926.

Walleser Max: „Die Sekten des alten Buddhismus." Aus „Die buddhistische Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung", IV. Teil, 93 SS., Oktav, geh. Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1927. Preis Mk. 6.—.

Wegener Georg: „Im innersten China." Eine Forschungsreise durch die Provinz Kian-si, XII+410 SS., 172 Abb., 1 Originalkarte des Verfassers, Oktav, geb. August Scherl, G. m. b. H., Berlin SW. 68, 1926. Preis geh. Mk. 13.—, geb. Mk. 16.—.

Wehnan, C. W. M. A.: „A Preliminary study of the nzima language." 113 SS., Duodez, geb. Published by the Crowns Agents for the Colonies, London SW. 1, 4, Millbank. Price 5 sh.

Will G. F. and Spinden H. J.: „The Mandas." A study of their Culture, Archaeology and Language. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, Vol. III, No. 4, pp. 85—219, 4 maps, 15 plates, 16 Abb., Oktav, geh. Published by the Museum, Cambridges, Mass. U. S. A. August 1906.

Willoughby Charles C.: „Indian Burial Place at Winthrop, Massachusetts" with Notes and Skeletal remains by Earnest A. Hooton. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, Vol. XI, No. 1, 4 pl. und 20 Abb., 37 SS., Oktav geh. Published by the Museum, Cambridge. Mass. U. S. A. 1924

— „Prehistoric Burial Places in Maine" with 4 pl. and 50 Abb., 52 SS., Oktav, geh. Archaeological and Ethnological Papers of the Peabody Museum, Harward University, Vol. I, No. 6, Published by the Museum, Cambridge, Mass. U. S. A. 1898.

Willson Robert W.: „Astronomical Notes on the Maya Codices." Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harward University, Vol. VI, No. 3, 40 SS., pl. I—IX, 6 Abb., Oktav, geh. Published by the Museum, Cambridge, Mass. U. S. A. 1924.

Wolff K. F.: „Rassenlehre." Neue Gedanken zur Anthropologie, Politik, Wirtschaft, Volkspflege und Ethik. Mannus-Bibliothek, Nr. 39, 251 SS., mit 40 Abb., 16 Tafeln und 3 mehrfarbigen Karten. Oktav, geh. Verlag von Curt Kabitzsch. Leipzig 1927. Preis Mk. 10.—, geb. Mk. 12.50.

Zano D. Vito: „Appunti di Paletnologia Bengasina." Estratto dalle „Momorie della Pont. Accademia delle Scienze Nuovi Lincei", Vol. IX, serie II, pp. 137—171, Tafeln XII, 5 Abb., Oktav, geh. Roma 1926, Senola Tipografica Pio X.

Zapiski kollegii vostokovedov pri asiatskom muzee Rossijskoj Akademii Nauk, t. II, 225 SS., 5 Abb., Oktav, geh. Leningrad 1926.

Zimmer Heinrich: „Kunstform und Yoga im indischen Kultbild." XII+120 SS., 36 Tafeln, Oktav, geh. Frankfurter Verlagsanstalt, A.-G. Berlin 1926.

Zeitschriftenschau. — Revue des Revues.

American Anthropologist. XXVIII/4.

Clements, Schenck and Brown. A New Objective Method for Showing Special Relationship. — Gunther E., An Analysis of the First Salmon Ceremony. — Kidder A. V., A Sandal from Northeastern Arizona. — Herskovits, The Cattle Complex in East Africa (Pt. IV).

Archiv für Religionswissenschaft. Bd. XXIV/1—2.

Ziegler K., Das Spiegelmotiv im Gorgomythus. — Lehmann-Hartleben K., Athenä als Geburtsgöttin. — Ziehen L., Der Mysterienkult von Andania. — Kerényi K., Der Sprung vom Leukasfelsen. — Lesky A., Ein ritueller Scheinkampf bei den Hethitern. — Bultmann R., Urchristliche Religion.

Asia Major. Vol. III/1.

Poppe N., Geserica. (Untersuchung der sprachlichen Eigentümlichkeiten der mongolischen Version des Gesserkhan.) — Schrader F. O., Siamese Mute h. — Zach E. v., Lit'aipos Gedichte. IV. Buch (37 lyrische Gedichte). — Schurhammer G., S. J., Fernão Mendez Pinto und seine „Peregrinaçam". — Schindler B., Der wissenschaftliche Nachlaß August Conrady's. (Ein Beitrag zur Methodik der Sinologie.)

Bantu Studies. Vol. III, No. 4.

Gear S. H., A Boskopoid Skeleton from Kalomo. — Johnson Frederick, Notes on Kiniramba. — Earthy Dora E., Some Agricultural Rites of Valenge and Vachopi. — Woodward H. W., An Outline of Makua Grammar. — Hoernlé Alfred, R. F., Prof., The Concept of the „Primitive".

Bibliotheca Africana. Tom II, Heft 1.

Schebesta, P. P., Zur Ethnographie der Asena am unteren Sambesi. — Crabtree W. A., The Ntu Element in Hausa. — Lang, Dr. Karl, Zur Wortbedeutung im Fulfulde. — Wagner W., Affixless Genetive? — Lehr Jakob, F. S. C., Die sprachliche Stellung des Schilluk II. — Kauczor Dan., F. S. C., Bergnubische Texte I. — Drexel Albert, R. D., Haussa-Probleme. — Das Verbum. — Vom Statuts

Boletim da Agência Geral das Colonias. Ano 2.

Nr. 16: **Santos e Silva, José Emilo dos,** América e Africa — Primeiras Navegações — Descobrimentos dos Portugueses. — **Correia J. Alves,** As Misoes Religiosas como instrumento de civiliçao portuguesa. — Nr. 17, 18, 19: **Santos e Silva, José, Emilio dos,** America e Africa — Primeiras Navegaçoes — Descobrimentos dos Portugueses. — **Pires de Carvalho junior, A.,** Conferência sôbre Estudos Bantus. — **Valdez José,** A Pecuária de Timor. — **Coutinho Gago,** Travessia da Africa pelo Dr. Lacerda e Almeida.

Bulletin de la Société d'Etudes Océaniennes. No. 14. Août 1926.

Caillet X., Notice sur les Iles-Sous-Le-Vent. — **Audran, P. Hervé,** Légende. — Mapu Nui ou Mapu Teretere de Takume.

Bulletin of The School of Oriental Studies, London Institution. Vol. IV, Part II.

Lockhart Laurence, De Voulton's Noticia. — **Werner A.,** The Swahili Saga of Liongo Fumo. — **Blochet E.,** Deux residents mongols en Chine et en Asie Centrale. — **Schebesta, P. P.,** The Jungles Tribes of the Malay Peninsula. — **Banarsi Das Jain,** Stress-Accent in Indo-Aryan.

Congo. 1926.

T. II/3: **Wing J. v.,** Une évolution de la coutume Bakongo. — **Bittremieux L.,** Tsimona-Mambu of den oorsprong van het huwelijk bij Delimba. — II/4: **Tibbaut E.,** L'évolution juridique de la société indigène. — Annuaire des Missions. — **Pieraerts J.,** Contribution à l'étude chimique des Malvales. — **Gilliard L.,** Mbomba. — **Palmaer G.,** Les conditions sociales des Basundi au Bas-Congo. — **Bittremieux L.,** Tsimona-Mabu, of den oorsprong van het huwelijk bij Delimba. — II/5: **Tibbaut E.,** L'évolution juridique de la société indigène. — Annuaires des Missions. — **Basilius P.,** Eerstgeboorenheid.

Djawa.

VI/3: **Stutterheim W. F.,** De Bouwvallen op den heuvel van Ratoe Baka bij Prambanan. — **Heyting L. C.,** Over Balische houten trommen op wielen (koelkoel). — **H. O.,** Java in de Maleische literatur. — **D.,** De volmaakte mensch. — VI/4: **Jasper J. E.,** Tengger en de Tenggereezen. — **Kern R. A.,** Tjinden en Plangi in Gresik. — **Stutterheim W. F. en Th. Pigeaud,** Een Javaansche Oorkonde uit den bloeitijd van Madhapahit. — **Brandts Buys van Zijp J. S. and A.,** Over muziek in het Banjoewangische. — **Pa' Kamar,** Geschiedenis van Madoera. — **Asmoro W.,** Jets over de adat der Madoereezen. — **Wongsosewojo P. A.,** Gebruiken bij bouw en tewaterlating van een prauw in het Sampangsche. — **Karapan H. O.,** De vischvangst op Madoera. — **Munnik F. J.,** Een korte mededeeling omtrent de Madoereesche Stierenrennen. — **Macalaine Pont A. J. G.,** De Prauwen. — **Maclaine Pont H.,** De Historische rol van Majapahit. — **Brandts Buys-van Zijp J. S. and A.,** Enkele kinderinstrumentijes uit Oost-Java (Toeters en Piepers). — **Stutterheim F. W.,** Oost-Java en de Hemelberg.

El Mexico Antiguo. II/10. 1926.

Beyer H., Las Dos Estelas Mayas de Tila, Chis. — La Inscripcion del Dintel 30 de Yaxchilan (Chiapas).

Folk Lore. XXXVI/4.

Krappe A. H., The Story of Jason and Medeia. — **Rose H. J.,** A Suggested Explanation of Ritual Combats. — **Deacon A. B.,** The Kakihan Society of Ceram and New Guinea Initiation Cults.

Indian Notes. Vol. III/3.

Lothrop S. K., Stone Sculptures from the Finca Arevalo, Guatemala. — **Harrington M. R.,** Primitive Pueblo Ruin in Northwestern Arizona. — **Saville M. H.,** The Stone „Collars" of Porto Rico. — **Gilmore M. R.,** Arikara Genesis and its Teachings — **Heye G. G.,** Chumash Objectivs from a California Cave. — **Walker R.,** Dakota Offering Sticks. (Presented by M. R. Gilmore.) — **Wildschut W.,** Moccasin-bundle of the Crows. — **Orchard W. C.,** An „Iroquois Sash." — **Gilmore M. R.,** The Indian Garden.

Internationales Archiv für Ethnographie. Bd. XXVII/5—6.

Kunike H., Zur Astralmythologie der nordamerikanischen Indianer. — **Nieuwenhuis A. W.,** Das Höchste Wesen im Heidentum.

Jahresbericht über die Ethnographische Sammlung in Bern 1925.

Staub W., Über die Altersfolge der vorspanischen Kulturen in der Huaxteca (Nordost-Mexiko).

Journal de la Société des Américanistes. T. XVIII.

Angulo J. de, L'emploi de la notion d'„être" dans la Langue Mixe. — **Parsons E. C.**, Cérémonial Tewa au Nouveau Mexique et en Arizona. — **Villiers M. de**, Recettes médicales employées dans la region del Illionis vers 1724. - **Ricard R.**, Un document inédit sur les Augustins de la province de Mexique. - **Nordenskiöld E.**, Le calcul des années e des mois dans les quispus péruviens. **Garcia de Freitas J.**, Os Indios Parintintin. — Larsen S., La découverte de l'Amérique vingt ans avant Christophe Colomb. - **Giraux L.**, Gravures coloriées sur dents de morse des Esquimaux de l'Alaska. — **Nordenskiöld E.**, Miroirs convexes et concaves en Amérique. **Créqui-Montford G. de und P. Rivet**, La Langue Uru ou Pukina (suite). — **Rivet P.**, Les Malayo-Polynésiens en Amérique. — **Staub W.**, Le Nord-Est de Mexique et les Indiens de la Huaxtèque. — **Guimaraes G.**, Os Judeus portuguezes e brasileiros na America hespanhola.

Journal of American Oriental Society. 46/3.

Clark W. E., Some Misunderstandings about India. — **Hopkins E. W.**, The Original Ramayana. - **Albright W. F.**, Notes on the Topography of Ancient Mesopotamia. **Barton G. A.**, The Problem of the Origin and Early History of the Deity Nin-ib (Ninurta, Nin-urash). - **Torrey Ch. C.**, An Inscription of Aliba'al, King of Byblos. — A Specimen of Old Aramaic Verse.

Journal of the African Society. Vol. XXVI.

Nr. CI: **Chancellor Sir John and Coghlan Sir Charles**, Southern Rhodesia and its Problems. — **Philipps J. E. Tr.**, The Azande. — **Meinhof C.**, The Problems of Comparative Philology in Africa. Pt. II. Nr. CII: **Gowers W. F.**, Uganda and its Future. — **Nicholson W. E.**, Customs of the Busa and Kyenga Tribes at Illo. — **Werner A.**, Swahili Poetry. — **Browne G. St. J. O.**, Native Labour in Tanganyika. - **Schapera I.**, Customs relating to Twins in South Africa. **Robinson A. R.**, Notes on the Gemuia Tribe, Sudan.

Journal of the Anthropological Society of Bombay. Vol. XIII Nr. 5.

Modi, Dr. Ivanji Jamshedji, B. A. Ph. D., C. I. E., Exorcism of Spirit in India. — The Baby Language among the Parsis. — The Antiquity of the Costum of Sati. — The Root-Idea at the Botoom of Nudity Speels.

Journal of the Gypsy Lore Society. Vol. V.

1: **Sampson J.**, Welsh Gypsy Folk-Tales Nr. 28. - **Thompson T. W.**, Gypsy Marriage in England. — Gypsy Melodies. — **Wittich E.**, Notes on the Gypsies. — 2: **Sampson J.**, Welsh Gypsy Folk-Tales Nr. 29—30. — **Fox S.**, The Dialect of the Derbyshire Gypsies, edited from the original by John Sampson. — 3: **Sampson J.**, Welsh Gypsy Folk-Tales Nr. 31. - **Gilliat Smith B. J.**, Some Letters from Paspati to Smart and Crofton. — **Thompson T. W.**, Some New Appy Boswell Stories.

Language. Vol. II. Nr. 3.

Bloomfield Leonard, A Set of Postulates for the Science of Language. — **Nykl A. R.**, The Quinary-Vigesimal System of Counting in Europe, Asia and America. — **Collitz Hermann**, A Century of Grimm's Law. - **Kent Roland G.**, On Some Animal Names in Italic. — **Holmes Urban T.**, Old French De Ne.

Man. XXVI.

11: **Murphy J. H. B.**, The „Kithito" at Mivukoni, Munioti District, Kenya Colony. — **Cunningham J.**, Some Factors in Racial Immunity and Susceptibility to Disease. — **Radcliffe-Brown A. R.**, Arrangement of Stones in Australia. — **Terry M.**, A Surgical Operation as performed by the Boonarra Tribe, Northern Australia. — **Stone E. H.**, Stonehenge-Concerning the Sarsens. — **Hocart A. M.**, Limitations of the Sister's Son's Right in Fiji. — **Ivanow W.**, Muhammadan Child-Killing Demons. — 12: **Burkitt M. C.**, Archeological Notes. — **Harrison H. S.**, The Origin of the Socketed Bronze Celt. — **Hutton J. H.**, Naga Chank Ornaments of South Indian Affinities. — **Ruessel A. D.**, Stone Collars and Elbow Stones.

Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft. 1927. 1.

Franz L., Bemerkungen zur Steinzeit Nordeuropas. — **Szombathy J.**, Gegen die Überschätzung des Homo Aurignacensis Hauseri. Klaatsch. — **Lebzelter V.**, Römische Schädel aus der Steiermark. — **Dangel R.**, Gibt es normannische Einflüsse auf den Mythos der nordamerikanischen Indianer? — **Bayer J.**, Der erste Glockenbecher in Österreich.

Petermann's Mitteilungen. 1926. Heft 11—12.

Schebesta P. P., Stammesnamen und geographische Verteilung der Orang-Utan auf Malaia. — **Schultze-Jena L.**, Zur Kenntnis der Namib.

Revista de Etnologia, Arqueologia y Linguistica. I/3—4.

Lardé J., Cronologia arqueologica de El Salvador. — Région archeologica de Chalchuapa. — **Conzález D.**, Ruinas de Tehuacán (San Vicente). — **Lardé J.**, El juego indiano de pelota. — **Gamio M.**, La sucesion de las culturas en México. — **Araus P.**, Frases del pipil. — **Lardé J.**, Indici provisional da aycimientos arqueologicos en El Salvador. — **Lardé B. L., de**, Diccionario Lenca-Espanol.

Revue d'Ethnographie et des Traditions populaires. No. 26.

Goichon A. M., La cuisine et les parfums au Mzab. — **Azais P.**, Etude sur la religion du peuple Galla. — **Vulpesco M.**, Coutumes Roumaines. — **Brizard G**, Chronique du Folklore.

Revue des Arts Asiatiques.

Vol. III/3: **Ségalen V.**, Bouddhisme chinois. — **Verneuil M. P.**, L'Ikat et les Tissus ikatés des Indes Orientales. — **Salmony A.**, Note sur une sculpture en stuc du Siam septentrional. — **Alexéev V.**, Les destinées de l'Archéologie chinoise. — **Voretzsch E. A.**, Pierre chinoise à inscriptions cuniformes. — **Ayscough F.**, Le Grand Fleuve de la Chine. — Vol. III/4: **Marchal H.**, Indépendance de l'Art Khmer vis-à-vis de l'Art Hindou. — **Salmony A.**, L'Exposition des Arts Asiatiques à Cologne. — **Macler Fr.**, Autour de la Cappadoce. — **Ferrand G.**, Le Théâtre et la Danse à Java. — **Alexéev V.**, Les destinées de l'Archéologie chinoise.

The Journal of American Folk-Lore. Vol. 38, Nr. 138.

Roberts H. H., A Study of Folk Song variants based on Field Work in Jamaica. — **Parsons E. C.**, Folklore from St. Helena, South Carolina.

The Journal of the Anthropological Society. XIII/5.

Modi J. J., Exorcism of Spirit in India. — The Baby Language among the Parsis. — The Antiquity of the Custom of Sati. — The Root-Idea at the Bottom of Nudity Spells — An American Tribe and its Buffalo and and Asiatic Tribe and its Fish. — **Rao Saheb.** The Konkani Folk-Lore Tales. — **Kincaid C. A.**, The Breton Legend of Sir Lancelot of the Lake. — **Rao Saheb Chavan**, Vaishnavism of the Gowd Saraswat Brahmin Shaivites. — A Note on an Arabic Amulet.

The Philippine Journal of Science. XXXI/3.

Scheerer O., Batan texts with notes.

Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap. XLIV/1.

Kruyt A., Dr. Alb. Kruyt in Westelijh Midden-Celebes. — **Duyvis G. E. G.**, Naar het Land der Azteken. — **Ten Kate H.**, Kroeber's Ethnologische onderzoekingen in Californie. — **Müller J. W.**, Over plaatsnaamskunde (Toponymie).

Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. LXVI/1—2.

Gobée E., Enkele termen bij de navigatie in gebruik in het dialect van Djeddah (Hidjaz). — **Dammermann K. W.**, Soembaneesche Dieren en Plantennamen. — **Wirz P**, Die Krankenbehandlung bei den Dajak des Siang-Landes.

T'oung Pao. 1925/1926. 4—5. Vol. XXIV.

Giles L., The Lament of the Lady of Ch'in.

Travaux et Mémoires de L'Institut d'Ethnologie. II. 1926.

Luquet G. H., L'Art Néo-Calédonien. Documents recueillis par Marius Archambault.

Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. Bd. XXXIII/3—4.

Kowalski T., Osmanisch-türkische Volkslieder aus Mazedonien. — **Till W.**, Die Zusammenhänge zwischen den ägyptischen und semitischen Personalpronomina.

Zeitschrift für Buddhismus. VII/3—4.

Scheltelowitz J., Indische Kultureinflüsse. — **Döhring K.**, Die Thot Kathin-Feier in Siam (Schluß). — **Hoffmann E. L.**, Abhidhammattha-Sangaha. Ein Kompendium buddhistischer Philosophie und Psychologie. — **Krom N. J.**, Die Barabudur-Funde. — **Winternitz M.**, Erinnerungen an Indien. Eine Woche bei den Jaina-Mönchen in Shivpuri (Gwalion). — **Pozdnejev A. M.**, Dhyana und Samadhi im Mongolischen Lamaismus.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Bd. 5, Heft 3.

Praetorius F., Zur Schallanalyse.

Zeitschrift für Eingebornen-Sprachen. Bd. XVII, Heft 1.

Pilhofer G., Formenlehre der Kâte-Sprache. — **Klingenheben A.**, Zu den Zählmethoden in den Berbersprachen. **Pettinen A.**, Sagen und Mythen de Aandonga.

Zeitschrift für Ethnologie. 1926.

1—2: **Schellhas P.**, Der Ursprung der Mayahandschriften. — **Persons E. C.**, Der spanische Einfluß auf die Märchen der Pueblo-Indianer. — **Winkler H.**, Gedanken und Bedenken zu Paudler's Werke über die hellfarbigen Rassen. — **Staudinger P.**, Einige kurze Bemerkungen über Buschmannmalereien und Felseinritzungen. — **Baumann H.**, Vaterrecht und Mutterrecht in Afrika. — 3—6: **Beyer G.**, Die Mannbarkeitsschule in Südafrika. — **Gusinde M.**, Männerzeremonien auf Feuerland und deren kulturhistorische Wertung. — **Schilder F. A.**, Die ethnologische Bedeutung der Porzellanschnecken.

L'enfant *gbaya* (Afrique française Centrale).

Par Rév. P. M. Pédron, C. S. Sp.

L'enfant *gbaya* (*baya* des Européens) — dont j'entreprends une rapide esquisse — voit sa tribu occuper à peu près l'aire comprise entre les deux parallèles 4° et 7° 30′ Nord et les longitudes orientales 13° 30′ et 17° 30′ Greenwich, donc sensiblement une superficie de 15.000 *km*², plus d'un quart de la France.

Elle chevauche les trois colonies du Moyen-Congo, du Cameroun et de l'Oubangui-Chari.

Dès la conception certaine de l'enfant *baya*, le mari tue une poule que fait cuire sa belle-mère pour les ascendants masculins, la femme ne devant jamais manger avec l'homme. Les os de la poule sacrifiée sont soigneusement ramassés et trempés dans son sang: ils serviront à la femme enceinte, aidée de son mari, à s'en frotter le ventre, pour que la gestation se fasse normalement, ainsi que l'enfantement. Les os ficelés sont ensuite suspendus jusque la naissance de l'enfant, sous la vérandah de la case familiale, après quoi on les jettera à la voirie: l'esprit-fétiche ayant rempli son office protecteur, n'a plus besoin d'habitat.

Le mari coupe aussi les cheveux de sa femme en rond sur le front et les tempes: c'est le signe sacré.

Et jusque la naissance du petit s'imposent certaines règles de moralité pour l'homme et la femme, sous peine les pires malheurs. Le mari ne doit «connaître» aucune femme que la ou les siennes; s'il en «connaissait», il provoquerait l'avortement dès son retour à l'enceinte. De son côté, la femme garde fidélité à son mari, sous peine de mourir avec l'enfant qu'une infidélité lui tuerait dans le sein.

C'est à pareilles idées superstitieuses, preuve du souci racial soigneusement entretenu dans la tribu — avec, à l'occasion, l'un ou l'autre «confirmatur» à l'appui — que l'on devait de voir les mamans *bayas* enfanter huit à dix rejetons. Hélas! Quoique située dans un cul-de-sac entre les trois colonies susdites, la peuplade *baya* se voit contrainte à son tour à payer tribut à la civilisation européenne: ces prescriptions ont été, à la lueur du progrès (?) reconnues inexactes et inopérantes, la moralité est en partie tombée avec la croyance. Aussi, les jeunes mamans n'ont guère plus de trois à quatre enfants... quand elle en ont.

La normale de huit à dix petits se maintient cependant encore chez les *Bayas* du Cameroun non encore atteints par ce «progrès à rebours».

* * *

Aux premières douleurs, deux matrones — les grand'mamans si elles vivent encore — préparent un breuvage drastique partie à injecter, partie à

faire boire à la parturiente. Si par les gémissements incoercibles de la maman, le village vient à connaître l'approche de la délivrance, le sexe fort s'en va à la rivière ou la savane. Généralement l'accouchement a lieu sans bruit ni témoins, sinon les deux grand'mères de l'enfant.

Le petit est de suite lavé... à l'eau froide, contre laquelle il proteste vainement; on lui sectionne le ligament à l'aide d'un petit couteau que l'on fait voisiner avec les osselets de la poule. Si les placenta ne sortent pas, personne n'ose y toucher et la malheureuse meurt avec son enfant laissé rattaché à sa mère.

La naissance accomplie, le mari vient à l'accouchée dont, par des gestes non équivoques, il prépare l'esprit à nouvelle maternité. Il lui donne cependant un répit d'un mois, à moins — me dit mon «renseigné» — qu'il n'ait «trop faim». S'il est polygame, il ne pourra durant ce répit «connaître» même ses autres femmes, sous peine de les rendre stériles. Et s'il «connaissait» une étrangère, l'accouchée tomberait malade. A elle sont réservées les premières amours. On conçoit combien ces croyances impérieuses favorisaient la natalité. Heureux les peuples simples!

Trois jours entiers, la mère et l'enfant demeurent dans la case où personne — hormis les grand'mères — ne va les voir. Quelques danses de joie suivent où l'on boit du *doko*, vin de maïs, et l'on mange quelques poulets, à la santé du petiot, qui n'a plus qu'à faire son chemin dans la vie, sous la protection d'un petit bout de bois-fétiche suspendu au cou ou au poignet.

Huit jours après, l'oncle ou la tante de l'heureux papa vient en visite et impose au nouveau-né un nom, généralement celui d'un cher disparu. Pour ce faire, il prend un peu de *takoul* — peinture extraite d'un bois rouge — qu'il applique sur la poitrine de l'enfant, en lui disant: «Tu t'appelleras X.» Et le baptême est terminé. Dans la suite, il apportera au filleul et sa maman de petites douceurs: des chenilles, des rats, des fourmis, de gros vers... C'est la layette! Des amis apportent aux parents force vivres en cadeau, d'où l'épithète plaisante de *nanjo* — gros mangeurs — que leur jettent en passant les voyageurs, au courant du fait.

Si d'aventure se présentent deux jumeaux, c'est la désolation des père et mère dont l'un doit mourir ou, à leur défaut, un des nouveaux-nés. Le papa s'en va, muet, à l'entrée de chaque village où demeure quelqu'un de sa famille; là, il attend, tenant en chaque main un bout de bois mort, qu'un passant ignorant ou distrait lui adresse la parole; il n'y répond pas. Les siens viennent le chercher, l'introduisent chez eux, veulent lui faire fête; il n'y refuse, il a le cœur trop triste devant l'incertitude du choix que fera la mort. Si encore c'était un des petits, il n'y aurait pas grand mal, car lui tient à la vie, il tient aussi à sa «ménagère» dont le travail lui permet un *dolce farniente*. Il s'en retourne, toujours muet, reprend le chemin de sa case où il recouvre la parole.

La famille, elle, est dans la joie: de toutes façons, c'est pour elle un membre de plus, et qui sait les aléas? L'entrée de la case est ornée d'un arc de triomphe fait de deux branches vertes prises au bosquet voisin, des danses sont organisées auxquelles père et mère, avec chacun un nourrisson dans les bras, se doivent de prendre part. Mais manifestement le cœur n'y est pas:

quelqu'un doit mourir. Et comme l'enfance est la plus faible, c'est généralement chez elle qu'une nuit la mort aura choisi...

La maman *baya* ne connaît que l'allaitement naturel. Le lait animal est en horreur. Aussi, si la jeune mère n'a pas de lait, elle a recours à un féticheur ou sorcier qui, au moyen de sucs de plantes absorbés ou employés en friction sur les seins, amène en deux ou trois jours l'apparition du lait: le petit et sauvé.

J'ai même vu, de mes yeux: une matrone de 50 à 55 ans, sèche et plate, une vieille grand'mère remplacer sa fille morte en couches: en trois jours, elle avait les seins gonflés d'une jeune maman de 18 ans.

* * *

Le patriarcat est le régime familial *baya*. Le père est le maître, tout se passe par lui. Il se réjouit de la naissance d'une fille, dont la dot — à lui payée — lui apportera un certain bien-être. Il jubile de l'arrivée d'un garçon, dont il aura — il est vrai — à procurer de quoi lui payer une fiancée, mais laquelle — en retour — viendra agrandir son clan, son bien-être, sa puissance, sa considération, toutes choses appréciées même au pays *baya*.

Il jouit d'autant plus que les nouvelles naissances ne lui apportent aucun souci, la pauvre mère devant songer à la nourriture de la maisonnée, aux plantations, jusqu'au bois pour chauffer la nuit la case familiale où tous prendront leur sommeil, qui sur une natte étendue sur des rondins, qui sur une poignée de paille à même le sol.

Le bon mari — il y en a partout — travaille cependant aussi aux plantations, apporte le bois de chauffage, réfectionne les cases, aime même ses petits qu'il cajole à longueur de journée, permettant à la femme de vaquer aux travaux domestiques, c'est-à-dire lui laisse la plus dure besogne.

Frères et sœurs accueillent avec joie tout nouveau frère ou sœur, lui font fête, le cajolent, le couvrent de baisers... et de morve.

L'aîné a dans la maison l'autorité du père, tous lui obéissent comme au papa dont il partage les prérogatives et dont, conjointement avec son ou ses oncles, il hérite des femmes qu'il peut, à part sa propre mère, épouser ou «vendre».

Jamais frère et sœur ne se marient entre eux; et, s'il y a quelques rares cas de malice précose, c'est toujours en cachette.

En général l'enfant obéit bien à ses parents qui, d'ailleurs ne lui demandent pas grand effort ni physique ni moral. Le petit semble comprendre pour la conservation de la vie l'exigence d'un minimum qu'il accomplit presque machinalement sur l'exemple des ses parent. D'où très rares sont les sévices sur les enfants qui poussent comme ils peuvent, sans éducation ni instruction d'aucune sorte... jusque l'adolescence.

Pour le *baya,* comme je crois à peu près tous les Noirs, l'unique mal, source de tous les autres maux, est le vol; la prise par violence ou ruse, du bien d'autrui. L'adultère lui-même n'est réputé mal que comme violation d'un bien étranger. Le vol commun de nourriture ou choses de peu de valeur est puni chez l'enfant d'une façon barbare, par l'injection dans les yeux de quelques gouttelettes de piment enragé qui cause d'atroces douleurs. S'il y a réci-

dive, les mains sont liées, ligottées à un bois entouré de paille à laquelle on met le feu qui produit d'affreuses brûlures, de grosses cloques... mais ceci est très rare.

* * *

Vers l'adolescence, souvent plus tôt, les jeunes garçons sont réunis en une sorte de retraite en dehors du village sous la conduite d'un ancien. Cette «retraite» a lieu en saison sèche, car le toit qui les abrite durant deux ou trois mois, est plus que précaire. C'est la coutume, dite *labi*, quelque peu entourée de mystère et dramatisée à l'excès par de certaines imaginations blanches, en quête d'effet et de réclame.

Des 150 enfants présent à la Mission, une centaine peut-être sont *labis* et un certain nombre à la veille d'être baptisés. C'est assez dire qu'ils ne sont plus sous l'empire de la crainte des «coreligionnaires» et que leurs reseignements concordants ont des chances de vérité.

La coutume *labi* paraît donc consister essentiellement dans une «retraite fermée» de l'adolescence masculine dans le but de garder au sexe fort la prédominance sur la sexe faible et rendu «l'assiette au beurre» le plus gras possible. Les moyens? Le mystère, la terreur, au besoin le crime, très rare.

Derrière ces cloisons de paille que ne peut fouiller un œil profane, que se passe-t-il en réalité? D'abord, et surtout, l'enseignement de la danse, des danses affriolantes qui rehaussent le prestige masculin près des «damoiselles» friandes des beaux gestes et des corps en forme; l'enseignement aussi d'une langue secrète connue des seuls *labis*, laquelle leur servira en plaine société *baya* à monter des coups; des exercices d'ensemble d'assouplissements physiques d'un effet vraiment splendide; quelques séances d'assoupissement narcotique, durant lesquelles les jeunes cerveaux *labis* sont hantés de visions fantasmagoriques d'où les éphèbes sortent toute chose: c'est là l'unique point un peu trouble... qui ne doit rien cacher. Le seul but poursuivi est de frapper, de terroriser les esprits féminins, les convaincre qu'il est de leur plus grand intérêt d'apporter aux *labis* large provende de nourriture pendant leur retraite et, plus tard dans la vie courante, à de certaines occasions. Moyennant quoi, les femmes sont assurées de ne courir aucun danger pour leur vie: le *baya* ne saurait tuer la poule aux œufs d'or...

Par voie de conséquence, cette coutume *labi* est une sorte d'eugénisme, de sélection des beaux mâles qui sont seuls agréés en mariage.

Tels sont les renseignements que je tiens de Catechumènes qui ont «fait *labi*», et — je le redis — à la veille du baptême chrétien. Je suis d'autant plus porté à les croire véridiques que cette sorte d'initiation disparaît sous la pression de la civilisation blanche qui exige les travailleurs et non des paresseux uniquement... reproducteurs.

Au Cameroun, les fillettes ont, sous la conduite d'une matrone, une coutume plus ou moins analogue. La danse paraît être leur unique enseignement, avec la mise en forme des futures épouses et mères de famille. Aucun secret ne les lie... ni ne les trouble.

*

Parmi les enfants règne une mortalité effrayante qui en enlève peut-être la moitié avant l'adolescence. Elle est due, partie à la diarrhée conséquente à l'indigestion de nourriture trop solide pour leur faible intestin — partie, au manque total d'hygiène qui, en temps d'épidémie, devrait les enlever tous. Sur ces hauts plateaux *bayas*, variant entre 900 et 1200 *m* d'altitude, les épidémies quasi impossibles sont remplacées par le bronchites ou fluxions à poitrine dues aux froids périodiques de fin de saison des pluies et début de saison sèche.

Ils n'ont rien pour se préserver des froids matinaux; jusque 5 ans, l'enfant se contente d'un rayon de soleil. Le petit garçon, à l'âge de raison, se voit doté d'un petit cache-sexe en écorce d'arbre battue, tandis que Mimi Pinson prend son habit au premier champ de manioc venu. Et ce sera l'habit national, qui ira grandissant avec l'âge. Dans certains cantons *bayas,* Virginie doit, jusqu'à son mariage, avoir pour tout habit un coussin de feuilles... où s'asseoir.

Il est rare qu'une fillette atteigne l'âge nubile sans être la «promise» de quelqu'un, et dans tous les cas, sans «flirter» coutume reçu dans la société *baya*, flatteuse même pour père et mère. L'enfant qui en peut résulter, est le bienvenu, surtout c'est une fille... à cause de la dot à venir. De droit indigène, le petit appartient au fiancé, même s'il n'en est pas le père; et si la fille-mère n'est pas promise, à ses parents.

Appelé *bim nou toua* «l'enfant de la porte», s'il reste en famille, le petit illégitime s'entend appeler par le fiancé de sa mère: *be sara* «petite fourche», ce qui lui déplait fort une fois grandi.

Le vrai père connu ne reçoit ni sanction... ni récompense.

* * *

L'enfant esclave — inexistant après 30 ans d'occupation européenne — n'appartenait pas à ses parents, mais au propriétaire de la mère. Pas moins bien accueilli que l'enfant libre, l'esclave n'était pas maltraité, non plus qu'en pays civilisé on ne malmène les animaux domestiques: le bon intérêt s'y oppose. Il était dans la famille, comme en Europe une bête, au service de son maître; à lui les corvées, les travaux serviles, les os des repas; aux moments de besoin d'argent, il tenait lieu de monnaie d'échange, sans considération aucune pour les larmes de la mère et de l'enfant qui ne se reverraient peut-être jamais plus.

Lors des razzias foulbées de l'Adamaoua, l'esclave était livré de préférence; et il partait pour les pays Musulmans du Centre et du Nord africain, où il exécutait tous les plus durs travaux; à moins que fillette, elle n'allât accroître les troupeaux des harems, ou garçon, il ne fût commis, comme eunuque, à la garde des sérails...

* * *

La circoncision, toujours en usage, ne donne lieu à aucune cérémonie. Sa vraie raison d'être, du moins actuelle, est non pas un principe d'hygiène que d'aucuns veulent voir, mais uniquement l'exigence de la femme. Un incir-

concis ne peut-être un homme viril. Aussi vers l'âge de huit à dix ans, l'enfant demande lui-même cette excision qu'une préparation de sucs de plantes aura vite fait de cicatriser. Il pourra désormais se voir adresser des sourires...

L'unique tatouage *baya* — qui fait à lui seul office de pièce d'identité raciale — consiste en une incision qui part du haut du front jusqu'au milieu du nez, formant une excroissance de chair qui rend les femmes parfaitement... laides. Deux ou trois autres minimes tatouages sur les joues et aux tempes, voilà un *baya*, homme et femme...

* * *

Malgré l'impôt — marque souverraine de toute puissance, qui abat bien des cœurs, certaines nuits de lune, le tam-tam fait rage dans les villages en fête ou en deuil. Garçons et filles, hommes et femmes, grands et petits, s'en donnent de la danse à corps perdu. C'est une véritable griserie que viennent encore augmenter de nombreuses calebasses de vin fermenté de maïs. Le lendemain, le village est mort... tout dort.

Sur la Kadéi, quand une jeune fille est sur le point d'être mariée, ses compagnes s'assemblent sous la conduite d'une matrone, lui font cortège dans les villages envirronnants où elles exécutent de fort belles danses, au son d'un certain genre de castagnettes, plaignant et plaisantant tour à tour l'épousée du lendemain. On leur donne de la nourriture et quelques piécettes. Puis c'est le retour au village, son enterrement de jeune fille, de cette vie d'enfant qui eut bien des charmes par ses jeux, ses contes, ses chansonettes où l'une débitait un récitatif et toutes reprenaient en chœur un refrain. Finis les chant et les rires frais, finie l'insouciance du bel âge, commencent les dures obligations de la vie qui demande à se perpétuer, à se recommencer...

Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien.

Beobachtungen, Textaufnahmen und linguistische Studien.

Unternommen im Auftrage der Staatlichen Museen zu Berlin mit Mitteln der Herzog von Loubat-Professur-Stiftung.

Von Prof. Dr. K. Th. Preuss, Direktor am Staatlichen Museum für Völkerkunde, Berlin.

(Schluß.)

Lexikon.

Deutsch. — *Kaŭgian.*

Vorbemerkung.

Zur genaueren Bestimmung der Bedeutung der indianischen Worte ist das *Kaŭgian*-Deutsche Lexikon einzusehen.

A.

abbrechen, tr. *iškaŭi, ižikaŭi*; tr. und intr. *iškuani.*
Abbild *ava, aba*; *gukane.*
Abendstern *kukužu kukui.*
aber *guanalẽ, gunalẽ, guanalīni, gunalīni, guanaleñki, guanalguẽ, guanalgueñki, gunalguẽ, guatšiga, guatšigakaį, guatšiganá.*
abhauen (Gestrüpp usw.) *meįnšihi, veįnšihi.*
abheben (Deckel) *ipeįši.*
ablegen (Tasche) *ižgapeįši.*
ableiten (Wasser) *huluķšihi, ihulukšihi, zabišihi.*
abnehmen (Gesicht) *ikuši*; sich — (Gesicht), *ižgapeįši, ižguši.*
abpflücken *akauátsihi.*
Abrazapalo (Schlingpflanze) *guíuala.*
abreißen *agakaŭi, iuátsihi*; sich — (Testikeln) *žiudtsihi.*
abschlagen (z. B. Schlangenkopf) *ta, tak.*
abschneiden *meįni, iveįngui*; das — (des Kopfes) *tšik.*
Absicht, böse, *ša aluna, šane aluna.*
Abstammung *lakaį, nakaį.*
abstürzen *peįni.*
abwärtsgehen (Sonne) *ižgahiēni.*
Achselhöhle *snu(n)ká.*
acht *ávigua, ávikua, ábigua.*
achtgeben *túi.*
achtmal *ávigua, ávikua, ábigua.*
achtzehn *kasa ávigua.*
achtzig *avikase.*
Ader siehe Blutader.
ähnlich *tuñgetse, hana agatse, hánagetse.*
ähnlich sein *hana agatsali.*
ätzen, eine —de Wirkung haben *aksuali.*
äußerster *asuka, suka.*
Affe *guivi, kualakutše.*
After *kagaleila, kagaleiža.*
Agave, Agavefaser, *minkáį* siehe maya; Stamm der — *biñgala.*
alle *akuauka, gaba* (als Suffix), *geba* (als Suffix), *ikuauka, ižaugauka, ižugauka, ka* (als Suffix), *kagetse, nala, nale, nauka, naukakueį, náukale, naukavéi, neį, ne, nekueį, pakuauka, sali, salyi, seįli, salinga(le), žauka, žēkuauka, žēkuáukale*; —, die oben vereinigt sind *itšeį kualauka*; — Gekommenen *naguauka, alalguauka*; — ohne Ausnahme *nītši nauka*; siehe Armring, Beinring, Schichten.
allein *nuka, nukavéį*; siehe einer, ich.

alles *ižaų̨gaų̨ka, ižugaų̨ka, naų̨kavéį̨, sali, seį̨li, salyi, salinga(le)*; — Dienliche, Zugehörige *neį̨gaų̨ka.*

allmählich *zengabá.*

als (temporal) *ni* (am Schluß von Verbformen).

alsdann *atšigarní, atšinguakaį̨, guanalēni, gunalēni, guanaleñki, nanateįgakaį̨.*

als ob *hana.*

alt *káñzala, tuma*; — werden *dueį̨va lēši*; von alters her *kañžini.*

Alte, der, *dueį̨va.*

Ameise *īsa, kamí, meį̨nkugui, skalakanyi, sminkala, žulama*; siehe hormíga.

Ameisenbär *īsalavé.*

Amtsstab *kálvale, kálvala.*

an *aį̨, haį̨* (Ort), *ka* (Zeit, Suffix).

Ananas *bigīša*, wildwachsende — *gemiséį̨*; siehe maya.

anbinden *akalihi, agalihi, arlihi*; mit einem — *hurlēši, húrlēk̨šihi.*

anblasen (Feuer) *ahuiši, agahuiši, agak̨huiši, ak̨huiši.*

Andenken *aluna.*

anderer *akaų̨tši*, ein — *éįzuane*; am anderen Ort *ahuákani*; siehe einer.

aneignen, sich, *ipani.*

Anfang, im, *eįzuakala, uvanki.*

anfangen *pani* (Streit); *agapani, agapañgui, agalaši, hañgui, agahañgui.*

anfassen (Werkzeug) *ak̨pani.*

anfertigen *atšihi, gaų̨i, kaų̨i, agaų̨i, akaų̨i, agakaų̨i, akagaų̨i, ižgaų̨i, ikaų̨i, iškaų̨i, neį̨ši, leį̨ši, nēši, lēši*, selten *deį̨ši, žeiši*; (ein Zaubermittel) *ikuaši.*

anfühlen, sich, *arzēši*; selten *arzeį̨ši.*

Angelhaken *ansuīžu.*

angeschwollen sein (Fluß) *tani.*

Angesicht, im — von jemandem, *saha.*

angreifen *duani, nuani*; einander mit Worten —: *ižgaveihi.*

anhängen, auch: sich —, *akalihi*, selten *agalihi*; mit Agavefasern zur Aufbewahrung —; *ibini, ivini.*

Anhöhe, ausgedehnte, *guihuava.*

ankommen *nábiši, akalábiši, itábiši, náñkahi, arláñkahi, táñkahi*; unten — *agatani.*

anlegen (Feuer) *ak̨hiúi*; (Feld) *gaų̨i, kaų̨i, agaų̨i, akaų̨i, agakaų̨i, akagaų̨i, ižgaų̨i, ikaų̨i, iškaų̨i*; sich — (Goldschmuck): *iškalihi, ižgalihi*; (Kopfbinde) *ižik̨teį̨.*

anordnen (mit Worten) *akaldaší, akaį̨ldaši, akalteį̨ši.*

anreden *akazakuaši, akazguaši, zukuaši*; einander — *iškazakuaši, iškalēši.*

anschauen *itúi.*

anschicken, sich, *alaši, arlaši.*

anschwellen siehe angeschwollen sein.

ansetzen (Säge) *šihi, išihi.*

Ansiedlung *kuíbulu, kuktú, kokló, kuktuma.*

anstellen: einen zur Arbeit —, *hibalēk̨šihi.*

antreffen *arzali.*

antun *gúi, kúi.*

antworten *iaų̨kui.*

anwachsen: sich etwas — lassen, *ižbungui.*

anwenden (Zaubermittel) *išihi.*

anziehen, einem etwas, *ihuali*; sich etwas —, *itšuáli, ižahuáli.*

anzünden (Feuer) *iteį̨.*

Apfel *kuñkaua.*

April, Zeit des, *naui, nauikali.*

Arara, grüner, *kuá taši, šakala taši*; roter —, *kuá tsuši, šakala tsuši, šukueį̨.*

Arbeit *hiba, hiva*; siehe anstellen, empfinden.

arbeiten *atšihi, akatšihi, agatšihi, hiva* (oder *hiba*) *atšihi, hivatšihi, hibalēši, išhibalēši.*
Arm *gula.*
Armer *hanku, naši, laši, koñgui.*
Armband *hatsá, hatsé̱, mulašīža.*
Armring: alle —e, *gula iškalia kuá̱ka̱le.*
Arracache *alukaši, kaši.*
Arracachefeld *alukašikala.*
Arroba *avikula, toku.*
Art *lula, nula, žula*; in der — wie *hana.*
Asche *muli, multava.*
Ast *akula, kula.*
Atanquez (Dorf) *Kalkuama.*
Atem holen *huvinēši.*
atemlos *huvinēkarsa*; — sein *agusani.*
auch *iaga.*
auf *a̱i̱, ha̱i̱, kala, gala, kalaka, kalali.*
Aufbau aus Holz *kalgui.*
aufbewahren *kuali, kue̱i̱li, ma̱i̱ši, akame̱i̱ši, šášihi, šihi*; aufbewahrt sein *kuali, kue̱i̱li*; siehe anhängen.
aufbinden (Knoten) *agake̱i̱hi.*
auferwecken *be̱i̱ arzukui.*
Auffassungsgabe *sánkala, sánkale, sángala.*
Aufgang zur Brücke *hakaškasa.*
aufgehen (Gewächse) *muni, zubuni, arzubuni.*
aufhängen *arlihi*; aufgehängt sein *arlikuali.*
aufhäufen (Steine) *alaši, arlaši, ilaši*; das — *te̱i̱ te̱i̱ te̱i̱.*
aufhalten, sich, *(a)gakuali, ikuali, ité̱i̱, ižau̱ši, akižau̱ši, kuali, kue̱i̱li, nau̱ši, lau̱ši, žē* (oder *že̱i̱*) *kuali, žē nau̱ši*; wo sich aufhält *té̱i̱aka.*
aufklären, sich (Himmel), *sbutši.*
aufladen (Last) *kau̱i,* selten *gau̱i, ikau̱i, ižgau̱i, iškau̱i*; sich — (Last) *ižikte̱i̱.*
aufnehmen (etwas) *agatéi, ižgakuši.*
Aufpasser (der Novizen) *háñguakukui.*
aufrichten, sich, *agaté̱i̱*; aufgerichtet sein, *a̱kté̱i̱, a̱kte̱i̱, ate̱i̱.*
Aufsatz: zweispitziger — der Hütten mit Querstab, *(a)kulakala, akulžakala, nuvakala, uanava̱ktu,* ausladender — der Tempel *kuka ika̱i̱kue*; Stroh— der Tempel *mukuni, muñsé̱i̱.*
aufsetzen (zum Kochen) *alaši, arlaši, ive̱i̱ši, ibe̱i̱ši*; sich — (Kopfputz) *išhiúi, ižikte̱i̱, ižilaši, ište̱i̱*; sich — (Maske) *agapani, ižgapani, a̱kté̱i̱, a̱kte̱i̱, ate̱i̱, iškalihi, ižgalihi*; — (Gesicht) *akalihi,* selten *agalihi, ite̱i̱.*
aufstecken (auf eine Stange) *ite̱i̱.*
aufstehen *ižgalaši, ižgate̱i̱.*
aufsuchen *túi.*
Auftrag *kalta.*
Auftreffen (von Geschoßen) *pak.*
aufziehen (Junge) *zukuia̱kšihi.*
Auge *ūva, ūve̱i̱, ūba, kuntšaua.*
Augenbrauen *(ūva) senkuímala.*
Augenschirm *nuka.*
Augenwimpern *ūvasengala.*
ausbreiten *ihiúi, itše̱i̱ni.*
auseinandernehmen *a̱kpe̱i̱ši.*
ausführen (Arbeit) *gau̱i, kau̱i, agau̱i.*
ausfüllen *sungui.*
ausgraben *arluši, arlau̱ši, kuihi.*
Ausländer *palañsé.*
auslöschen (Feuer) tr. *sangui.*
Ausnahme siehe alle.
ausreichen *zau̱i.*
ausreißen (Arm) *akave̱i̱ni*; einander — (Augen) *ižgakuihi.*
ausrotten *agalañkašihi.*
ausruhen *žika̱se̱i̱šihi, žika̱sēkui.*
außerhalb der Hütte *hutávali.*
Ausspucken, das, *tu.*
Austeilen: das — von Hieben, *pa pa, pak pak.*

aussterben *arlánkahi.*
auswärtig *zala*; von auswärts sein *zali.*
ausstreuen (Samen) *teịhi.*
austrocknen, intr., ausgetrocknet sein *kani, akani.*
ausziehen (Feldfrüchte) *auátsihi.*
Axt, eiserne, *hárligi.*

B.

Bach *tukua, tukueị, nitukua.*
Backzahn *akaụi.*
baden, tr. *haụši*, intr. *ahaụši.*
Bagre siehe Wels.
Banane *manta*, reife — *manta malu* oder *valu*, auch *malú* allein; getrocknete — *manta lita*; Suppe von reifen —n *mantaválulia.*
Bananenpflanzung *mantakala.*
Band *(a)šiža.*
Bank, lange, niedrige, *makañšé, mañgaší.*
Batate *meịži.*
Bauch *žiža.*
bauen *aḳseịžēši, atšihi, gaụi, kaụi, agaụi, ižgaụi, ikaụi, iškaụi.*
Baum *kali, kale*; —arten *kálula, kátula, káḳtula.*
Baumblatt *kalkáị.*
Baumsaft *kali nuliazulka, nuliazulka.*
Baumstumpf *kaltēsē, tēsē.*
Baumwolle *mula*; Baumwollfaden als Armband *hatsá, hatséị, mulašiža.*
Baumwurzel *kaltšuala.*
beabsichtigen *arzēši*, selten *arzeịši.*
Beamter *guvináulu, gaụvináulu, kálvala, kálvale.*
bearbeiten *gaụi, kaụi, agaụi, akaụi, agakaụi, akagaụi, ižgaụi, ikaụi, iškaụi, keịhi, ikeịhi.*
beaufsichtigen *túi.*
Beauftragter *mandáulu.*
bebauen *gaụi, kaụi* usw.
bedecken (mit Erde), auch sich —, *kagišihi, kagiltšihi*; sich — *ižipani.*
bedeutungsvoll *(a)kukui.*
Bedürfnis: ein — haben, *akuižani.*
beeilen, sich, *mihá itšani.*
beendigen *arlañkašihi, sali, seịli*; ist beendigt *uakáị.*
beerdigen *kagišihi, kagiltšihi*; beerdigt sein *kagiltšakuali.*
befehlen *akalēši, guaši, kuaši, akuaši, agakuaši, ikuaši, nui agaịši.*
befestigen *akalihi*, selten *agalihi.*
befinden, sich, *agatéị, itéị, agátsekuali, (a)gēkuali, aḳšihi, naụši, laụši, yaụši, žaụši, žuši, ižaụši*; vom Stand der Sonne: *zeịši, zēši*; vom Ergehen: *utsali, arzēši*; befindlich *zala.*
begegnen *arlábiši, arlébiši.*
Begehende: der (Übles) —, *árlēka.*
begleiten, einander, *ižgakaụnēši.*
behaart *galabala.*
behaftet (mit schlechter Eigenschaft) *árlēka, kale.*
Behörde *(a)lakalyi.*
bei *(a)teịža.*
Beichte *alunežguaka.*
beichten *aluna ižguaši, alunešguaši*; einen zu — veranlassen *alūna ižguaḳšihi.*
Bein *kala, kale, kalazala.*
Beinring: alle —e, *kala iškaliakuáụkale.*
Beischlaf, widernatürlicher, *sagá sagá*; solchen ausüben *sagá sagá atšihi*; — ausführen *aluni, arzahi, gaịtsahi, gazahi, guši, kuši, akuši, agakuši.*
beißen (Schlange) *gahi, kahi*; (Speise) *aḳsuali*; = benagen (Baum) *haụlihi.*
bekannt sein *zali.*

bekleiden, sich, *ižukaụi*; bekleidet sein *ihuanaụši.*
beladen (Ochsen) *gamá kaụi, gamá iškaụi*; sich — *kaụi, gaụi, ikaụi, ižgaụi, iškaụi.*
Bellen, das — des Hundes, *uaụuáụ.*
bemachen: veranlassen, daß jemand sich bemacht, *gaịmiķšihi.*
bemalen *singui.*
bemerken (wahrnehmen) *túi.*
bemitleiden *guáñ hañgui.*
benachrichtigen *akižguaši, ižguaši*; siehe Nachricht.
benagen (Baum) *haụlihi, meịngui, veịngui.*
beneiden *maụli arzukui.*
benetzen *duani, muani.*
beobachten *túi.*
berauben, sich, *žiķšuížani.*
bereiten *arzukui.*
Berg *gēka, gāka, kēka, kāka, guinui, guinueị, guinunueị, ulunalueị, unalua*; — als mythisches Haus *aluna hui*; — als mythischer Tempel *nuñhuakala.*
Bergabhang, schroffer, *īza.*
Bergabsatz *ahuinua, ahuinueị, ahuinui.*
Berg-Mochilero (Vogel) *guinui núluka.*
Bergrücken *ahuinua, šīža, gēka.*
berühren *iškulēhi, singui*; — (eine Frau) *itukalēši.*
beschädigen *arzálakui.*
beschäftigen, sich mit etwas, *atšihi, agatšihi, akatšihi.*
Beschützer *kasike.*
Besen *speịkala.*
besiegen *uvihi, ubihi.*
besitzen, haben *(a)gakuáli, kuali, ikuali, ižikuali, (a)gaķšihi, aķtéị, ateị, iteị, arlaụši, arluši, yauši, žaụši, iyaụši, ižuši, sui, aķsuikuali, kalali*; Land — *kagakalali*; im Besitz von *kale*; nicht — *(a)gasúñ, (a)gasuñze, aķsuñze, aķsun(e), aķsúngele.*
bestehen (Überlieferung) *ipakuali.*
bestrafen *gamagašihi, gamaịžgašihi, gamaịškašihi.*
besuchen *túi.*
beten (in der Kirche) *alīsanguaši.*
betrübt sein *arzēši, itšani.*
bewachen *túi.*
bewahrt sein *(a)gēkuali.*
bezahlen *arzébihi, arzehábihi.*
Beziehung: in — auf, *guaši.*
Biene *hali, navšele.*
Bienenhonig *hátia.*
Bild *gukane.*
bis (räumlich und bei Aufzählungen) *arlanka, ižanka, iaveịka, naši, nītši, nitšiší*; (zeitlich) *ka.*
Bischof *huvisko.*
bitten *šíšihi, agašíšihi, aķšíšihi, aķšéịšihi*; um Auftrag — *nui agašíšihi*; um eine Gunst — *guáñ nēši, agakuañnēši, guáñ šíšihi.*
blasen: wechselseitig ein Instrument — *ižgazahuiši.*
Blasrohr (für Knaben) *pīna.*
Blatt *(a)kaị.*
blau *(a)taši, (a)vaķsu, maķsu.*
Blechbüchse *šežá baụli.*
bleiben *avahi, abahi, naụši, laụši.*
blind *tuagele, uvesánane.*
Blitz *šitsá, séịkuita*; (Naturwesen) *Avuakuintana.*
Blitzen, das, *sīvisīvi.*
blühen *humšeịši.*
Blüte *humši, kal(a)humši.*
Blut *abi, avi.*
Blutader *abišīža, šuala.*
Bocadorada (Giftschlange) *šēuánukua.*
Boden *stábita.*
böse *ša, šane, šanga, šángeba, šárlēka, nūsavá, alūsavá*; siehe planen.
Bösewicht *šántšika.*
Bogen (zum Schießen) *kalveịžá.*

Bohne *hita, kälgula, navaua*; —n-suppe *kalgulalia.*
Bohnenfeld *hita kala.*
Bohnenschote *hita huva.*
Bohrer *balīno.*
Bote *kavu.*
Bräutigam *iškabalēkataukā.*
Brand *puli.*
braten *yauši.*
Braut *munži abalēkataukā.*
breit *uéinpakue.*
Brennholz *gei.*
Brett (als Unterlage für die Agaveblätter) *kalkulu.*
bringen (an einen hohen Ort) *ivéikšihi.*
Bruder: älterer —, *duei, tuei, teizu, teiyu*; jüngerer — *nani, lani, žani, naniva.*
Brücke *haká*; siehe Aufgang, Pfeiler.
Brückengeländer *akulakatši.*
brüllen (Puma) *kauli.*
Brust *tabakala, tavakala.*
Brustgürtel *uamá.*
Brustplatte *nuktava*; (aus Gold) *šuvulyine.*
Buitre (Geier) *gavilutšu.* *[šēžá.*
Buschmesser *sábali, sávali, šeiža,*

C.

Caña brava *kai.*
Caracas (Fluß) *Kalaiži.*
Caracoli-Baum *mitabi.*
Carate (Hautkrankheit) *tuvi.*
Carumba (zum Fadendrehen) *kalatia.*
Cataneja (Vogel) *šeiká.*
Cebolleta *malueti.*
Cepo *sīpu*; — de hobo *sīpu huvu.*
Cerro cuadrado *hagi.*
Chimila (Stamm) *Šimiža.*
Chirua (Dorf) *Šeilua.*
Cholita (Vogel) *niñguigui.*
Chonchon (Vogel) *šáukala.*
Cienaga (Dorf) *Siénaga.*
Copai (Schlingpflanze) *gatši, gati.*
Cordoncillo (Baum) *guñgú.*
Cotea (Gürteltier?) *masa.*
Cuba (Berg) *Kuvaha, Takubaha.*
Cuivalu (Vogel) *mukšukuiži.*
Culebra cazadora *mulūka.*
Curiua (Fluß) *Kurlíuei.*

D.

dabeistehen *aktéi, ateí.*
Dach *ahuávaka, ahula, ahúlaba, sánkala, sángala.*
Dachpfeiler *muñguatší.*
daher *aikižini, aiki nali, nal(a)guá, nalguama, nali, narlí, neinki.*
dahinter *ašánalyi.*
damals *naukái, naukainiki, naukéñ, naukeñki.*
Dampfer *vapól, bapól.*
Dank sagen *zeñ arlēši, zeñ arzēši.*
dann, darauf, und *aižini, akai, atša(kai), atšariaga, atšazinakai, atšatauguéini, atšatauguenki, atšika, atšigakai, atšigarní, atšinguakai, atšingueiniki, guakai, gualini, guánena, guarzinakai, gueini(žini), gueiniki, guatšá(kai), guatša(r)iaga, guatša(r)ní, guatšiga(kai), guatšiganá, nalakai, nanalé iaga, nanaleližini, nalini(ki), guakai, nalgueini, nalgueižiniki, nalatšigakai, guanalé(ni), guanaleñki, guanalgué, guanalgueñki, nauk ai(niki), naukeñ(ki), nauguakai, nauguéini(ki), nauguenki, yauguenki, neiki, niki, ni(žini), neikalini, nanateigakai.*
darauflegen *itšeini.*
darbringen (Steinpulver als Opfer) *mamalēši.*
Darm *ganukšiža.*
darüber *aingalalyi, haingalaka, aikala, akalakai, avakai, avakala.*

dasein: was da ist, *nala.*
dasitzen: müßig —, *zengavéi̯ iteį.*
dastehen *ižgateį.*
dauern *nau̯ši, lau̯ši.*
Daumen *káu̯kala kukui.*
dein *mi, mihí.*
denken *(aluna) itšani*; (an etwas —) *(aluna) hañgui, agahañgui.*
derselbe: an demselben Ort *hai̯nkua, hái̯ngueka.*
deshalb *ai̯kižini, ai̯ki nali, gueįšalá, nal(a)gud, nalguama, nali, narlí, šalá, tuai̯kí.*
deutlich: viel und — (reden), *uala uala.*
dich, dir *ma, mai̯, mi, vi, bi,* auch *va, ba.*
dick *gatekui.*
dienlich sein *zau̯i*; siehe alles Dienliche.
dieser *a, ha, ale, hale, aléñ, hañki, ai̯, hai̯, ai̯gatsē, agetse, ahiéį, ai̯hiéį*; über diesem *ai̯ngalalyi, hai̯ngalaka, ai̯kala*; in diesem *ai̯nkáñ, ali.*
diese, Plur. *ai̯kueį, ai̯ngueį, kauižéñ.*
diesseits: zum — gehörig, *ai̯nizala.*
Ding *hika*; —e *nau̯ma*; alle —e *hika hika.*
dir siehe dich.
Donner *halyiá, kuišvañgui, kuišbangui, kuižvangui.*
Docora (Palme) *nuñkái̯*; Faserbündel (Zeremonialgerät) *nuñhueįza.*
Don Diego (Fluß) *Ulueįži.*
Dorf *Kuíbulu.*
Dorffest *suzíuañ.*
Dorn (einer Pflanze) *kau̯subala.*
dort *(h)ai̯, ai̯(n)ka, (h)ai̯ni, ali, uni, unkuéi̯, ungueįka, unguēka, unguaka*; von — *ai̯žini, unižini.*
drei *mai̯gua, máį̯kala, mai̯kulu.*
Dreifuß *šu(b)kasabuéi̯.*
dreihundert *mai̯guhase.*
dreimal *mai̯gua, máį̯kuīža*; zum drittenmal *mai̯kaueį, máį̯kuīža.*
dreißig *máį̯hase.*
dreizehn *kasamai̯gua, kasabai̯gua.*
dringend *gaba, geba.*
du *ma, mai̯, mi, vi, bi,* auch *va, ba.*
dumm *matšuárzaka.*
dunkel *(a)vaksu, maksu, toáñ zali*; — werden, sein *toáñ zeįši, arzēši, itseįši.*
Dunkelheit *toáñ*; in der — *toañga*; — verursachen *toáñ izgui.*
dunkelrot *aualintši.*
durcheinander *man man.*
durchlässig sein (Hütte) *aksamiši.*
durchscheinend *munši.*
durchschneiden *iž(i)veingui.*
Durst *suikāka*; — haben *suikāka arzēši.*

E.

Ebenbild *ava, aba.*
ebenderselbe *askui, askuimi.*
Ebene *guíaka.*
ebenso *ámaga, amarvéi̯.*
Echo *Ubataši.*
Ehefrau *munži, bunži.*
Eichel (des männlichen Gliedes) *sau̯lisánkala.*
Eichhörnchen *kuteñku.*
Eidechse *šimau̯li, mīsi.*
Eifersucht *mau̯li*; — empfinden *mau̯li arzēši.*
eigentlich (Adjektiv) *eįzuama.*
Eigentum *nau̯ma*; fremdes — *gatši*; jemandes — sein *iyau̯ši.*
Eile: in —, *úiúiúi.*
eindringen *akhiúi*; (verwunden) *arleįhi, guši, akuši, agakuši.*
einer *eįzua, askulu*; — allein *askui, askuimi*; der eine ... der andere *éįzua(ñ)ki ... éįzua(ñ)ki.*
einfallen (Vögel) *duani, nuani, itšeįni.*
eingekerbt *ivikue.*

eingraben *aḳhieñgui.*
einhändigen *(a)gaịši, ižgakuall, kaụi, akaụi, agakaụi.*
einladen *akalēši.*
einmal *eịzua, atšuīža, eịtšuīža.*
einnicken *(aga)hiēni.*
Einritzung (als Verzierung) *uámēkue.*
einsammeln *peịši.*
einschenken *agatsuli, agazuli.*
einschlafen *ūva gui, (i)kabaši, kavaši.*
einschlagen (Pfeil) *teị.*
einsetzen *abulaši, a(r)laši, (i)hulukšihi, ihiūi, teị, žeịni*; eingesetzt sein *abulaụši, ipakuali.*
einsinken *duani, nuani.*
einstecken *(aga)hiēni, hieñgui, aḳhiúi, arduani.*
einstürzen *išpeịni, meịni, t(s)ini, ižgatsini, ižitsini.*
eintreten *(i)húluni, agaḳúluni*; (Frühling) *a(ḳ)teị.*
einverstanden sein *zeñ itšani.*
einwickeln *mañgui.*
einwirken *guiava arveihi, agaveịhi, aguveịhi, ižgaveịhi, guiaveịhi*; veranlassen einzuwirken *guiava arvéịnšihi*; zauberisch — *kuaši, guaši.*
einzig: der — *askui, askuimi.*
Eis *nabugala.*
Eisen, Eisengeräte *šeịžakala*; siehe Kessel.
elf *kasaịzua.*
Ellbogen *suīue(ñ).*
Empfang: in — nehmen, *aḳpani, ipani.*
empfinden *arlēši, arzēši*; die Arbeit als hart — *hiva arzēši.*
emporschnellen, sich, *ižgateị.*
Ende *(a)sụka*; (der Welt) *aliuekuktú*; zu — gehen *arláñkahi, sali, seịli, aḳsali.*
Engländer *Ingilisi.*
Enkel, Enkelin *tukua.*
enthalten *ikuali, ižikuali*; nicht — *isúngele.*
entkommen *(aga)zukeịtihi, arzukeịtihi, zukeịtšihi.*
entstehen *neịši, leịši, nēši, lēši*, selten *deịši, žeịši.*
entvölkern *karbataišihi.*
entweder... oder *ska... ska.*
er *a, agetsekd, aléñ.*
erbitten, für sich, *ižga(ḳ)šíšihi.*
Erde *kagi, nulañkukui*; nasse — *tui, tšui*; siehe bedecken.
Erdbeben *ka(ḳ)šiata.*
Erdboden *kagi.*
Erdoberfläche *nulañkukui, seịnulañni*; auf der — *aliava.*
„Erdschnee“ *karloavi.*
erfolglos *avái.*
ergreifen *guši, (a)kuši, agakuši, sui ipani*; (vom Krampf) *ibini, ivini*; das — *pak.*
Erhabenheit *sēkuava.*
erhängen, sich, *šilteịši.*
erheben, sich, *ižgalaši*; (Baum) *ižgateị.*
erhitzen, sich, *(lž)guañguaši, ižguañgualēši.*
erholen, sich, *aguañ arzēši.*
Erinnerung *aluna, kalta.*
erkennen, einen, *túi.*
erklären *nukšihi, nukšišihi.*
erkranken (Feldfrüchte) *hantši arzégarsa.*
ermüdet sein *agusani.*
Ernte *gākueị, gākuē, kualama.*
ernten *guši, (a)kuši, agakuši, kuihi.*
erregen (Unzufriedenheit) *ilšani.*
erscheinen (als) *iškasgui*; in Menschengestalt — *(iš)kagabalēši.*
erschrecken, tr. *hulkui, žeịnšihi, itšeịnšihi.*
erster *eịzuakala, eịzuama*; zum erstenmal *eịzua, atšuīža, eịtšuīža.*
erteilen siehe Rat.
ertragen, Schmerz, *avéịtšihi.*
erwachsen *guilēle.*

erwärmen, sich, *(iž)guañguaši, (iž)guañgualēši.*
erweisen, Gefälligkeit, Gnade, *guáñ hañgui.*
erzählen *meịhi, (ar)veịhi, guaši, (a)kuaši, agakuaši, ikuaši*; einander — *iżgaveịhi.*
Espina (Schlingpflanze), — blanca *kaụsu butši*; — colorada *kaụsu tsuši.*
essen *(in)gahi, kahi, zahi, itsahi*; (zeremoniell) *iżguaši, iškuašĭ*; veranlassen zu —, *zášihi.*
etwa *ska, skaị.*
etwas *higeba, hikageba.*
euch *man, maịn, min, vịn, bin,* auch *van, ban.*
euer *miui, miuihi.*
Eule *suñhui.*
Ermüdung *zeịžá.*
Exkremente *gaị, ga.*

F.

Faden *ši, šibuli, (a)šīža.*
fächeln, sich Luft, *ahuiñgui.*
fällen (Baum) *agazabišihi, meịngui, veịngui.*
färben *šihi.*
Fäßchen *balia.*
Falle *katú, ahuimala, katuḳtséịñ*; — aus Baumstämmen *kalikatú*; —nvorsprung *katúškala.*
fallen *peịni.*
Familie *sana, zizakaị.*
fangen *guši, (a)kuši, agakuši, iżgakuši, iškaguši, nihi, lihi, zizihi, zuzihi.*
faul, Faulheit *miuakale*; — sein *miuan arzēši.*
Feder *gala, gela*; —schmuck *nuvakala*; —krone (der Frauen) *kakuveịża*; *tankue, sētankueị* siehe Truthahn.
Fegefeuer *mamáịškāka.*
fegen *(zụ)peịši.*
Fehler: einen — machen, *itamalēši.*
feige *arzēlagele.*
Feind *agulian guane.*
feindlich *ša, šane, šanga, šángeba.*
Feld *teị.*
Feldfrüchte *gākueị, gākuē, kualama.*
Felix *Pēli.*
Fell *žakua, žakueị.*
Fels *hagi ateịma*; —rücken *haḳšīža.*
Ferne: in der —, *maleị zali, maleị zeñka.*
ferner *nitšiší, niší.*
Ferse *kasaluḳse.*
fesseln *mini, bini, (i)vini*; zauberisch — *šivangui.*
fest *kámakue.*
Fest *nuvakala piteị*; besonders — der Heiligen *pita, piteị.*
Festgeräte *nuvakala.*
festmachen *dañšihi.*
Festveranstalter *meldumo.*
Feuer *guḳséị, gaụḳséị*; sich in — verwandeln *gaụḳseịnēši.*
Feuerquirlen, Hölzer zum, *geịma.*
Feuerschlagen, Stein zum, *kastíu.*
Fieberfrost *suisuizala.*
Fieberhitze *guañguazala, pulizala*; — haben *guañgua arzēši.*
finden *arzali.*
Finger *káụkala, kaụkala vulu*; kleiner — *káụkala náñgutse, káụkala vulu alíuakala.*
Fingernagel *katsuma.*
Fingerring *sultiha.*
Fisch *uñua, uua*; —arten *haná, kaltžižú, suržižú, mamabuñkui.*
Fischgräte, kleine, *s(i)lákala.*
Fischotter (?) *naui, nauikali.*
Flamingo, Kopfschmuck mit Federn des, *šinungela.*

Flechtart, besondere, *teiṭšiža.*
Fledermaus *nuiži*; siehe Tasche.
Fleisch *gāta.*
Fleischspeise selten: *gākueį*; — beim Fest *nikualá.*
Fliege *súnkula.*
fliehen *nákuiši, dákuiši, ižákuiši.*
fließen *nálahi*; schnell — *tani.*
Flinte *kuvīta.*
Flöte *tata*; siehe Rohrflöte, Ton-
Floh *matši.* [pfeife.
Flosse *gēkala, moḳšiñkala.*
Flügel *gēkala.*
Fluß *ni, nina.*
Flußmündung *kāka, kākaį.*
Flußufer *nikaįža, nyekaįža.*
Folge: in der — *nitšiši.*
folgen *avulēhi, abulēhi.*
fordern *šíšihi, aḳšíšihi.*
Forderung (eines Preises) *šalá.*
fortbringen *ulēhi.*
fortgehen *neįhi, leįhi, žeįhi (i)deįhi.*
fortnehmen *ižgakuši, iškaguši.*
forttragen *uvťžihi.*
fortwerfen *(ag)itšuížaḳšihi, uteįhi.*
fragen *arluḳši.*
Frailejon (Paramopflanze) *mitábauya nábela.*
Franzose *Palañsé.*
Frau *hāku, munži, bunži*; alte — *ueįžu, ueįyu.*
Frauenhemd *žakuá teįma.*
freimachen *keįhi, keįnšihi.*
Fremde, in der, *talanxéluli.*
Fremder *sụzú, talanxēlu.*
fressen *gahi, kahi, (ar)zahi, itsahi*; veranlassen zu — *gašihi, kašihi.*
freuen, sich, *zeñ arlēši, zeñ arzēši.*
Freund *peįvu, pēvu, peįbu*; — werden *peįvulēši.*
frisch *(a)taši, suine.*
Frosch *híbulu, mauḳui, goñsá, gurlaua, tarlaka.*
Frost *nabugala.*
Frucht *kaluéį*; Früchte *gākueį.*
Frühe: in der —, *mūša, mûšakaį, abūša.*
früher *(a)káñ, akañga, mauze(ñ)*; — als ein anderer *saha.*
frühzeitig *núisuñ.*
Fuchs *kalauḳálabeį, kalauḳálaveį, maktu.*
Füllung (eines Gebäcks) *kaní.*
fünf *hatšiua.*
fünfhundert *hatšiua uhase.*
fünfmal *hatšiua, hatšiuīža.*
fünfzig *hatšiase.*
für (z. B. kaufen — etwas) *šalá.*
fürwahr *nuḳši.*
Furcht *žeįzala*; — haben *žeį arzēši, žeį arzukui.*
Fuß *kasa.*
Fußknöchel *kaįuá, kaįué, kásakala.*
Fußrücken *kasava, kasaba.*
Fußsohle *kasavita.*
Fußspur *kasa, kasa vulu.*

G.

gähnen *hahán arzēši.*
Galle *aluanūsa.*
ganz *(a)vúa, zauḳa. sal(y)i, seįli, salinga*; im —en *néįgeba.*
ganz wie *hánameį.*
Gatte, Gattin, *sēua, seįua.*
gebären *(a)gauį, (a)kauį, agakauį, akagauį, ižgauį, ikauį, iškauį, skauį, aḳulaši, iškulaši.*
geben *(a)kálahi, (a)kauį, agakauį.*
Gebieter *mandaulu.*
Gebirge *gēka, gāka, kēka, kāka.*
Gebirgssee *meįvañkukui.*
gebogen *veįžá, meįžá, meįžágetse.*
geboren werden *(sụa) uašeįši.*
gebrannt (Muscheln) *pula, pulane*; un— *pulagele.*
gebraucht *tuma.*
Gedächtnis *sánkala, sánkale, sángala.*

Gedanken *aluna*; üble — *ša(ne) aluna*; in — tun *(aluna) (aga)-hangui, itšani.*
Gefälligkeit siehe erweisen.
Gefahr *migisalava*; in — sein *agisali.*
Gehege *kulalu.*
gegenüber *vuan, vuaka.*
gehen *neịhi, leịhi, (i)deịhi, žeịhi*; laßt uns — *kuizali, kuizēhi*; siehe abwärts, Ende, Jagd.
Gehilfe (der Tempelnovizen) *háñ-guakukui.*
Gehirn *asahulku.*
gehören, zu etwas, *(a)gatsali, agagatsali.*
gehörig, zu etwas, *zala*; siehe alles.
Geier, großer, *gavilutšu.*
Geist, heiliger, *nuva, luva, luvé, alunarluvé.*
gelangen *ižáñkahi*; — lassen *ižañkašihi.*
gelb *kašikuamanagetse, žizēgetse, atsuši*; — werden (Blätter) *taveịni.*
Geliebte *gaya, kaya.*
gelten *arzēši*; siehe mehr, weniger.
Gemach *huvi, hubi.*
gemeinsam *ižalali.*
Gemüsesuppe *sankotšo, sárvulia, kaụnelia.*
Gemüt *aluna.*
gemustert sein *aržēkuali.*
genug *guán*; es ist — *guán žeị.*
gerade *hiana.*
gern haben, einander, *žiluni.*
Geruch *hala, halala.*
Gesäß *stakala.*
gesamt *(a)vúa.*
Gesang *meịa, zuveịa, šibalama, šivalama*; einen — an jemand richten *meịhí, veịhi.*
Geschlecht *lakaị, nakaị, sana, taụka, taụkẹ, tukẹ, zízakaị, zitaụkáị.*
Geschlechtsteil, weiblicher, *gaịmiškuí, hákulue, sotá.*
gesellen, sich, *ižgakaụnēši.*
Gesicht *uaka.*
Gestank *hala, halala.*
Gestell *kalguí*; für Feldfrüchte *hakaụká*; für den Arara-Kopfschmuck *skataškagi.*
gestern *maịvák, maịvakaị, maụze(ñ).*
gestreift *stnika*; — sein *aveịkúali.*
gesund *zene*; — werden *aụka arzēši.*
Gewächse *gākueị, gākuē.*
gewahr werden *istui.*
Gewebe *žakuá, žakueị*; —stab (zum Festschlagen) *kaụkuakala.*
gewinnen, die Oberhand, *arlé arzēši*; *uvihi, ubihi.*
gewiß *amaktšui, hién, tuingaba.*
Gewissen *aluna*; —los *alunaksuñzē.*
gießen *agatsuli, agazuli, itsuli.*
Gipfel (Baum) *(a)suka.*
glänzend *tsiki.*
Glasperlen *kuinta, kuinte.*
glatt (Stein) *tuvágetse.*
gleich: in —er Weise *ižaụluka, ižuluka.*
glauben *(aluna) (aga) hañgui.*
gleiten lassen, die Hand, *kaụgišpani, kaụgiveịši.*
Glied, männliches, *saụlí*; siehe Penis.
Glocke *kampana*; Glöckchen (aus Gold) *šuvulyenkú.*
Gnade siehe erweisen.
Gold, Goldgeräte, golden *niuva.*
Goldamsel *núluka.*
göttlich *aluna, šibalama.*
Gräte: Haupt—, *šanankala.*
Gras *kala.*
Griff *kuka*; — der Rassel *taiškala.*
Grille *sukuīži.*
groß *(a)kukui, (a)teịma, žiluka*; (Personen) *guilēle*; — werden *guilēši, guialēši*; größer *arlégetse.*
Größe *sēkuava.*

Großmutter *sāka.*
Großvater *vama.*
grün *(a)taši*; — werden *tášaši.*
Grund (räumlich) *stábita*; einen — haben *agatsali, (aga)gatsali.*
Guandú (Strauch) *nuiteį.*
Guayacan (Baum) *taįži.*
Guardatinaja (Säugetier) *mihájį.*
Guarrapo (Zuckerrohrschnaps) *málurzē.*
Guasalé (Vogel) *uasalé.*
Gürtel (der Frauen) *hanankala, niná.*
Gürteltier *nuuí, nuñguí.*
guineo (Banane) *malú.*
Gujawe (Fruchtbaum) *moñgui*; weiße — *gaižá vutši*; strauchartige — *katuluéį.*
gut *aseįava, aseįaba, hantši(ga), hantšigatsali, hién, iáų, mulētua (agatse)*; — sorgen *nauma túi*; es ist — *šalakí.*

H.

Haar *saį*; mit langem — *saįžuka*; das kurz abgeschnittene — der Neger *īsa sáñkale*; behaart *galabala*; siehe Stirnbinde, Tasche.
haben *avakuali, (a)gatsali, agagatsali*; siehe besitzen.
haben wollen *aluni.*
Hagel *nugala.*
Hängematte *māži, būži.*
häßlich *naųsagetse.*
Häuptling *makú, vakú.*
Hahn *kantalulu.*
Haken (zum Aufhängen) *kalvinká, katšimiñka.*
halb *mita, vita, bita.*
halten (in der Hand) *uksui.*
Hand *káųkala*; mit der rechten Hand *aseįži*; siehe gleiten lassen.
Handfläche *káųkala vita, kaųrvīta.*
Handgelenk *hatsá, hatséį.*
Handhabe des *šunu*: *šunukala.*
handhaben *akpani.*
Handnetz (zum Fischen) *žēmá.*
Handrücken *kaųkalava.*
Handstein (für den Mahlstein) *hárvala uéį, haruéį.*
hart *(a)kuama*; (Arbeit) *arzá*; — machen *iškuámakui.*
Haupt (Führer) *sánkala.*
hauptsächlich *(a)vúa.*
Haus *hu(i)*; vor dem —e, außerhalb des —es *húvala(ka) huvalali, húbala*; siehe Hütte.
Hausdach *husánkala.*
Haut *(a)huba, (a)huva.*
Hautkrankheit siehe Carate.
heben *ivéįkšihi.*
heißen *akažuši, akaįžuši, akažukakuali.*
helfen *gaųnēši, guiava arveįhi* usw., *guiaveįhi*; einander — *ižgakaųnēši.*
hell *munší*; im —en *aliava.*
Helligkeit *veįan, munší.*
Hemd *žakua, žakueį*; Männerhemd *zuhuba, zuhuva*; siehe Frauenhemd.
Henkel (Korb) *gasa.*
Henne *šantá.*
herabbringen *usábihi, usávihi.*
herabfallen *akhiēni, tani, (aga)tsini.*
herabfließen *agatani, zábihi, závihi.*
herabgehen *arzábihi, arzávihi.*
herabkommen *agatani, agutani.*
herableiten (Wasser) *agazabišihi.*
herabnehmen *zabišihi.*
Herabreißen, das — der Kleider, *peį.*
Herabrollen, das kopfüber, *piáñ piáñ.*
herabsenken, sich (Wolken), *duani, nuani*; herabgesenkt sein *duakuali.*
herabsteigen *(agu)hiēni, akhiēni, zábihi.*

herabstürzen, tr. *itsabišihi.*
herabtreiben *agatañgui.*
herabwerfen *aḳhieñgui, tsingui.*
herausholen *kuihi.*
herauskommen *(i)zukéi̯tihi, zukéi̯tšihi, agaza* (oder *agazu, arzu*), *kéi̯tihi.*
herausnehmen *arluši, arlau̯ši.*
herausscharren (Maiskörner) *aḳpei̯ši.*
herausziehen *išui.*
herbringen *(aḳ)ulaši.*
Herd *muli, multava*; am —e *mulkai̯ža.*
Herdsteine *hakala.*
herfallen, über einen, *akalaši, duani, nuani, itšei̯ni.*
herniederlassen, sich von oben, *aḳhiēni.*
herrschen (von der Witterung) *zei̯ši.*
Herrscher *makú, vakú.*
hervorbringen *(a)gau̯i, (aga)kau̯i*; *žei̯ni.*
hervorkommen *náñkahi, táñkahi.*
hervorsuchen *ižgakuši.*
Herz *ahánaluli.*
Heuschrecke *šiži.*
heute *kai̯ga*; heutig *kai̯gazala.*
hier *ai̯, hai̯, ai̯ka, ai̯nka, ai̯ni, hai̯ni, hai̯nkua, háingueka, tuai̯, tuayú.*
Himmel (als Äther) *alunau̯va*; im — *nauianka, nauiandi*; unbedeckter — *vei̯an.*
Himmelsrichtungen *šikuei̯, šikuakala*; *akei̯na, gei̯na*; *sévakei̯(n)gei̯na, aluna(n)gei̯na.*
hinauf, bis weit, *nītšizali.*
hinaufbringen *iveiši, ibei̯ši, ulītšiši.*
hinaufsteigen *iaveiši, nītšiši, lītšiši, dītšiši.*
hinbringen *ižankašihi, ulábiši, ulávišiˈ*; zur Aufbewahrung — *(aka)mai̯ši.*
hindurchkommen *agazakéi̯tihi, zukéi̯tihi, agazakéi̯tšihi* usw.
hinein *ali.*
hineinbegeben, sich, *(i)húluni, agaḳúluni.*
hineinfallen *tani.*
hineinlegen *aga(ḳ)hiúi, ižgahiúi, agašihi, agišihi, akašihi, agatšei̯ni, huluḳšihi.*
hineinstecken *arvei̯ši, aḳvei̯ši, huluḳšihi, ikau̯i, yekau̯i*; hineingesteckt sein *ikau̯kuali.*
hineinziehen *huluḳšihi.*
hinlegen *aga(ḳ)hiúi, ihiúi, agatéi̯, a(ḳ)tei̯, itei̯, a(r)laši, ilaši, išihi, (ar)žei̯ni*; siehe hinsetzen.
hinreichend *iáu̯.*
hinsehen *túi, zitúi, stúi.*
hinsetzen *agalaši, agapañgui*; siehe hinlegen.
hinstellen, sich, *tei̯, a(ḳ)tei.*
hinten *alukan.*
hinter (Präpos.) *agapá, alukan, šanañ, šánaka, šánali.*
hinterlassen (eine Erinnerung) *iškavášihi.*
hinwirken, auf etwas, *guiava guaši* oder *kuaši, ižguaši.*
hinziehen, sich (Felsen usw.), *agēkuali.*
Hirsch *sugi.*
hoch (von der Sonne) *huéi̯*; — oben *mata, matáñ, mataka, matali.*
Hode *kuái̯, tei̯žaua*; —nsack *tei̯žaua.*
Höhle *hakata, nuñhuakala, pau̯kué.*
Hölle *Mamái̯škāka.*
Hölzer (zum Feuerquirlen) *gei̯ma.*
hören *nuḳši, luḳši, zaluḳši.*
hohl *pau̯kué*; — sein *pau̯kuali.*
holen *guši, (a)kuši, agakuši.*
Holzschälchen (für die Spindel) *kali mutiša.*
Hormiga cabezona *dínšái̯.*
Horn *katšo.*

Hose *kalasuna.*
Huachaca (Fluß) *Nakúlini.*
hübsch *mulētua (agatse), hántši(ga), hantšigatsali* usw.
Hülse (des Maiskolbens) *(a)huba, (a)huva.*
Hütte *hui, hu, huvę, huvę́, huvá*; viereckige — *hu pasu*; in der unteren —, in der unteren Seite der — *hutava(ka), hutavali, hutaba*; mitten in der — *hulvita*; — zum Beischlaf *agakuka huvę́, gaulhuvę, hisę́ huvę́*; — für den Priester bei der Taufe *gaų́lí.*
Hüttenwand *kagi.*
Huf (des Hirsches) *kasa.*
Hund *pižu.*
hundert *uhase, ukase.*
Hunger haben *mali(a) gui.*
Husten haben *hanavala arzēši.*
Hut *kūba, sambuleįža*; — zum Anbringen des Federaufsatzes *guiža* (oder *guiži) sánkale, šaųšáų.*
Hutständer *šu(b)kasabuę́.*

I.

ich *na, la, ža, nagetse, nas, das, natsina, nu, lu, žu*; — allein *naskui.*
Igel *tubi.*
immer *mitsá.*
ihr Poss. Pron. Sing. *a(hí)*; Poss. Pron. Plur. *kaui(hi)*; Pers. Pron. Plur. *man, maįn, min, vin, bin, van, ban.*
in (räumlich) *(h)aįni, ka, kaį, ni, li, ži*; zeitlich *kaį.*
Insel *nimakuá.*
Intelligenz *aluna.*
irgendeiner *sa, sagetsé.*

J.

ja *arzé.*
jäten *málahi, zválahi, hibalēši teį.*
jagen *nihi, lihi, ižgalihi, iškalihi, zizihi, zuzihi.*
Jagdtier *uñua, uua.*
Jaguar *kárlabē.*
Jahr *kági(an)*; jedes — *kágian kágian*; im selben — *kagigeba.*
Jahrhundert *kalkua(ñ).*
jemand *ma, maį, mi, vi, bi, va, ba.*
jener *unkuę́, unkuahię́, unkuale, unguákale.*
jetzt *kaįga.*
jünger: —er Bruder *nani, lani, žani, naniva.*
Jüngling, jung *nakua, nákuaskueį.*
Juka *i(n)ži.*
Jukamehl *inžibula*; Teig von — *papá.*
Jukapflanze, Jukapflanzung *inžiskala.*
jung siehe Jüngling.
Junges *uaua.*

K.

kacken *gaįmiši, gamiši.*
Käfer *ganinkú*; großer — *sunkaua.*
Kälte *sui.*
kämmen *šui.*
kämpfen *hurlēši, hurlēkšihi, kaųkšihi, kaųgagašihi, kaųgakšihi*; miteinander — *kaųgižgašihi, kaųkuažikšihi*; zu — veranlassen *kaųkšišihi.*
Kaffee *kapé.*
kahlköpfig *sánkala tuva.*
Kalb *bakažuaua.*
Kalebasse *moñkú, kalboñkú*; —nschale *taųká*; —nflasche für das Wasser zum Voraussagen *žatukuamoñkú*; desgl. —nschale *žatukuataųká*; — für Muschelkalk *nukši*; — mit Tabaksaft *tami.*

Kalkdose *sugi*; der verdickte Hals der — *kalamutsa*.
Kamm *alukušú, kākušune, kai, šakana*; — mit Federn *alukēka*; eingeführter — *ku(i)šuna*.
Kampf *kāka*.
Kaninchen *nyēki*.
Kanu *kanua*.
Karetschildkröte *tutulga*.
Kartoffel *tuluma*.
Kasikiale (Tempel) *Seįžua(ñ)*.
Kasten *bauli*.
Katze *mīši*.
kauen *gahi, kahi*.
kaufen *hábihi, hávihi, ižga (iška, ižgaza) hábihi*; veranlassen zu — Kehle *muluašīža. [habišihi*.
Kessel, eiserner, *sēžauįlu*.
Keule *hatuka, haduka*; spitze — *aluksusiñ*; —nartiges Gerät zum Herausnehmen der Agavefasern *šunu*.
Kind *sukua*; neugeborenes — *akálula*; siehe Säugling.
Kinn *uasukala*.
Kirche *alīsa, gilīsa*.
Kirchenfest *suzíuañ*.
Kiste *bauli*.
Kitzeln, das, *ziki ziki*.
Klafter *gula*.
Klapper (aus zwei Hölzern) *kálula, ká(k)tula*.
Kleid *žakua, žakueį*.
klein *(a)bulu, (a)vulu, náñgutse, nauágetse, t(s)ukua*.
klingen *zuveįhi*.
Knabe *sévakaį, séįvakaį, sigí, sigi*.
Knauf (Vogelpfeilspitze) *kaltsiputsi, haltsiputsi*.
Knie *nulu*.
Knochen *zalakala*.
Knüppeldamm (Aufgang zur Brücke) *kalguí*.
Knüttel *kali, kale*.
kochen, tr. *lūši*; tr. und intr. *guani, zukuani, nūši, lūši, žūši, iškalāši*; gekocht sein *guani*.
Kochtopf *muksu, vuksu*; kleiner — *galú*; (für die Priester) *šimauįlu, šinunká*.
können *arlēši*.
Körbchen *kāku*.
Koka *hahiú*.
Kokafeld *hahiúkala*.
Kolibri *duántukua, sínduli, tašukukui*; —maske *sínduli uakaį*; Laut des — *sílihi, suñ suñ*.
Kolumbianer *žali*.
kommen *naši, laši, žaši, ižábiši*; siehe alle.
Kopf *sañ, sánkala, sánkale, sángala*; den — beim Einschlafen sinken lassen *hiēni*.
Kopfbedeckung, gewebt als Festschmuck, *kubitšakuéį*.
kopfüber *kutám, man man*; — herabrollen *piáñ piáñ*.
Kopfschmerz *sañ mizēka*; — haben *sañ* (oder *sánkala*) *arzēši*.
Koralle *kulalu*.
Kot *gaį, ga*.
Krach! *gas!*
Kraft *kama*.
Kraftlosigkeit *zeįžá*.
Kralle *katsuma*.
Krampf *šidí*.
krank *mulbatákale*.
Krankheit *mulbatá*; —smaske *mulbatá uakaį*.
Krebs, auch Sternbild, *husu*.
Krieger *soldau*.
Kriegführen *kauįkšihi, kauįgakšihi, kauįgagašihi*.
Krokodil *kaįmano*.
krümmen, sich; gekrümmt sein *dutu*.
künftig *mauįši*.
Kürbis *abeįži, aveįži, abeįzi*.
küssen *nuzgui, aluzgui*.
Küste: zur — gehörig, *guíakazala*
Küstenebene *guíaka*.
Kuh *baka, vaka, vakaį*.
kurz: vor —em, *kagigeba*.

L.

lachen *(i)šimi.*
lähmen (Krampf) *mini, vini*; die Beine — *kalamini, kalvini*; durch Töten — *guašiñgimini.*
Lähmung *zeįžá.*
läuten, tr. (Glocke) *muši, buši, puši.*
lahm *kalaveįža.*
Land *kagi*; — besitzen *kagakalali.*
Landsmann *gāha, kāha.*
lang *žiluka*; —haarig *saįžuka.*
langsam *arzé, zengabá.*
Lasso *ši.*
laßt uns... *kuls.*
Last siehe tragen.
Lauf, im, *keįnkeįn.*
laufen *ndlahi*; — machen *nalašihi.*
Laus *kui.*
Lawine? *karloavi.*
leben *(a)kuali, agátsekuali, naųši, laųši, ižaųši, ižuši, iyaųši, žēkuali.*
lebendigmachen *beį arzukui.*
Lebensmittel *gañguakueį.*
Leber *avīta.*
leer *ava, aba, (a)vata, (a)bata*; —machen *matakui, aḳbatakui*; die Erde —machen *karbataišihi.*
legen *(a)gaųi, (a)kaųi, agakaųi, akagaųi, ižgaųi, ikaųi, iškaųi, išihi, (iš)pani, iteį*; gelegt sein *išpakuali.*
Leguan *matsa, galikutši.*
Lehm *tui, tšui.*
lehren *šiakalihi, šižihi.*
Lehrer *šizika.*
Leibgürtel *pankatsá*; für Frauen *niná.*
leicht *arzalaki, huanarzé*; — sein *huán arzēši.*
leiden *agisali, arzali, arzēši*; — machen *arzalakui.*
lernen *(aga)kuivižēši, ukuivižēši, šitsihi.*
letzter *aliue, aliua, (a)sųka.*
leuchten *agukuaši.*
Leute *gúakueį, nášikueį.*
Liberal (Vogel) *gaųḳta.*
lieben, jemand, *aluni.*
liegen *aḳpakuali, aḳšihi.*
lila *(a)vaḳsu, maḳsu, šívaka, šivaḳsu.*
Linke: zur —n, mit der —n *(a)lusani.*
Loch *paųḳué*; ein — haben *paųḳuali.*
locker *samne.*
lockern *aḳsamšihi.*
Lodern: das — des Feuers, *huna huna.*
Löffel *kutšala.*
lösen *keįhi.*
Lombriz (Wurm) *makuá.*
losbinden *agakeįhi, akauátsihi.*
loslassen (Krankheiten auf einen) *keįnšihi.*
Lüge *nalagele, dalagele.*
lügen *nalagele akalēši* oder *arveįhi.*
Lunge *avītasuna.*
lustig machen, sich über einen, *húrlēši, húrlēḳšihi.*

M.

Macana (Palme) *šunu.*
Machangara (Säugetier) *mugí.*
machen *neįši, leįši, nēši, lēši,* selten *deįši, žeįši, arzukui, (a)gaui, (a)kaųi* usw.; etwas zu etwas — *aḳseįžēši*; einen zu etwas —*gúi*; sich zu etwas — *iškasgui, neįši* usw.; zu — verstehen *ižuašēkui.*
Macht haben *aḳsuikuali.*
Maco (Säugetier) *matšinga.*
Made des Insekts *kalzulukui: nukuí.*
Mädchen *akumi, munži, bunži.*
männlich *asigí.*

Magen *mitarzala*; am — leiden *mita arzēši.*
mager *kalita.*
mahlen (Zuckerrohr) *bui*; (Juka) *(aga)haụi, (zu)ulihi*; (Mais) *šungui.*
Mais *eịbi, eịvi.*
Maisblattpäckchen mit Steinpulver *abukáị.*
Maiskolben *eịbi, eịvi*; entkörnter — *eịbiškala*; junger — *dusurne*; *eịbi ataši.*
Maiskorn *eịbin gākueị, eịbin kúiane, eịbi vulu.*
Maispflanze, junge, *eịbižuaua.*
Maisstaude *eịbiškala.*
Malanga (eßbare Wurzel) *mundí, suzukala.*
Mamarongui (Fluß und Siedlung) *Mamalu(ñ)gui.*
Mamatoco (Dorf) *Mamatoko.*
Mann *sigí, sigi.*
Maria palito (Insekt) *žalú.*
Martica (Säugetier) *kuii.*
Masinga (Dorf) *Masenga.*
Maske *kaluaká, uakaị.*
Matiamoreno (Schlingpflanze) *šitsuši.*
Matte *guiži.*
Maul *kāka, kākaị.*
Maus *siñsi.*
Maya (Agave) *miseị.*
Mazamorra (Mikrobe) *ahima.*
Mehlstärke *naụsu, laụsu.*
Meer *niñgala, niuavakaị, nibuni.*
Meeresufer *nibunkaịža.*
Meermuschel *nukuluva, nukuluba, nuḳsuzua, maḳšiua.*
Meerschnecke *haụi.*
Meerstein *nibuñhakaị.*
mehr *arlé.*
mein *na(hí).*
meinen *(aga)hañgui.*
Meinige, das, *nahí.*
melken *alītšan guši.*
Mensch *kágaba, kágabeị, káguba*; Mensch werden *iškagabalēši*; in einen —en verwandeln *iškagabakui*; siehe erscheinen.
Messer *šeịžá, šēžá, šeịžá tukua, šétsukua.*
Metall *autal.*
Metteniusa edulis (Baum und Frucht) *kanži.*
mich, mir *na, la, ža, nas, das.*
Milch *alītša.*
Milchstraße *numeịakala.*
mir siehe mich.
mit (Begleitung) *na, nañga, arna, arnielka.*
Mitte: in der —, *mita, vita, bita, mitakuáñ, mitakuaka, muan.*
mitteilen *agaveịhi, arveịhi, dula arveịhi, dula(ḳ)šihi.*
Mittelfinger *káụkala muan(zala).*
Mittelzehe *kasa muan(e).*
Mitternacht, um, *seị muan.*
mittlerer *múane, muanzala.*
Molendero (ein Stern) *muluno.*
Monat *sụ, sēzụ(a), seị(n)*; —liche Reinigung der Frau *avi(a)kukui.*
Mond *sụ, sāka, seị(n)*; Neu— *sāka vīsa*; —sichel *súnūki*; zunehmender — *sukuama*; abnehmender — *sāka tšuiža*; Voll— *sụmankukui*; —finsternis *súlabuku.*
morgen *nu(i)žíñ*; am — *žiznaržé, mūša, mûšakaị, abūša.*
Morgenstern *abutši teịma, Hindukana.*
Mosquito *kalzežá.*
Motilone (Stamm) *Haụka.*
Motte *kalzuuiui.*
Mottenmade *uiui.*
Mücke *kalzežá.*
müssig *zengavéị.*
Mütze *kūba, namto, tušulu, suguba.*
Mund *kāka, kākaị.*
Munition *pundu.*
Muschel siehe Meermuschel.
Muschelkalk *nugi.*

Musikinstrument aus Schildkrötenschale *kokiuva.*
Muster von Taschen *kalveiža,*
núržula, skatažuaka, šanankala, tabi, tarvi, z(u)amá.
Muttersprache *mulígeba.*

N.

Nabel *mala.*
Nabelschnur *malašīža.*
nach (Ort) *ka, kai, ni, li, ži;* (Zeit) *kai, zeiši.*
Nachricht *kalta;* — geben *dula arveihi, dula(k)šihi, dulan guaši.*
Nacht *sei(n);* in der — *seian, seisun;* — werden *toáñ zeiši* (oder *arzēši, itseiši*).
Nacken *garla(bala), šu(r)lú.*
nackt *tuvágetse.*
Nadel *s(i)kala.*
nahe *(a)lēsañ, alēsaka, náuazei.*
Nanú (Berg) *Nuanue.*
Nase *nītšt.*
naßmachen *duani, nuani.*
Nebel *níkala vulu;* es herrscht — *mauli duana.*
neben *(a)teiža, tava, taba.*
Nebenfrau *gaya, kaya.*
Neffe *sa.*
Neger *Néigulu.*
nehmen *guši, (a)kuši, agakuši, kuihi;* siehe Empfang.
Neid *mauli;* — einflößen *eivi kálahi.*
nennen *guaši, (a)kuaši* usw.; einander — *iškalēši;* genannt sein *akažuši, akaižuši, akažukakuali.*
neu *(a)vīsa.*
neugeborenes Kind *akálula.*
Neumond *sāka vīsa.*
neun *eitagua, eitakulu.*
neunmal *eitagua, eitak(h)uīža.*
neunzehn *kasaitagua.*
neunzig *eitak(h)ase.*
nicht *ga, gaba, geba, gele, ki, sun, suñze, sungele.*
Nichte *kukui.*
niederfallen *tei.*
niederknieen *nulužauši.*
niederlassen, sich, *ialaši.*
niederlegen *šāšihi, šihi.*
niemals *mitsá,* mit Negation.
niesen *haišuñ arzēši, uhu uhu neiši.*
Ñame (eßbare Wurzel) *(n)yama.*
Noavaka (Dorf) *Nuavaka.*
nochmals *maukuei.*
Norden *nibunkaiža.*
nun *nalakai.*
nur *mei, nuka, nukavéi, vei, za, zagavéi.*

O.

oben *mata, matáñ, matáka, matali, mihani, míhañka;* am oberen Ende (eines Geländes) *teisugāka;* siehe vereinigen.
oberhalb *aingalalyi, haingalaka, aikala.*
Oberlippe *kāka šīža.*
Oberschenkel *nugalaka.*
Obrigkeit *guvináulu, kálvala, kálvale, kasike.*
Ochse *bui.*
öffnen *akpeiši;* geöffnet sein *akpeikuali;* geöffnet (Auge) *seiñ, señ.*
Öffnung *kāka, kākai;* — (des Auges) *seiñ, señ.*
offenbar *tuí, tšuí.*
Ohr *kuka.*
Ohrgehänge *kukalīža.*
Onkel *sa.*
Orion (Sternbild): Gürtel des — *návšiža, nábšiža;* Schwert des — (?) *navtaši.*
Ort *kuktú, koktó, kuktuma;* am anderen — *ahuákani;* am selben — *hainkua, háingueka.*
Osten *nuiaškuan(i), nuiaškuaka.*

P.

packen *guši, (a)kuši, sui ipani*; das — *pak.*
Palmenarten *aluñká, hiná, kuluķšá, nugita, nuli, nuñkáį, sta.*
Palomino (Dorf) *Hukumeįži, Mamalu(ñ)gui.*
Palo negro (Baum) *kalvaķsu.*
Palotinaja (Baum) *šaųlá.*
panela (Zuckerziegel) *panīža.*
Papagei: kleiner — *hiséį kuáluku*; großer — *kuáluku ateįma.*
Paramo *gēka, gāka, kēka, kāka*; — von San Francisco nach Marokasa: *gēka tuvágetse.*
Pasaroyo (Amphibie?) *mahu.*
Pater *pali.*
Pedro *Péįgulu.*
Penis *hakuéį, kalguákala, kalguakuītšikala*; siehe Glied.
Perico aguao (Staude) *zubi, zuvi.*
Person *kágaba* usw.
Peso *ávikula*; *toku.*
Pfahl *kali, kale*; spitzer — aus Macana *alu(ķ)suziñ.*
Pfeffer, —strauch, *mugua.*
Pfeil *siza, sųza*; das umwickelte —ende *mumeįži.*
Pfeiler der Brücke *hakaškasa*; — des Tempels *nugikuí.*
Pflanze, junge, *uaua.*
Pflanzendorn *kaųsubala.*
Pflanzung *teį, kala*; alle —en *teį pakuaųka.*
pflücken *gaųi, auátsihi.*
Pfosten *kasa, akalaųká, (kasali) magimá.*
Pichipichi (Muschel) *maķšiua.*
picken (von Vögeln) *itaši.*
Pigment im Auge *ūva vaķsu.*
planen, Böses, *(ša)(i)hangui.*
Plejaden *uká.*
plötzlich *šeį, šeįnga.*
Priester *mama.*
Priesterhemd *žemalañgui.*
Pueblo Viejo (Dorf) *Nu(i)vižaka.*
Pulver *púlvola.*
Puma *nabi, navi, nebi, labi*; —fell, —hemd *nabžakųeį*; —kopf *nabisánkala*; —maske *navuakaį*; — rachen *nabkāka.*
Pupille *kuntšaua.*

Q.

quaken (Frosch) *kaųli.*
Quelle *sāka*; des Rio Sekaino: *Nurlakēka*; des Rio Palomino: *Šibaláliue.*
Quellsee, des Rio Don Diego: *Ulumandiáñ, Ulumayáñ*; des Rio Huachaca; *Tsantsali*; des Rio Kuamaka: *Kuamáliue*; des Rio San Antonio: *Mutíue*; des Rio San Miguel: *Nabkáliue*; des Rio Surivaka: *Túrliue.*
Querstab (auf der Hütte usw.) *(a)kulakala, akulžakala.*

R.

Rabe *šeįká.*
räuchern *ihia kukši.*
Rahmen des Fadendrehapparates *kuka*; — zur Formung der Panela *aluvala.*
Rand *(a)kaįža*; der Kindertragtasche *šikala*; hinterer — derselben *abala*; oberer — eines Körbchens *(a)huakala*; — der Topföffnung *kākavala, kākabala*; Umrandung der Tasche *ahuámita.*
rasieren *šui.*
Rassel *tai, káųgakua*; Griff der — *taiškala*; siehe Klapper.
Rat *dula*; — erteilen *dula arveįhi, dula(ķ)šihi, guiava* (oder *aga,*

agu, ižga) veịhi, guiaveịhi, guiava guaši (oder *kuaši, ižguaši*).
Ratte, große, *mulukaịkáị.*
rauben *(i)tušeịši.*
Rauch *ihia.*
Rauschen des Flusses *aụ.*
Real (Münze) *hula.*
recht: mit der —en Hand, zur —en, *aseịži.*
reden: zum — veranlassen, *zukuakšihi*; siehe anreden.
Regen *níkala, nyékala*; Staubregen *nímuta*; —maske *nínula uakaị.*
Regenbogen *zuzabanka.*
Regenzeit *níkala, nyékala, nimue.*
regnen *níkala zeịši*; — machen *zeịkšihi.*
reichlich *matšui, séingeba*; — vorhanden sein *sụneịši.*
reif *zēle*; —e Bananen *malú, manta malu* (oder *valu*).
Reiher *noavi*; weißer — *noavi butši*; roter — *noavi tsuši.*
reinigen *zikeịkuali.*
Reinigung, monatliche — der Frau *avi (a)kukui.*
Reis *alú.*
reißen *meịni.*
Rhombenmuster einer Tasche *šikaméị.*
richtig *hién.*
Richtung *tàva, taba*; siehe Himmelsrichtung.
riechen, übel, *hala kukši* (oder *zukši*).
Rind, Rindfleisch, *baka, vaka, vakaị*; getrocknetes Rindfleisch *bakánane.*
Rinde *(a)huba, (a)huva.*
Ring um das innere Dach *nuñguatši, nuvakuktu*; siehe Arm—, Bein—, Finger—.
ringsherum *(a)šiža, ibateịši.*
Rippen *magi.*
Rochenstachel als Säge *midí.*
roden *(a)gaụí, (a)kaụi* usw.
Röhrenperlen aus Stein zum Vorhersagen *šíbala.*
rösten (Kokablätter), tr. *yaụši, aki* (oder *i, iška, zi)yaụši*; geröstet *pula.*
Rohr *abalaká, poñsō, magi, tukala.*
Rohrflöte *kuīzi*; große — *kutzurla*; Mundstück der — *kuīzi šunu(a)kala*; siehe Flöte.
rosa *butšángetse*; *žizēgetse.*
rot *(a)tsuši, sikuītši, žitsú, yitsú*; rötlich-gelb *naụrlá*; siehe dunkelrot.
Roterde *karzuši.*
Rücken *kukubaba*; im — *šanañ, šanaka, šanali, šanavita.*
Rückenlage *nuistui muol.*
Rückenschmuck (Baumwollstreifen) *šanankunkú.*
Rückstände *zuveịgi.*
rufen *akalēši, ikaụli, yekaụli.*
ruhig *suñhá.*
Rum *aualintši, málurzē*; rumfarben *aualintši.*
rund *(a)huini, ahuinagetse.*

S.

Saat *gākueị.*
Saatkorn *zula.*
Sacalombriz (Vogel) *niñguigui.*
Sache *hika.*
säen *nīši, līši, zabīši, zizīši.*
Säestab *zuleịši, zuleịšeị.*
Säge *midí.*
Säugling *uaua.*
sagen *meịhi, (aga)veịhi, arveịhi, akalēši, akaldaši, akaịldaši, akalteịši, guaši, kuaši, a* (oder *aga, i) kuaši, neịši, leịši, žeịši*; einander — *iżgaveịhi.*
Sago *súnukala, súnukuaya.*
Salz *laku, naku*; gesalzen *kakui*; siehe Steinsalz.

Salzsee *lakuliúe, nakuliúe.*
Same *kaluéi̯, kultšalula, lula.*
Sand *ui.*
Sandfloh *katsigila.*
sangeskundig *šibalama.*
Sangretoro (Vogel) *gau̯kta, šinuui.*
Sankora (Fluß) *Avalaži, Abalaži.*
San Miguel (Dorf) *Sanmigiži, Nabuguiži.*
San Sebastian (Dorf) *Matšaka.*
Santa Clara (Dorf) *Sei̯sizāka.*
Sardina (Fisch) *mamabuñkui.*
Savanne *guíaka.*
Schabe: kleine — *kata*; große — *žiali kate.*
Schädel *sánkala sani, sánkala tuva.*
schämen, sich, *hiua arzēši.*
schärfen *(aka)hau̯i, (i)kei̯hi.*
schaffen *(a)gau̯i, (a)kau̯i* usw.
Schale (einer Frucht) *(a)huba, (a)huva.*
Scham *hiua, hiuava.*
Schambinde *mai̯kuala, kañkuá.*
Schamhaar *gala, gela.*
Schamlippen *sotá, ataban.*
Schatten *nuñgá, kali toáñ.*
schattig *sui zali*; — sein *kali toáñ duakuali.*
schaukeln, sich, *núlini, lúlini.*
scheinen (von Sonne und Mond) *zitúi, stui.*
Scheitel *sankuišvita.*
schelten *gamagašihi, gamaižgašihi, gamai̯škašihi.*
Schemel *kalau̯ká, sēkalau̯ká, sēkalau̯kéi̯*; siehe Sitz, Steinsitz.
Schere *samina.*
Schichten: alle — der Erde *išpakuau̯ka.*
schicken *gāši, kāši, agagāši, uzakau̯i, uzgau̯i.*
schießen (Pfeile) *(is)tei̯hi*; mit der Flinte — *zu̯tei̯hi.*
Schiff der Sintflut *aluna balku.*
Schildkröte *kokiuva, tutulga.*
schimmernd *tsiki.*
Schlaf *ūvažākui.*
schlafen *(i)kabaši, kavaši.*
schlagen *arlébiki̯šihi, arlábiki̯šihi, muši, buši, puši*; das — *pa pa, pak pak.*
Schlamm *tui, tšui.*
Schlange *tabi, tarvi*; siehe Bocadorada, Culebra cazadora.
schlecht *ša, šane, šanga, šángeba, šárlēka.*
Schlechtigkeit *nalagele, dalagele.*
schleifen *(aka)hau̯i.*
Schleifstein *nuvi.*
schleppend *hīgbeni.*
Schleuder *harbaká.*
schleudern *harbaká utei̯hi, ibuši, ipuši*; das — *pak.*
schließen, das Auge, *ūva gui.*
schließlich *aliue, aliua, (a)su̯ka, niší.*
Schlinge (zum Vogelfang) *ši, šikatú.*
Schlingpflanzen *gatši, gati, guíuala, kašikuama, kau̯su, muksa, surlá, šitau̯i, šamiškasa, šitsuši, taminkalá.*
Schloß *kandalu.*
Schlucht *kagulu, gakulu.*
Schlüssel *nuñguatši.*
Schlüsselbein *kalguákala.*
schmelzen (Schnee) *suali*; tr. *sungui.*
Schmerz *mizēka*; — empfinden *arzēši.*
Schmetterling *kubi, kuvi*; weißer — *kubi butši*; blauer — *kubi taši*; schwarzer — *sumunkualu.*
schmutzig *(a)vaksu, maksu, tuibala, tšuibala.*
Schnabel *hunukala.*
Schnecke *nukuva, nukuba, malabake.*
Schnee *noavi*; „Erdschnee" *karloavi.*

Schneeberg (südlich Noavaka) *Takindúe.*
schnell *kañ, akán, akañga, maléį meį, mitsenši, náuateį, šeį, šeįnga, úiúiúi.*
Schnur *(a)šīža, nubuli, šíbuli, akala.*
schön *hantši(ga), hantši agatsali, hantšigeba, hantšigetse* usw.
Schößling *bakažuaua, zula, žuva, žuba.*
schon *naki.*
schreien *kuížakšihi.*
Schuld *ša, šalá;* — haben *agatsali* usw.
Schule *kueįla.*
Schulter *kukuba, ténabita.*
Schulterblatt *kuañšú, kukuba.*
Schuppe *(a)huba, (a)huva, uñuavulu.*
Schutzdach *tañkuá.*
schwächer *atába(rle), atava.*
Schwager *lōma, baųši.*
schwanger *uáuarluka, uauagiteį;* — werden *nūsa neįši.*
Schwanz *nūgi, nūki.*
Schwanzfedern des Arra *kuálugi.*
schwarz *(a)vaksu, maksu.*
Schwarzbaum *kalvaksu.*
Schwarzerde *karvaksu.*
schweigen *(aga)sųneįši, sųnēši.*
Schwein *mitu.*
Schweiß *uīži.*
schwer *matšuarzē;* — sein *(matšui) arzēši.*
Schwert *sábali, sávali.*
Schwester, ältere, *nu, lu, žu;* jüngere — *hasu.*
Schwiegermutter *gagi, kagi.*
Schwirrholz (Spielzeug) *seįbukā.*
schwitzend *uīži.*
sechs *teįžua.*
sechsmal *teįšhuīža, teįžua.*
sechzehn *kasateįžua.*
sechzig *teįšase.*
See *niuavakaį.*
Seele *aluna.*
sehen *(a)tui, agatui, istui, zitúi, stúi;* siehe *aguí túi;* man sieht *tuí, tšuí;* die Fähigkeit haben zu — *zitúi, stúi;* sehen machen *atuñšihi.*
Sehne (am Körper) *šuala.*
sehr *eįnunka, hanunka, gaba, geba, ivīša, ibīša, ubīša, uvīša, aguvīša, sali, seįli, salyi, salinga(le), séįngeba.*
Sekaino (Fluß und Ansiedlung) *Seįkaįži.*
sein, Pron. Poss., *a(hí).*
sein *kuali, (a)gakuali, naųši, (i)yaųši, ižaųši, ižuši, nali, neįši, leįši, teį, zali, agatsali, zeįši.*
seinerseits *nienkañki.*
Seite *ataba, atábarle, atava;* (am Körper) *teįžakala;* auf einer — *askuitava;* auf beiden —n *muštava;* zur — *hutávali, tava, taba, (a)teįža;* auf der linken — *(a)lūsani.*
selbst *askui, askuimi, ga, gaba, geba, nienkañki.*
Sellerie *piškaį.*
senden *gāši, kāši, agagāši.*
senken, sich, *duani, nuani.*
setzen *itšeįni;* ins Werk — *agalaši, agapañgui;* sich — *ialaši, teį, iteį.*
Sichel siehe Mond.
sicher *amaktšuí, tuingaba, hién.*
sichtbar sein *agukuaši, tuakuali;* alles —e *tuakuáųkale, tuñguakuáųkale.*
sie (Sing.) *a, aléñ;* Plur. *kauižéñ.*
sieben *kugua, kugueį, kukala.*
siebenmal *kugua, kuk(h)uīža.*
siebzehn *kasakugua.*
siebzig *kuguahase, kukhase.*
Sieg: zum —e verhelfen *uvtšihi.*
Sierra Nevada de Santa Marta *sahá.*
Silber *puelta, pulata.*

singen *meịhi, veịhi, akazveịhi, iveịhi, zaveịhi, zuveịhi, neịši, akalēši, kaụli.*
Sitz *tabuleti.*
sitzen *iteị, iateị.*
Sittich *sankui.*
Skorpion (auch Sternbild) *sēkú.*
so *aịkí, haịkí, na, na(n)ga.*
soeben *kañ, akáñ, akañga.*
sogar *gaba, geba.*
Sohn *sukua.*
Sonne *mama, mama nui, nui, nyui*; die — am Mittag *nuikukui, nui muan.*
Sonnenaufgang: Ort des —s, *nuiaškuan(i), nuiaškuaka.*
Sonnenbrand *duingui.*
Sonnenfinsternis *gēšubuku, ahuímala.*
Sonnenmaske *Mama uakaị, Nuikukui uakaị, Nuitaịku.*
Sonnenuntergang *Mamáịškāka.*
sorgen, für einen, *(a)túi, zitúi, stúi, naụma, tui, (aga)hañgui.*
Spanne *baụya*; eine — *atšata*; zwei —n *mutšata.*
spannen (Trommel) *dañnihi.*
Spatel *kañkui.*
Specht, Männchen *suku*; Weibchen *subaụkui.*
Speichel *hutú.*
Speise (bei der Taufe) *uaši, uaša, za lula.*
Sperber *sizièka, kuikui*; weißer — *kuikui vutši*; kleiner — *sizièka bulu, gaịyugi*; Riesen— *ulubuéị, uluvuéị.*
Spiegel *antuntu.*
spielen *húrlēši.*
Spindel *sukala, sukalēškala*; Holzschälchen für die — *kali mutiša.*
Spindelstab *sukala kuka.*
Spinne *malkua.*
Spinngewebe *malkua šīža.*
spinnen *múlihi, vúlihi, ši avulēhi, ši abulēhi.*
Spitze *(a)sụka, (a)kuka, sánkala*; des Fadendrehers *šiunukala*; des Vogelpfeils *kaltsiputsi, haltsiputsi.*
sprechen *dula(ḳ)šihi, guaši, kuaši, neịši*; miteinander — *iškalēši.*
Springen, das, *zuñ*; in Sprüngen *kúi kúi.*
Stab *kali, kale*; an der Hütte *magi, sụgiši, sụgeịši, maụkuikula*; zum Kalkessen *sukala*; des Fadendrehers *kalatiaškala*; an der Zukkerrohrmühle *maịyulí, mihala*; siehe Stock.
Stahl zum Feuerschlagen *alima.*
Stamm *taụkaị, taụke, zitaụkáị*; siehe Geschlecht; — der Agave *biñgala.*
Stammfremder *nani, lani* usw.
Stammvater *lēsē.*
stampfen *itani.*
Stange *kali, kale*; gegabelte — *ka(l)tsusú*; — mit drei Sproßen *kalanteịte*; Horizontal— des Daches *piamigo.*
stark (Branntwein) *arzé*; (Regen) *kakanali.*
Staude *kali, kale, kali nauágetse, kali vulu.*
stechen von Insekten *gahi, kahi.*
Stechfliege *sanziši makakue.*
Steckling *lula, zula.*
stehen *a(ḳ)teị, teị*; von Feldern *pakuali*; von der Sonne *zeịši.*
stehlen *(i)tušeịši.*
Steifheit *šídí.*
Stein *hagi, hagu, hakaị, harlia*; auf —en *hagala*; unter —en *haḳsurli*; inmitten eines —es *harvitaka*; spitzer — *harsukale*; — zum Feuerschlagen *kastíu.*
Steinbeil *hagiskala, seịkui.*
Steinbild *harlē, hárlēka.*
Steinhammer *menuli.*
Steinperle als Halsschmuck *kágabakuītši*; mit zwei Durchbohrungen *kuīspasu*; siehe Röhrenperle.

Steinplatte *haguinše, hakoktó, mamakuītši, kuktú.*
Steinpulver, magisch, *hárvulu*; — herstellen *kuaši, guaši.*
Steinsalz *seįžakú.*
Steinsitz *hakoktó, haksiñkana.*
Steinverwandlung *hárlē, hárlēka.*
Stelle *zeįn*; an — von *nienkañki, ta.*
sterben *šuilēši, šuižēši, šuiši, šuížani.*
Stern *zumeįa.*
Stiefel *butšikúñ.*
Stiefmutter *hāku.*
Stirn *sugákala.*
Stirnbinde, zeremoniell, *(nabkāka) sala kuka.*
Stirnreif *matahanteįna*; *sarbuakuá, saúvakue, alukušú, šisaųva.*
Stock *kálvala, kálvale.*
Stöpsel *abukala, avāį.*
stoßen (mit den Hörnern) *arlébikšihi.*
strafen *guiva (iž)guaši.*
Strauch *kali nauágetse, kali vulu.*
Streit *kāka*; — suchen *agulihi.*
streiten *nūsa guani*; miteinander — *nūsa iżguani.*
Stroh zum Dachdecken *kala.*
Stückchen, ein, *náuakui.*
Sturm, vom Meer kommend, *zala vúlkale.*
suchen *nihi, lihi, aka* (oder *aga*) *lihi*; sich gegenseitig etwas — *iškalihi, iżgalihi*; siehe Streit.
Süden *gaųkāka, sahá.*
sündhaft *alūsavá. nūsavá.*
sündigen *sagá sagá atšihi*; *zinsüß málurzē.* [*kuali.*
Sumpf *tuikala, tšuikala.*
Suppe siehe Banane, Bohne, Gemüse —.

T.

Tabakpflanze *noakáį.*
Tabaksaft, gekochter, *noáį.*
tadeln *gamagašihi, gamaįżgašihi.*
tätig sein *atšihi, aka* (oder *aga*) *tšihi.*
Tag *nui, lui, žui*; an demselben —e *nuiañ, luiañ*; früh am —e *toañga*; am folgenden —e *abaųkuali, avaųkuali.*
tagen *muñzēši, munitsēši, muñkarzēši, žizēši.*
Tageshelle *munši*; bei — *núisųñ.*
Tairona (Stamm) *Teyuna.*
Takina (Dorf) *Aluaka, Takeįna.*
Tante *kukui.*
Tanz *kala, kale, hálvala, kuīza, hiba, hiva*; einen — veranstalten *kala atšihi*; einen — singen *kala meįhi.*
tanzen *kala atšihi*; *kuĭzihi, aga* (auch *i*) *kuĭzihi.*
tapfer *arzė, nūsazali.*
Tapir *bītša.*
Tasche *gamá, gameį, gamañkala, kameį*; — aus Agavefaser *mingamá*; — aus Baumwolle *sugaméį*; — mit breiten Maschen *gamiži*; große — für Holz *geįkame*; — mit zwei Fächern *sugaméį maųżua iżgahiúkueį*; — für die erste Menstruation *nuiži kame*; Täschchen mit Zaubersteinchen *noamata*; desgl. für Frauen *zukavaku*; mit Muster aus Menschenhaar *sakame, sala sugaméį*; siehe Muster, Rhombenmuster.
Tat: in der — *arzė, gaba, geba, guán, guaši, hantši, nukší, tuí, tšuí.*
Tau, der, *moñsá.*
taub *kuka gasuñze, zukuakagele.*
Taube *nuzuší, šamí.*
Taufe *gaųlí.*
taufen *gaųlí gúi, gaųlí aga* (oder *iž, iška*) *gui*; *uauan išihi.*
tausend *ugua ukase.*

Teig, besonders aus Jukamehl, *papá.*
Teller *pulatu.*
Tempel *nuñhuá, nuñhuéį́;* Berg als — (mythisch) *nuñhuakala, guinui;* — als Wohnung der Priesterfrau *nuñhuetsēua.*
Tempelgeräte *nuvakala.*
Tempelnovize *nuñhuakūivi.*
Tempelpfeiler *nugikui.*
Termitenhügel *duhutšui.*
Teufel *alunaršane, alūsavá, nūsavá.*
Tier *béį́arzē, véį́arzē, nabi, navi, nebi, labi, náblula.*
Tijereta (Vogel) *kuisuku.*
Tinte *sinta.*
Tisch *misá.*
Tochter *munži, bunži, sukua.*
Tod: Maske gegen den —, *hiséį́ uakaį́.*
töten *arlañkašihi, guaši, kuaši, guašiñgimini;* sich — *akuaši.*
Tomate *tumatši.*
Tonpfeife *kuivīžu.*
Topf *ulu, uluboñkú;* großer — *ulu ateį́ma, ulukatši;* — mit großer Öffnung *ulveį́žá;* Topf für warmen Tabaksaft *šinguamá;* desgl. Töpfchen *noáį́kuku, noákuku;* — zum Kokarösten *ulu butši, ulukú;* Töpfchen für Muschelkalk *nurvuksu.*
Topfhenkel *kuka.*
Topföffnung siehe Rand.
Topfscherbe *ulu kagulu.*
Toter *hiséį́, hisá, heį́séį́;* Ruf des Toten *tšir tšir tšir;* den Toten frei machen (die Totenzeremonie verrichten) *hiséį́ keį́hi.*
Träne *uvalia.*
träumen *kabaši arzēši.*
tragen *agatéį́;* eine Last — (von Tieren) *akualabēši, akualavēši, gamalavēši;* abwärts — (vom (Fluß) *usábihi, usávihi.*
Traglast *akuá, akuéį́, akuálabē.*
Tragtasche für Säuglinge *busa.*
traurig sein *guáñ itšani.*
treffen (mit dem Pfeil) *arlébikšihi;* sich — *ižga* (oder *iš, ži*) *lébiši.*
Trester des Zuckerrohres *hiula huva.*
treten *itani.*
trinken *tuši.*
trocken (Brennholz) *aluñhuéį́;* getrocknet (Fleisch usw.) *kánane, (a)lita;* — werden *kani;* —legen (Fluß) *kañgui.*
Trockenheit, Trockenzeit, *nuia, nyuia;* kleine — *ukáluia;* — maske *Nuia Uakaį́.*
tröpfeln *aksamiši.*
Trommel *kukui, kaxa.*
Trompete (Flügelschnecke) *nukšeį́;* (Kalebasse) *nurlá, nurláveį́ža, nurlávižů.*
Truthahn *nábule, nukuí, ulí, duitsá;* —federschmuck *nábule sētankueį́, uližgela tankue.*
Tuch *panuiža.*
Tür: vor der —, *húvala(ka), huvalali, húbala.*
Türschwelle *kasagakpakue.*
tun *atšihi, aka* (oder *aga) tšihi, (a)gaų́i, gúi, kúi, zukui, neį́ši* usw., *neį́kšihi;* zu — veranlassen *atšišihi.*

U.

übel empfinden *arzēši;* — riechen *hala kukši, hala zukši;* —riechend *hala kuka;* —täter *šantšika;* — tun *gui ša, gui šanga.*
über *kala, gala, kalaka, kalali.*
überall *salinga.*
übereinkommen *ižaųluka, dula ižgašihi.*
übergeben *(a)gaį́ši, (a)gakuali;* sich gegenseitig etwas — *iškagaį́ši.*

überlegen *(aluna) (aga) hañguĭ.*
überliefern *guaši, kuaši.*
Überlieferung *alunali kalta, kalta, mulígeba.*
übermorgen *maụši.*
übernatürlich *aluna.*
überreden *guiava arveịhi* usw., *guiaveịhi.*
überwältigen *uvihi, ubihi.*
überwältigend *ivīša, ibīša, ubīša, uvīša, aguvīša.*
Überzug *žakuá.*
übrigbleiben *avahi, abahi*; übrig geblieben sein *avakuali.*
übrig lassen *akavášihi.*
Ufer *(a)kaịža.*
Uferabsturz *kagulu, gakulu.*
umdrehen, tr. *ižveịši.*
umfallen *agupeịni, tani.*
umhergehen *mĭžihi, vtžihi, btžihi, agu* (oder *ar, i*) *vtžihi, akabtžihi.*
umherstreuen *usteịhi.*
umkehren, intr. *kuálini, meịžgui, veịškui.*
umrühren *arveịši, aḳveịši.*
umschauen, sich, *(a)tũi.*
umstürzen, tr. *agatañgui, agazabišihi, arzabišihi, agupeịngui.*
umwenden, tr. *ižveịši*; den Kopf — *meịžgui, veịškui*; sich — *meịžgui.*
umwerfen *ižveịžgui.*
Umwicklung des Pfeils *šĭikuene, mumeịži.*
unbrauchbar *kaụa.*
und *arna, arnielka*; siehe dann.
Unglück: ins — geraten, *agisali*; ins — stürzen, tr. *agisalašihi.*
unmöglich: es ist —, *déịsunga.*
Unrat *zuveịgi.*
unreif *(a)taši.*
uns siehe wir.
unser *naui(hi).*
untauglich sein *tamá arlēši.*
unten, unterhalb, *gueịni, guini, (h)aịtávali, haịtábali, kasa, mitava, mitábali, hutávali*; nach — gehörig *gueịnizala.*
unter *surli, suli*; der —e Teil *ataba, atábarle, atava, kasa*; in der —en Hütte, an der —en Seite der Hütte *hutáva(ka), hutávali*; am —en Ende (eines Geländes) *teịžuḳsāka.*
Untergebener *gúa, kúa, naši.*
untergehen (Gestirn) *agahiēni, ialaši, teị, iateị.*
unterhalb siehe unten.
Unterleib *žižasta.*
unterliegen *(aga)hiélini.*
Unterlippe *kákavala, kákabala.*
unterreden, sich, *dula ižgašihi, dula ižiḳšihi, dulēžgašihi, iškazakuaši.*
Unterschenkel *kala, kale, kalazala, mulañkala.*
Untertan *gúa, kúa.*
Unwetter *kuišvañgui, kuišbañgui.*
unwissend sein *aḳsuñze, aḳsun(e), aḳsúngele.*
unzufrieden sein, Unzufriedenheit erregen *itšani.*
Urin *huizi*; — lassen *huizi miši* oder *agatsuli, agazuli.*
Ursache *ša.*
ursprünglich *eịzuama.*

V.

Vater *hateị.*
verabscheuen *nūsa guani*; einander — *nūsa ižguani.*
verbergen *kaụi, gaụi* usw.
verbessern *guiava arveịhi, guiaveịhi* usw.
verbrennen, tr. *yaụši, aki* (oder *i, iška, zi*) *yaụši, yaụḳšihi*, intr. *puli, aga* (oder *i*) *puli*; verbrannt *pulane.*
verderben, tr. *ižgitšuižaḳšihi.*
verdorren, intr. *agapuli.*

vereinigen *iškalihi, ižgalihi, žilihi*; sich vereinigen *ižalēži*; vereint sein *žēkuali*; vereint *aržé, ižalali, žigžé*; oben vereinigt *itšeį naųši, itšeį itéį, itšeį kuali.*
verfaulen *galaųni*; in Fäulnis versetzen *galoñgui.*
verfolgen *nalašihi.*
vergebens *avá̧.*
vergehen (Zeit) *zeįši, itseįši*; (Blätter) *suali*; sich — *zinkuali*; vergangenes Jahr *maųzeñ.*
vergessen *akuížani, ižikuižaķšihi, iškuižaķšihi.*
Vergleich: im — mit, *guaši.*
verhalten, sich, *agatsali, ižaųši*; sich ruhig — *(aga)sųneįši.*
verhelfen, zum Siege, *uvīšihi.*
verkaufen *habišihi, havišihi.*
verknotet *ižaliane.*
verlangen *šíšihi, aga* (oder *aķ*) *šíšihi, aķšéįšihi.*
Verlangen haben *aluni.*
verlassen, einen, *uteįhi.*
verlieren, intr. *(aga)hiélini*; tr. *(ag)itšulžaķšihi*; Blut — *avarzuli*; verloren gehen *itšuížani.*
Verlust: den — verursachen, *(ag)itšuižaķšihi*; sich gegenseitig den — verursachen *ižgašuižaķšihi.*
vermehren, sich, *ilteįši.*
vernichten *ar* (oder *aga*) *lañkašihi*; *(ag)itšuižaķšihi, ižgitšuizaķšihi, tsingui, tšingui, tingui, aķ* (oder *ižga*) *tsingui*; vernichtet werden *arláñkahi.*
verpflichtet sein *agatsali.*
versammeln *iškalihi, ižgalihi*; sich — *ižalēši.*
verscheuchen *hulkui, nalašihi.*
verschlechtern, sich (Befinden), *arlē arzēši.*
verschließen, versperren *nihi, lihi, aka* (oder *ar*) *lihi*; verschlossen sein *nikuali.*
verspotten *uala uala guaši.*
versprechen *akaldaši, akaįldaši, akalteįši.*
verständigen, sich, *dula ižgašihi, dula ižiķšihi, duležgašihi.*
verständlich machen *nuķšihi, nuķšišihi.*
verstehen *aķšihi, akuali, nuķši, (za)luķši, zuķši.*
verstoßen *uteįhi.*
verteidigen *ikuali, ižgakuali.*
verteilen *ižguaši, iškuaši.*
verwahren *(i)kaųi, (iž)gaųi, ikuali, ižgakuali.*
verwandeln, in Stein —, *hagi arlañkašihi*; sich — *neįši, leįši, nēši*; sich in einen Menschen — *(iš)kagabalēši, iškágabakui*; in Stein verwandelt sein *harlekuali.*
verwelken *suali*; — machen *suokui.*
verwischen *(ag)itšuížaķšihi.*
verwunden (vom Pfeil) *guši, kuši* usw.
Viehherde *hato.*
viel *eįnunka, hanunka, ivīša, ibīša, (ag)uvīša, uala uala*; —e *nala*; so — *mitsá.*
vielleicht *ska, skaį.*
vier *makeįua, makéįnkala, makeįnkulu.*
Vierfüßler *makeįua kaležuka.*
vierhundert *makéįuñhase.*
viermal *makeįua, makéį(h)uīža.*
vierzehn *kasamakeįua.*
vierzig *makéįase.*
Viravira (Kraut) *talabutši.*
Vogel *nuva, luva, luvé*; —namen *akoateįte, anakala, guivuka, kaķšeįšeį, kaltzizú, mukurito, mulúa, nuķsasa, sēžuvéį, suñši, sununká, sununkú, šisiauli, šuikala, šukuí, taveįku, tolibīžu, ubīžu, uiža.*
voll *sųnē, sųnēle*; — sein *sųneįši, sųnēši, (a)gasųneįši.*
vollenden *arlankašihi, salikšihi, salingui.*

Vollmond *sụmankukui.*
vollständig *gaba, geba, ka, neị, sali, seịli, salinga.*
von (örtlich) *panane*; (örtlich und zeitlich) *žini.*
vor *húvala, saha.*
vorangehen *aḳsakuali.*
voraussehen *istúi.*
vorbeikommen *zukéịtihi, zukéịtšihi.*
vorbereiten, sich, *ižiḳtui.*
vorgestern *maụzeñ.*
vorhanden sein *(ava)kuali, ikaị-kuali, (i)pakuali, naụši, laụši, arlaụši, arluši, agu* (oder *i*) *yaụši, neịši, leịši, aḳšihi, (aḳ)téị, itéị, žẽkuali, na(r)lá, žalá.*
Vorhaut *saụližgela.*
vorher *asán, asanžiniki, (a)káñ.*
Vorschein: zum — kommen, *zukéịtihi, zukéịtšihi, aga* (oder *ar, agaza*) *kéịtihi*; zum — bringen *kuihi.*
Vorschlag: einen — machen, *akaldaši, akaịldaši.*
Vorstand *(a)lakalyi.*

W.

Wachs *hali.*
wachsen *gui(a)lẽši, ibuni*; zu — veranlassen *ižguiaḳšihi, ibuñgui.*
Wächter (der Novizen) *háñguakukui.*
während (Präpos.) *ka, vuol.*
wahrnehmen *túi.*
Waise *naši, laši.*
Wald *kala, kalkala*; zum —e gehörig *kalali zala.*
Wand *akáịžaba, ašanankala, tarvikala, tuí, tšuí.*
wandern *mịžihi, vịžihi, bịžihi*; *neịhi, leịhi, deịhi, žeịhi.*
Wandpfeiler *muñguatší.*
Wange *uaka.*
wann? *mitsá.*
warm *guañguarzé, guañguazala.*
was? *hi, sakí.*
was für ein? *hi, mili.*
Wasser *ni, ninula, nižula.*
Wasserleitung *niží.*
Wasserschlange *nitarvi.*
Webstuhl *žakuakala.*
wegen *šalá.*
wegnehmen *ikuši.*
weh: o —! *žuakáñ žuakáñ.*
wehen (vom Wind) *neịhi* usw.; vom Rauch *ihia kuḳši.*
weiblich *munži, (a)bunži.*
weich *samne.*
weihen *kuaši, guaši*; einen Säugling — *uauan išihi.*
weil *mia, nal(a)guá, šalá.*
Weilchen, ein, *maléị.*
weinen *maụi, vaụi.*
weise sein *akuali.*
Weise: auf diese — *(h)aịkí, na, na(n)ga*; in derselben — *ámaga*; in gleicher — *ižaụluka, ižuluka*; auf welche —? *sakí.*
Weisheit *šibalama, šivalama.*
weiß *(a)butši, vutši, bušeị, mulkua, munši, nabla*; der —e *abutši*; das —e im Auge *ūva butši.*
Weißdorn *kausu butši.*
Weißer Berg (Schneekette) *Nab(u)lúeị, Navulúeị.*
weit *maleị zali, maleị zeñka, neị zeñka, zali.*
weiter (Aufzählung) *nitšiší.*
weither sein *zali.*
welcher? *mihi.*
Wels *kaltžižú, žižú, žiyú.*
Wendung: eine — machen *ar-* (oder *aḳ*) *veịši*; —en machen mit einem Zaubermittel *ižveịši, ižibeị i.*
wenig, ein, *naua, náuakui.*
weniger gelten *aguañ arzẽši.*
wenn doch! (Wunsch) *mia.*
wer? *hia, maị, maịa.*

werden *neịši, leịši* usw.
werfen *ibuši, ipuši, uteịhi*; mit dem Lasso — *ši uteịhi*; mit der Schleuder — *harbaká uteịhi.*
Wesen, lebende, *béịarzē, véịarzē.*
weshalb *hina(ḳ), hinaḳši.*
Wespe *gulakatši, hiséị muzuši, mazuši, muli.*
Westen *Mamáịškāka, kāka, kākaị, seị aškuan(i), seị aškuaka.*
wettkämpfen *húrlēši, húrlēḳšihi.*
widerwillig sein *akáị arlēši.*
wie *hana, hánameị*; wie? *maị, sakí*; wie sehr! *sakí.*
wiederkehren *nakabížihi.*
wiederum *maụkueị.*
wiegen *arzēši.*
wie viel? *mi, mitsá*; — mal *mikuïža.*
Wildkatze *nabi hivaka.*
Wildpret *uñua, uua, uñuakala.*
Wildschwein *kalavitú, nurvitú.*
Wind *múlkala.*
Winkel *(a)kaịža*; im — *hustaka, kustaka.*
wir, uns, *nasụn, žasụñ, yasụñ.*
wirklich *arzégeba, guán, guaš i hantši, nali.*
wissen *aḳšihi, a* (oder *iš*) *kuali*; nicht — *aḳsuñze, aḳsun(e), aḳsúñgele*; wer weiß! *ška.*
Wissen, geheimes, *šibalama.*
Witwe *sameịa.*
wo? *mani, mia*; woher? *manižíni*; wohin? *mani*; wo befindlich? *manizala*; wo ist . . .? *téịaka.*
wohlan! *aguí, škaki.*
wohnen *žēkuali.*
Wohnort, am, *naụgali, naụgéñ, naụgeñka.*
Wolf *galikutši.*
Wolke *maụi, karvaụi*; —nmaske *Nimakukui uakaị.*
Wolle *alana, lane.*
wollen *arlēši, arzēši, arluni, itšani.*
Wort *mulígeba.*
Wurfhammer *menuli.*
wütend werden *agulihi, itsaụli.*
Wurm *makuá, ži.*
Wurzel *šuala.*

Z.

Zahnreihe, obere, *huala šīža*; untere — *guéịnine huala*; Backzahn *akaụi.*
zauberisch *aluna*; Zauberschiff *aluna balku.*
Zaubermittel *teịžaua.*
Zauberstein, zerstoßener, *hárvulu, hiséị*; Päckchen davon herstellen *kuaši, guaši.*
Zaubervogel *alunarluvẽ, hurluvá.*
Zaun *kulalu.*
Zecke *galapatu.*
Zeder *ululá.*
Zehe *kasa*; große— *kasa kukui*; zweite — *kasa vulu*; vierte — *kasa ateịža*; kleine — *kasa aliuakala.*
Zehennagel *katsuma.*
zehn *ugua*; Einheit von — *hase.*
Zeigefinger *káụkala teịma.*
zeigen *akiušihi.*
Zeit: kurze — *maléị*; — des April *naui, nauikali*; zur — von *vuol*; in kurzer — *náuateị*; zu gleicher — *ižaụluka, ižuluka*; in früherer, alter — *asán, asanžiniki, asañki, eịzuakala, kasakaị, kasak, (a)káñ, akañga*; seit alter — *káñžini*; zur alten — gehörig *káñzala*; — sein *zeịši, zēši.*
zerbrechen, tr. *iškaụi, ižikaụi, kualgui*; tr. und intr. *akuani.*
Zerhacken, das, *tuán.*
zerreißen *ištúlihi*; zerrissen *kaụa.*
zersägen *iž(i)veịngui.*
zerschmettern *iuátsihi.*
zerstampfen *šungui, taši*; sich etwas — *iškitaši.*

zerstören *tsingui, tšingui, tingui*; *aḳ* (oder *iżga*) *tsingui.*
zerstreuen *aḳpeį̇ši.*
zerstückeln *iżga* (oder *iżí*) *veį̇ngui.*
Ziege *tšivu.*
ziehen *meį̇ni*; (Fäden) *iteį̇.*
zielen *túi.*
Zorn *nūsa.*
zornig *alūsavá, nūsavá*; — werden *itsaų̇li.*
Zucker *málurzē*; siehe *panela.*
Zuckerrohr *hiula*; *hiulakave, kágabahiúle*; —feld *hiulakala*; —saft, eingedickter, *hátia*; siehe *guarrapo.*
züchtigen *guiava arveį̇hi* usw. *guiaveį̇hi*; das — *pa pa, pak pak.*
Zündhölzer *púlulu.*
zuerst *eį̇zuakala, kañ, kasa, kasakaį̇.*
Zufriedenheit *alunarzé*; *zeñ.*
zufrieden sein *zeñ arlēši, zeñ arzēši, zeñ itšani.*
zugießen *iteį̇.*
zugrunde gehen *agaláñkahi, arláñkahi*; *(ag)itšuíżani, tsini, tšini, tini, manman neį̇ši.*
zuletzt *aliue, aliua, (a)sụka.*
zunächst *kasa, kasakaį̇.*
Zunder *biñgala.*
zurückkehren *kuálini.*
zurücklassen *máši hi, akavášihi.*
zurücksenden *iškualiḳšihi.*
zusammengehören *agatsali.*
zusammengestellt *aržé.*
zusammenlesen *peį̇ši.*
zusammensein *žē kuali, žē naų̇ši.*
zusammenstürzen *agupeį̇ni*; das — *peį̇ peį̇ peį̇.*
zwanzig *múżugua.*
zwei *maų̇żua, muškulu*; — allein *muškuimi.*
Zweig *(a)kula.*
zweihundert *maų̇żuhase.*
zweimal *maų̇żua, mutšuīża.*
zweite, der, *ataba, atábarle, atava.*
Zwiebel *sibūya.*
zwölf *kasabaų̇żua.*

Family Hunting Territories of the Lake St. John Montagnais and Neighboring Bands.

By Frank G. Speck, Univ. of Pennsylvania, Philadelphia, Pa.

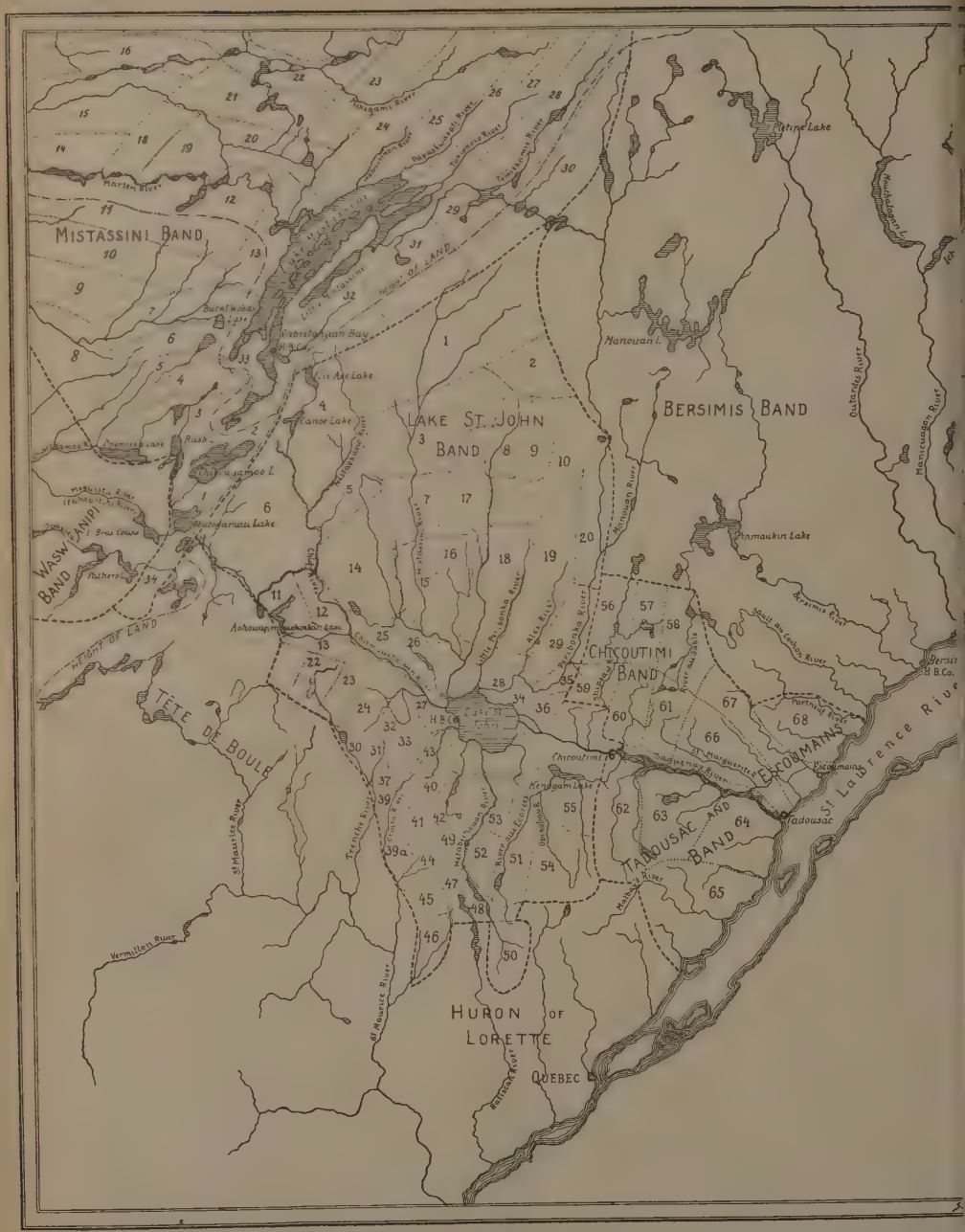
In 1915 and 1917 I presented papers giving the results of investigation in a new aspect of the social life of the Indians of northeastern Canada [1]. They described the institution of the family hunting territories which, taken together in groups, constitute the habitat of these peoples. Until then I had covered only part of the area occupied by them and was giving attention while in the field to the securing of final information concerning the names of the hunters who were heads of families of the Montagnais of the Lake St. John bands and the others located along the north shore of the St. Lawrence as far down as the Montagnais of Escoumains. At the same time a preliminary list of the family subdivisions of the Indians of Lake Mistassini was completed, and published in 1922 [2]. As the survey of several other bands occupying the same section of the peninsula had been nearly completed the material might have been combined with it. But circumstances made it feasible to bring forth the Mistassini study as a single report. The intervening period has, however, been of advantage in enabling me to go over the whole situation with more care during the many visits I have subsequently made to these Indians,—it being now some fifteen years since the first outlines of the investigation were laid out. Being now able to furnish the list and location of the families of the southwestern Montagnais, known in the region as the Lake St. John, Chicoutimi, Tadousac and Escoumains bands, the area of knowledge is considerably extended toward the east and south linking up with the zone covered in the previous paper on the Mistassini.

There is considerable importance attached to a study of this character, since it provides the necessary preliminaries for an understanding of what constitutes the geographical boundaries of what we might call the semi-independent groups or subtribes of a wide region which are only to be differentiated from each other by weak lines of distinction, often mere geographical ones, but sometimes differences that extend to dialect customs, industries and folk-lore. Hence such an approach to the ethnology of a large area leads to the only scheme of classification possible in the case. The way is also opened for the study of many social problems, especially those involving definite knowledge of population in bulk its distribution, its decline or increase, the size of families, the nature of land-inheritance, the matter of

---

[1] *a)* The Family Hunting Band as the Basis of Algonkian Social Organization. American Anthropologist, Vol. 17, No. 2, 1915, pp. 289—305. — *b)* Family Hunting Territories and Social Life of various Algonkian Bands of the Ottawa Valley. Memoir 70, No. 8, Anthropological Series, Geological Survey of Canada, Ottawa, 1915. — *c)* The Social Structure of the Northern Algonkian. Publications of the American Sociological Society, Vol. XII, 1917, pp. 82—100. — *d)* Game Totems among the Northeastern Algonkians. American Anthropologist, Vol. 19, No. 1, 1917, pp. 9—18.

[2] Mistassini Hunting Territories in the Labrador Peninsula. American Anthropologist, Vol. 25, No. 4, 1923, pp. 452—471.



Map showing the Family Hunting Territories of the Montagnais of Lake St. John and the St. Lawrence Riv
Scale: 1 inch = 25 miles. Compiled from map of Ungava Territory by A. P. Low and ROBT. BELL, Geologi
Survey of Canada.

kinship and domicile, personal nomenclature, marriage prevalences, the line of chieftaincy, the records of mixture with other Indians and Europeans, geographical concepts and place names, and other facts. It forms a direct approach to our object, which is to comprehend the unit upon which society in the far northern regions, where there are no sibs, is based—a study of the family. In short I should insist that the proper approach to the ethnography of the vast northern Algonkian area, still in a large measure an unexplored one, is through this as an introductory topic.

For the benefit of those not well acquainted with the ethnology of the region it may be noted that the Montagnais-Naskapi are mesobrachycephalic Algonkian-speaking peoples of the Labrador peninsula. Their native culture is extremely simple, sub-arctic in character, based upon hunting and fishing, isolated from contact with the more advanced culture types of the rest of the continent, but showing affinities with those of the Eskimo, Cree and Athapascan. Their winter life is passed in the tundra and forests of the interior, hunting the caribou and fur-bearing animals on snowhoes, in widely scattered camps consisting of family groups. In the spring they emerge at the coast or at the inland-lake trading posts, living largely by fishing and seal hunting in birch bark canoes, to barter their furs for European goods. Their social life is simple, there being no sibs, no political bonds, no communal ceremonies, no religious institutions worthy of the name.

We may record the following remarks on inheritance and social characteristics pertaining to the family hunting districts of the Montagnais bands now under consideration.

The characteristics of this feature of economic life among these bands are not unlike those met with among the related peoples adjoining them whose hunting habits have been published. The family districts are inherited from the father. The districts bear geographical names derived from the river which drains them, or from some charateristic of mountain or lake within their confines. They are not blazed nor marked by emblems designating ownership. The hunting tract is known as *ntiʔtawin* "my district", and *nəmēckanu* "my road, path".

Resentment against trespass is not especially strong. The attitude of the hunters is generally mild in such matters. But before hunting on territory belonging to another the head of a family will ask permission to do so. Should this courtesy, however, be overlooked, no punishment is inflicted. The attitude of a trespasser when taken in the act by a propietor of a district is expressed by the declaration, which I had occasion to hear, "I suppose I have no right to be here". With this confession and its implied apology the trespasser was allowed to take beaver and continued hunting for his food for awhile in a certain part of the district designated by the owner. We learn of conjuring measures employed to keep off trespassers. It is feared that trespassing will bring on sickness or bad luck at the hands of the propietor, since under the theory of Montagnais magic every individual is more or less of an agent in the operation of spiritual influence. He would be a poor representative of the Montagnais even today who could not ascertain the pre-

sence of poachers on his hunting grounds through his inner revelations, who could not protect his territory by mentioning that ghosts lurk in certain parts of his forests to warn him of encroachment and to frighten away trespassers. This is, at least, the spirit underlying the protection of the hunting ground. I should mention that the Montagnais of this section of the peninsula are inclined to generosity and leniency in dealing with one another, since they are so frequently confronted with the menace of disease and starvation. Adding to this their naturally mild dispositions we may account for the frequency with which they both take and give privileges in respect to food getting and the use of the land. I should also add the consideration, which would not often be thought of by one unacquainted with the conditions of life in the north, that the desire for variation in food leads to frequent loosening of restrictions. If, for instance, there is a superabundance of one kind of game in a family district over a period of years, due to some factors in faunal history, three or four families will join together and hunt for a while warking over a range comprising several family holdings. The game killed by the company upon such occasions is shared in common. The procedure is for the younger more enduring hunters to work together running down and killing the caribou. The desire for variety often leads to the asking and securing of permission to hunt temporarily on a neighbor's territory. Generosity in such matters is the usual rule. It works reciprocally to the advantage of all concerned. A stated instance is that of *Mətàbi* (No. 4) and the sons of *Netáuganèo* (No. 6). In the territory of the former bears are more abundant than caribou in recent years, while the latter family enjoys a supply of caribou but lacks bears. The two exchange hunting privileges. I have noted a similar case among the Mistassini. In consequence of the non-uniformity of the game conditions in any one territory it will be understood how a sentiment of mutual economic responsibility develops among the families of a band and tends to unite them into a geographical grouping. There are as might be expected also some ethical aspects involved in the matter which, however, do not call for treatment at this time. Another instance of he spirit I have referred to is the granting of the privilege of hunting on another's territory in case of need. When this is resorted to, the skins of animals killed are preserved by the trespassers, and upon the first possible occasion are conveyed to the owner of the district. The return is always possible upon the occasion the spring rendezvous at the trading post. Sometimes it is necessary for the fur to be sent by another party. Hunters traveling through the country can kill everything they need for food.

Some of the Lake St. John hunters have as far to travel, in coming down from their hunting grounds in the interior on their annual trading excursions to the post and mission at Lake St. John, as do the famous Mistassini voyagers. The annual journeys, being events of the greatest importance in the lives of the northern Indians, will require much more extensive treatment as an ethnological topic than I intend giving them here. Nevertheless a few remarks on the circumstances of the annual migration will help to make clearer the picture of life in the hunting territories. One of the Mistassini hunters, *Mətowècic* by name, operates a hunting territory almost 300 miles northeast

of the Mistassini post. For some years past he has been accostomed to trade at Lake St. John instead of at the post at Lake Mistassini. He leaves his grounds in May with his entire family including several children pulling his canoe on a canoe-sled as long as the snow remains good for traveling. When snow conditions oblige him to abandon the sled he leaves it at one of his camps and descends by canoe to Lake St. John, staying there only eight days to do his trading, ascending by canoe until the freeze-up checks his advance by water, and finishes his return home with sled and snowshoes. Passing his life thus, in the event of the annual trading excursion, he may be said literally to "live without ever seeing the leaves growing on the trees of his ancestral domain".

Less impressive but somewhat more explicit is our information concerning the trading migration of one of the Lake St. John hunters SIMON RAFAËL (No. 14), who hunts almost 200 miles north of Lake St. John on Lac Brochét. It takes him two weeks to ascend upstream to his territory, one to come down. He starts down about the tenth of June and leaves the post at Lake St. John in the first week of August to find many of the "leaves of his home-forests already fallen". After his arrival it is not so many weeks before he is obliged to use snowshoes in working his trap-line. These with other winter paraphernalia he stores all summer on an island in the lake. We can picture him as he describes his own life during the winter. He says that his family meets with no others all winter. Napani (No. 5), however, is about thirty miles above him, and he knows the road there if perchance he needs to find him. His territory is intersected with good roads and portages, all kept clear. His permanent camp is built of logs, the station-shelters on his trap-lines of birch-bark. Lac Brochét is a large body of water with a distant low and hilly horizon. SIMON's entire company for this vast holding consists of his own and his son's family, himself and wife; his married son, GABRIEL, whose wife is a Tête de Boule, and three children. SIMON's wife's name is *Pi·tà beno kwèo* "Brings-the-Dawn-Woman", their son GABRIEL's is *Pi·cem· wabeo* "Sun-Man"; his wife, *Wabano·kwèo* "Dawn-Woman"; their two boys *Wani·c* "Little Somebody", and *Matoji·s* "Little Always-crying". Perhaps I should not omit mention of two splended dogs, a fine yellow, part-fox hunting-dog, *Kawi·zwàocit* "He who is yellow" by name, and *Ntòhum* "My Hunter". The former, SIMON found wandering in the woods probably lost by some hunter from Lake Mistassini, he thought. SIMON has two roads by which he may ascend to his territory after leaving the post. One route is by way of the lakes, which is safer, taking eighteen days, with thirty-two portages. The other is shorter with eleven portages, taking eight days if the weather is good. The largest lake is nine miles across. They follow closely the shore in their conoes. In ascending they are loaded with 2000 pounds of provisions; comprising 15 pounds of flour, 200 pounds of pork, 10 pounds of tobacco, 100 pounds of sugar, 100 pounds of grease, 25 pounds of tea, 10 bags (4 pounds each) of salt, 20 boxes of baking powder, 25 boxes of soap, 12 boxes of 20 gauge cartridges, 4 boxes 44-40 cartridges, 300 traps from beaver-size down, 2 boxes of candles (about 72 in all), for light during the winter. This load

requires three canoes which SIMON and his family have to relay over the portages.

The foregoing case is typical and might be used with variations for most of the families of hunters going out from Lake St. John. SIMON RAFAEL is one of those who resides and hunts on territory acquired through his wife in whose family the land was inherited. SIMON's paternal territory is now worked by his brother *Tci·bi·c* and adjoins it on the south (No. 26) SIMON'S territory will be inherited by his son GABRIEL and his sons, and will then form a separate block as the RAFAËL family expands if all the male children live.

Taking another instance for review we have that of MALEK SIMEON (No. 29), who hunts far up on Peribonca river. The ascent takes four to five weeks, despite there being only two portages. The return journey takes ten days. He takes his provisions and family of seven girls, the oldest being seventeen, and two boys, one, one and a half years old and one grown-up, in three canoes. The whole family helps in transportation and in hunting. He expects to have many sons-in-law when his girls marry. The nearest neighbor to his winter camp is his brother (No. 20), five days journey away.

It will have been noticed how frequently the hunters deviate from the usual practice—in which the inheritance of the hunting territories passes down from father to sons, — by joining the family unit of the father-in-law. Acquisition of territories in this manner, through marriage, is of high relative frequency.

The circumstances governing the transmission of the districts through successive generations by direct descent and by marriage have referred to with emphasis by all who have contributed to our information on the hunting territory institution in the north. Its treatment will provide an important topic in the comparative social study of these tribes to be made when the surveys of the whole northern Algonkian area have been made.

Lest the question might arise concerning the inheritance and the preemption of fishing and sealing rights in the waters of the St. Lawrence, it may be noted than none exist. The open waters are free to all but they are not resorted to except for seals. Whales cast up dead on the shores were, and are, shared by all those within reach.

Another point of importance is brought to light for the Montagnais around Tadousac by Father DROUILLETTES, 1648; namely the authority of the chief in the distribution of hunting grounds. DROUILLETTES wrote that GEORGES ETOUET captain of the Indians at Tadousac gave a hunting district to a certain Negabamat of another nation[3].

A similar procedure has been observed among the early Micmac[4] by LE CLERCQ who pointed out that the chiefs assigned territories to the hunters when they had need of them, presumably when they failed to be provided for satisfactorily under the distribution of paternal inheritance.

---

[3] Jesuit Relations, Vol. XXXII, 1647—1648, pp. 259.

[4] F. G. SPECK, Micmac Hunting Territories in Nova Scotia and Newfoundland, Indian Notes and Monographs, Museum of the American Indian (HEYE Foundation), N. Y. 1922.

A few words may be said in regard to the composition of the family units among the bands under consideration. It would be valuable to list the number of sons working each particular territory, but this would require constant alteration, as the mortality among children is great, and as long as the old or middle aged men (whose names are given in the list) are living, their sons all hunt with them, if they are of working age and not married and living with their father-in-law's family. And not until the old name-bearers have died will it be necessary for one of the sons to take the place as head of the family, or as in some cases, to secure a division of the territory among the surviving sons. For instance old NAPANI, now almost a centenarian, has lost a number of sons, but his oldest living son, BERNABI NAPANI, is near him and the old man merely stays around camp. He takes care of the premises, mends things, does old jobs, and traps a little nearby especially for hares. TCILNIC (No. 21) is in about he same position. His father was also named TCILNIC. Another example is JIMMY RAFAËL (*Tci·bi·c*, No. 14) and his brother SIMON RAFAËL. At the death of their father, *Tci·bi·c* tock the territory. He has a large family of children, two sons grown up and several smaller boys. SIMON, the other brother, has gone to his wife's territory, adjoining theirs, and there works her inherited hunting grounds. They are two days journey apart—about 50 miles. He, too, has a grown up son, GABRIEL, who hunts with him, the only survivor among his offspring. This son has married the grandaughter of a Tête de Boule woman (*Tcikwèmənu* "Prette Little Girl") who is almost a centenarian. Thus GABRIEL supports his wife's widowed mother, and her mother, that is, his mother-in-law and grandmother-in-law. They live in the utmost amity showing what I have had occasion to point out with some emphasis in other papers, that there is not a sign of mother-in-law taboo among these peoples [5].

A matter to be considered in connection with the latter is the profound knowledge of the characteristics of the country posessed by the Indians of this whole region. The extraordinary development of the faculty of remembering and visualizing the configuration of the land and making charts of its lakes and rivers has been remarked by many travelers — indeed it has been utilized by both Low and Belanger, in their governmental surveys of the peninsula. By the Indians sheets of birch-bark are inscribed with the point of a knife, sometimes with a burnt stick or pencil, with the utmost freedom and confidence to show the relative positions of lakes, rivers and portages. Other natural phenomena are disregarded by Montagnais map-makers because they do not affect the convenience of hunters and travelers, who use only the waterways. They indicate lakes and rivers as we do, but portages, or carrying places, are marked with dots or parallel dashes. The appearance of these charts is illustrated by several specimens showing the makers' hunting territories (Figs. 1 and 2). The cartographic aptitude of the Labrador Indians forcibly reminds one of a similar natural knack of the central

[5] It should be recalled to mind that my information pertains to conditions about 1912. Two of these women have since died.

Eskimo to which attention has been directed, with some discussion, by BOAS [6] and others.

The Lake St. John and Chicoutimi Bands.

At Lake St. John is the headquarters of the largest band of Montagnais in this part of the peninsula. These Indians designate themselves



Fig. 1.

Montagnais chart on birch bark of Quiatchouan river system and Long Lake. Family hunting territory of "Mani". Lake St. John band of Montagnais. (No. 42 on Map, p. 388.)

Piəkwàgamiwilnùts "Flat Lake People". The band comprises some 60 families who, for the most part, range through the plateau northward from Lake St. John to the height of land. They adjoin the Mistassini Indians on the north and the Têtes de Boule on the west. They meet the hunters from

[6] FRANZ BOAS, The Central Eskimo. Sixth Annual Report. Bur. Amer. Eth. pp. 643—644.

Bersimis on the east. Some dialectic differences mark them off from the Montagnais of the Chicoutimi and Escoumains bands whose territories are

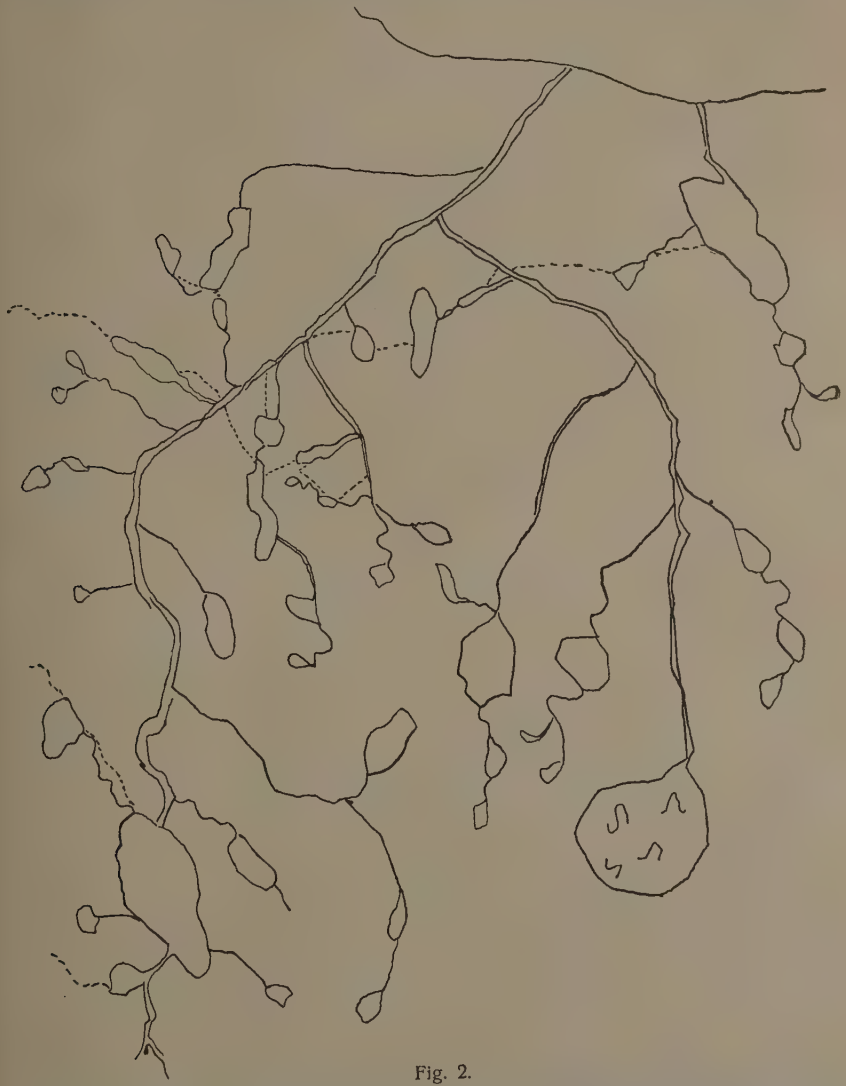


Fig. 2.

Montagnais chart on birch bark, Ofopikouba river system. Family hunting territory of "Matsina'bec", "Bad man". Lake St. John band of Montagnais. (No. 54 on Map, p. 388.)

also to be given in this report. In their industrial and social life as well as in dialect the Lake St. John Indians are to be classified as intermediate between the Montagnais of the coast and the Mistassini of the interior.

The Montagnais who constitute the Chicoutimi band refer to themselves as *Cekùtəmi·wilnùts* "Head-of-the-Tide People". Little need be said of their social characteristics except to note that their affiliations in culture and dialect are supposed to be more with the Montagnais of the coast although they have been for a long time administered by the Dominion Government under the Lake St. John agency and treated as part of the same people. The population for the combined bands was 623 in 1920 [7] (773 in 1924), previous estimates published in a report of the Canadian Department of Indian Affairs having been as follows: 1906, 551; 1910, 583.

Remarks on the Tadousac and Escoumains Bands.

The Montagnais who formerly gathered about the mission at Tadousac probably constituted the largest centralised grouping of these Indians in historic times The mission, founded by the Jesuits in 1616, continued to be a Montagnais rendezvous until several generations ago. Surrounding the Indian chapel at Tadousac village which is still standing and in good preservation are extensive evidences of Indian occupation from prehistoric times down to the present. There are, however, none oft the aborigines of the old Tadousac band now in residence within the confines of their ancestral territories. The presence of settlers, the government leasing of the streams and lakes to sportsmans' clubs and the conversion of the historic mission station into a thriving and fashionable summer resort have accounted for this. We also learn that the hunting districts toward the last were rather loosely held. Our information, accordingly, stands as a reconstruction of the hunting territories as they are remembered by informants who are descendants of the original proprietors. There remains but one hunter by now, EDOUARD MAURAULT (No. 65) operating east of the Saguenay. The Tadousac band bore the name *Wəca·t'cèkwilnuts* "Gulf People" or by another explanation, "Steep River-mouth People". The Indians of this part of the St. Lawrence call the Saguenay river, *wəcatscékoci·bu* "Gulf River". I have already mentioned the reference to apportioned hunting territories in the Jesuit Relations of 1647—1648 in the neighborhood of Tadousac.

The Escoumains band is still intact and, at the time of my visit, 1915, comprised some 44 individuals. This band denotes itself by a term which for some reason has baffled analysis, *Écsi·biuci bu ilnuts*. Before discussing the term I would suggest "River of Clam-Brooks People" (*ecsi·bu* "clam [or shell] river", *ci·bu* "river"). Another form of the name for this band, by which they are known among neighboring groups is *Ecsi·pi·wilnuts* "Clam-river People".

The merging of the members of the Tadousac band with the families at Escoumains and at Bersimis has left the once populous region about the mouth of the Saguenay now almost destitute of its native propietors. Seldom more than two families are to be found there, whose attraction in the summer time is the summer colony. Several former camp sites are discernible in the neighborhood. They are well worthy of attention because excavation in the

[7] Information furnished by M. A. TESSIER.

ground at these places has yielded the remains of a culture undoubtedly representative of an early Montagnais type. One of them is at Rivière du Moulin à Baude, at the base of a little point a short distance west of the spot where the stream descends over a steep and high cascade to fall into the St. Lawrence. The Indians designate the location as *Tsèmsi'bes* "Thrown into the Water". A tradition relates how there were, in the time of the grandfather of men now past middle age, a number of Canadians living in houses on the high sand terraces overlooking the river. These people were warned by their priest not to dance on Sunday. Ony Sunday, however, they held a dance, in spite of what had been told them, and the terraces slid into the river carrying with them the houses and people. Excavation of an Indian salmon-fishing station at the base of the point showed occupation by the Indians at a time previous to the coming of Europeans. Besides bone pointed implements of a common Montagnais type this site yielded sherds of a thin but coarse reddish pottery identical with the fragments produced from locations along the Atlantic coast southward. In considering the significance of pottery in these localities the matter of environment should be taken into consideration, for a mile or so to the west the same sand terraces change to terraces of glistening gray clay which have caused the Indians to name the place *Cès'io* "Clay (Place)".

The other location is the point making out on the east side of the mouth of Rivière des Bergeronnes (*ecawedjòs* "Dragon-fly [river]"). This point was the site of an extensive camp. Clam-shell deposits about eight inches in depth are in evidence. They have yielded bone material and pottery which now repose in the collections of the Museum of the American Indian (Heye Foundation) and the American Museum of Natural History. Extensive clam flats, good salmon-fishing grounds and formerly excellent hunting districts characterize the locality. Its native name is *ətək'əmègwəs kaneyàts* "Whitefish points". To the French it is known as Pointe Sauvage. Native tradition again relates that at one time not less than a century ago an Indian fishing and trading encampment existed here comprising some 50 families. Its history likewise concludes in tragedy! The trader becoming jealous of the prosperity of another trading post some where along the coast probably at Quebec, to which the Indians had taken a fancy, threatened them with a malady. He put his threat to effect by securing "tea or bread into which he had put the smallpox", traded the articles to the unsuspecting Montagnais and smiled at the result. "The poor Indians all fell down dead in a short time", so runs the legend as told by Paul Ross of the Escoumains band, then (1920) 94 years of age.

There is litle more to record specifically concerning these bands until the ethnology of the whole peninsula has been covered in detail. Our object at present is to record the geographical boundaries of the bands and the family units composing them.

The small size of the Escoumains band, which seems to be typical in most of its social pecularities of the Montagnais in general, makes it feasible for us to trace the details of marriage and social relationships through the

family groups. Accordingly I give the following census table to show the present condition of this band. It shows at a glance the extent of intermarriage between two families, the one with sons and the other with daughters (Nos. 1 and 4), and the degree of marriage with outsiders, in this case with French-Canadian women. The males, being the heirs to the territories, marry French women and the half-breed sons become their heirs. This would have to be otherwise if the women of the band married white people, consequently marriages of this sort are of rare occurrence. As the census enumeration gives about the same population for a number of years [8]. We can see how, as the accompanying census shows, there are about he same number of heirs through a given period of time. A high mortality among children is to be noted here, a much larger number having died, I was told, than is noted. As appears in the table we can observe how the sons, grandsons, nephews and son-in-laws form the working party of the family groups, and how two families, though the intermarriage of their sons and daughters combine their interests and hunt as a common group in a comperatively large territory (Nos. 1, 4 and 5). In this case PAUL ROSS (No. 1) a half-breed from MOOSE Factory, being a stranger, originally was admitted as a partner by the native proprietor LEO DOMINIQUE.

The Escoumains band, which at the time of notation (1915), included about 44 souls, affords an example of the decadence of the Montagnais of the St. Lawrence coast. It becomes obligatory to allow accessions, by marriage with the French, and by the affiliation of other Indians and half-breeds, to maintain the family crew for the hunt. There has been, it is said, a considerable withdrawal of the families from this region to the regions further to the east at Bersimis, where many of the Bakon family are to be found, and more are still further down the coast. Here hunting conditions are not so badly affected by settlements.

Heads of Families	Wife	Children	Childrens' husbands and wives	Grandchildren
1. Leo Dominique	Montagnais	Leo (3 daughters married to sons of No. 4)	Ross (daughter of No. 4)	Louis (one son dead)
2. Pierre Denis	Montagnais (from Manicouagan river)	Aleck [9]	Ross (half daughter of No. 4)	1 son
3. Mark Denis (Brother of 2)	Canadian	1 daughter (2 dead)		
4. Paul Ross (Half-breed Cree from Moose Factory)	Montagnais	Paul Joseph Louis (Daughter married to grandson of No. 1)	Dominique Dominique (Daughters of No. 1)	1 son 1 daughter 6 daughters 4 sons (1 married to Canadian)

[8] Varying but little from 41, of census of 1910, 43, in 1906. In 1924, however, the number has dropped to 28. (Annual Reports Department of Indian Affairs, Canada.)

[9] Until recently lived at Tadousac.

Heads of Families	Wife	Children	Childrens' husbands and wives	Grandchildren
5. Mark Jacques[10]	Ross (Grand-daughter of No. 4)	1 son 1 daughter		
6. Pierre Mauralt	Canadian	2 sons 3 daughters		
7. Joseph Maurault (Brother of No. 6)	Canadian	1 son		
8. Mark Bakon[11]	Canadian	1 son		

Lake St. John Montagnais Family Hunting Territories.

Native Name	Translation	European Name	District Name	Meaning
1. (None)		Harry François Charles } Verrault (broth.)	*nictəhaganàck'wcì·bi*	poling river
2. (?)		Pierre Etienne (Originally of the Chicoutimi Band)	*tcenipì·stci·*	great water
3. (?)		Prote Jourdain, and Pierre Jourdain, his son	(?)	
4. *Mətàbi·*	Down	George Metabi	*kokəmənàn*	grandmother[12]
5. *Napàni*	Flour[13]	Napanee	*ácì·ancì·bi·*	breech-cloth river (Asiane)[14]
6. *Natáuganèo*	Strong-legged walker			
Ksteləmàgən Tcali·tc (?)	Known person Little Charles	Kustelmagan, Petit Charles, Antoine Jourdain } his sons	*nè'kəbau*	alder shore (Nikouba)
7. (None) (half-breed)		(?) McDonald	(?)	
8. (?)		Mathew Jourdain (Late-Chief)	*natwàctən natwàkəmci·c*	dead-water, little dead-water
9. (?)		Germain Etienne	*kaupáckweyào*	narrow way
10. *Katci·watè-ləmo*	Wanderer	Old Etienne	*pelep'honàntc*	winter fishing-place
11. (?)		Malek Bejin (brother of No. 13)	*ocàkobic (Chegobich)*	shelldrake lake

[10] Wawenock (Wabanaki) descent, affiliated with band. He has no definite territory but works for his father-in-law, Ross, on his tract.

[11] Family formerly a large one at Escoumains and Tadousac but now dispersed.

[12] A legend mentions the death of an old woman here to account for the name.

[13] This name was derived from the possessor's habit of using large quantities of flour in his winter provisioning. The family is of Tête de Boule descent.

[14] Names in parentheses give the accepted forms of geographical equivalents appearing on French and English charts of the region.

Native Name	Translation	European Name	District Name	Meaning
12. (?)		Johnny Robertson	*nadoweàpəckau*	dead-water
13. (?)		François Bejin (broth. of No. 11)	*ntcùk'cagəhi·gən*	otter lake
14. (None)		Simon Rafaël (broth. to No. 26)	*tcinucèo cagəhigan wastciàməskau (washimiska)*	pike lake (Lac Brochet) clear bottom [river]
15. *Mənì·guc*	Little Black Spruce	Bernard Minigouche	*wàcamok·wan*	loon river
16. *Nikolàu*	(Nicholas)		*wətcàck'wcágəhi·gan*	muskrat lake
17. (?)		Charles Jourdain (heredit. chief)	*onèmweo cì·bi·*	growling river
18. (None)		William Conolly	*tè'tckami·*	cold-stream lake
19. *Menì·guc*	Little Black Spruce	Jacques Minigouche	(?)	aleck river[15]
20. *Kwaskwámətcì·gwàn*	One who turns somersaults	Malek Simeon	*mant·ó cì·bi*	serpent (or spirit) river
21. *Tcélnì·c*	Old Man	Chelneesh	*mictəgabətágeniuci·bi·*	big-portage river
22. *Pì·kwútəlehì·gen*	Broken shoulder	Ambrose Piktuligan	*metutsàn*	sweat-lodge
23. *Pətàbec*	Missing man	Antoine Petabech	*natócegaucì·bi·*	broken-rock river
24. *Nak'wùtci*	Hanging over by the middle		*kanəmèk'wcots*	trout lake
25. *Mictəbì·èl*	Big Pierre		*tcinucèo cagəhì·gan*	pike lake
26. *Wictuyàk* also *Isì·bì·c*	Whiskers Jea-water	Jim Rafaël (brother to No. 14)	*nètəstcegamì·*	branch lake
27. *Wutònì·c*	Little-mouth		*pemô'kau*	sandy banks
28. (?)		Peter	*pedəbokàu*	hollow bank (Peribonka)
29. (?)		Luke Simeon	*kátcawètcwan*	roaring falls
30. *Mì·là'kətu*	Sucker (French, "loche")	Jerome Laloche	*eckàn cì·bi·*	Chisel river (Trenche)
31. (?)		Simon Basil	(?)	
32. *Pətàbec*	Missing man	Joseph Petabesh	*ewənàn cì·bi·*	salmon river
33. (None)		David Philip[16]	*nadəwèo cì·bi·*	Iroquois river

34. No proprietor, Anyone can hunt there as there are no lakes nor rivers on it, being mostly barren and mountainous.

[15] This is said to be a very poor, burnt-out, mountainous district which discounts the advantage of its large size.

[16] His father was a Wawenock of the Abanaki group from Lake Megantic, Maine. Philip was adopted by the Montagnais. He has now obtained a deed from the government for his territory.

Native Name	Translation	European Name	District Name	Meaning
35. *Kawàpit'wá-bit'*	White eye [17]	Peter Andrè	*cétagəmào*	lake connecting with river
36. (?)		Toma Basil	*tceko'pitàn*	big outlet (Grand Discharge)
37. *Pətàbec*	Missing man	Henry Conolly	*nadəwèo ci·bi·*	Iroquois river
38. (?)		Charles Boitvin [18]	*eckan ci·bi·*	Chisel river (Trenche)
39. (?)		Patrick Cleary [19] (half-breed)	*tcekawagàts*	big crooked river
39a Territory not used by anyone in particular.				
40. *Tci·yàm*	Keep quiet [20]	William Verrault	*kalékawagamàts*	Sandy-beach lake
41. *Pi·èli·c*	Little Pierre	Peter Curtness [21]	*nitəhagənàck'w-ci·bi·*	poling river
42. *Pəta·bec*, also *Màni·*	Missing man Marie (?)	William Conolly (broth. of No. 37)	*ickwàckwaga-máts*	lake of great length
43. *Matsi·nàbec*	Bad man	Matsinabesh and son	*wi·átcəwani·c (Ouiatchou-aniche)*	little shining-water river
44. *Tcimucùm*	Our grandfather	Edouard François (and sons, Joseph and Pierre) [22]	*kawagàcts ci·bi·*	little crooked river
45. *Kòci·c* [23]	Little son	Jacques Du Bois and his son Antoine	*kátzənocèckats*	pike lake (Lac Brochét)
46. *Wá·tsek'wətec*	Crooked-nose	Joe Verrault	*kami·cànəgats*	big island (Isle Bostonnais)
47. *Katək'wmàt*	Something in his mouth [24]	Joseph Thomas	*máctci·sts*	cedar lake (Kiskisink) [25]
48. *Tamàci·c*	Little Thomas	G. Thomasheesh	*ma·gucè*	little loon river
49. Unoccupied territory despoiled by railroad and settlers, formerly induded as parts of neighboring districts.				
50. (?)		François Jourdain (and seven or eight sons)	*matàuckweyao*	rivers coming together

[17] His eye has a white pupil.

[18] From the Tête de Boule Algonquin, but affiliated with the Lake St. John band through marriage.

[19] From the Tête de Boule, but affiliated with the Lake St. John band.

[20] He was very mischievous when young and was always being told to keep quiet.

[21] A Cree of Rupert House band.

[22] The sons have also their father's Indian surname with the modification *westécimawut'*, "elder", and *wecimàwut* "younger".

[23] A Tête de Boule name, so evidently the family is of mixed identity.

[24] Because he was always chewing tobacco.

[25] This camp has now developed into a permanent village of perhaps a dozen Montagnais families.

Native Name	Translation	European Name	District Name	Meaning
51. (None)		David Basil (with seven or eight sons)	*uckwi·ci·bi·*	bark river (Rivière des Écorces)
52. *Tamàci·c*	Little Thomas	(brother to No. 48)	*mistsi·na' kwak'wtsigən*[26]	turtle's jaw-bone
53. *Kákəkanəka-tèo*	Long-legged	Joseph Kakakana-kateo	*nemèpi·li·c*	little sucker (lake) (Nemebilish, or Amabelish, corruption of the proper name)
54. *Matsi·nàbec*	Bad man		*opi·kobau*	? — shore (Pikouba)
55. (?)		Old Simeon	*tci·nogami·*	long lake (Kenogami)
		Chicoutimi Band.		
56. (?)		Joseph Xavier	*wənàtsci·win*[27]	scattered
57. *Kapègogəst'*	Paddling alone in a canoe[28]	Charles Regis (chief)[29]	(?)	
59. (?)		Philip Xavier (brother of No. 56)	*wi·yacègkami·*	clear-water lake
60. (?)		Flavian St. Onge[30] (grandson of No. 63)	*kámack'wwe-ci·ckats*	grassy place
		Tadousac and Escoumains Bands.		
58. (?)		Leo Dominique (chief), and two sons, Paul Ross (half-breed Cree from Moose Factory, and 3 sons)	*lekòci·hu*	sandy river (Rivière au Sable)
61. (?)		Mark Denis	(?)	
62. (?)		Pierre François (brothers) Sim.[31]	*úckweowacaù*	green-moss bay
63. (?)		Flav. Maurault[32]	*letseyajò'*	steep mountain (Mt. Eternity)

[26] Named from a landmark consisting of a rock split like the open mouth of a turtle.

[27] Named from a mountain near the lake where the Iroquois once came to attack the Montagnais. During the night the Montagnais surprised the Iroquois and scattered them so that they became lost and were all killed. (Corruption of *wənatscohwèwan.*)

[28] So-called from his habit of making extended voyages in the interior by himself.

[29] This man's family originally came from the St. Lawrence Coast.

[30] He also occasionally hunts south of the Saguenay on the Little Saguenay River. He came originally from the Tadousac band.

[31] These men have been dead for more than 30 years, the territory is now unclaimed.

[32] This man has been dead about 20 years and the territory practically abandoned.

Native Name	Translation	European Name	District Name	Meaning
64. (?)		Denis Bakon and Joseph Bakon[33], his son (Flavian St. Onge, No. 60, shares it now.)	*ckwutsèoci·bu*	fire-river
65. (?)		Edouard Maurault (son of No. 63)	*otcàtsome'kwci·bu*	salmon river
66. (?)		Aleck Denis, Pierre Denis (broth. to No. 61) Joseph Nicola[34] (At the head of this river Mark Bakon also hunts.)	*pè·poltsemiskà'*	wood that peels (red spruce) (St. Marguerite river)
67. (?)		Pierre, Joseph Maurault (broth.)	*eci·bi·ucibù*	river of brooks, clam river, river of clam brooks (Escoumains river)
68. (?)		Jerome Bakon[35] with his sons		Milles Vaches river

[33] Both dead about 30 years. The district is called Fire River because they used to burn it each year for the grouth of berries.

[34] A Wabanaki descendant of the Wawenock tribe from Becancour, P. Q., admitted as partner by Pierre Denis.

[35] Now affiliated with the Bersimis band, but formerly an associate of Paul St. Onge, former chief of Tadousac.

Die Religion der ältesten ägyptischen Inschriften.

Von Dr. Wilhelm Bayer, Aachen.

(Fortsetzung.)

II. Teil: Das Material.

Vorbemerkung.

Die Zählung geschieht nach laufenden Nummern. Die Angabe des Fundorts ist im allgemeinen unnötig, da alle aus RT., AB. und NF. angeführten Stücke aus Abydos kommen; in besonderen Fällen ist der Fundort genannt. Die Materialklassen sind wie folgt bezeichnet: m. = Marken, sg. = Siegel, st. = Steinscherben, tf. = Tafelchen, stel. = Stelen, so. = Sonstiges, pal. = Palermostein. Es erübrigt sich wohl die Bemerkung, daß nicht alle Deutungen gleiche Sicherheit beanspruchen können; für die häufigeren Zeichen sei auf die philologischen Vorbemerkungen verwiesen.

1. Die Königstitel.

Horus-Titel.

Hier werden die Stücke aufgezählt, in denen der Horus-Falke den Horus-Titel des Königs nennt, also besonders, jedoch nicht ausschließlich, die Stücke, in denen der Falke auf dem sogenannten Palastrahmen steht, d. h. im offiziellen Königstitel. Stücke, bei denen nicht sogleich klar ist, ob der Horus-Falke den Königstitel oder den Gott Horus bedeutet, werden später bei dem Gott Horus besprochen.

1. *AHA.* 62 mal in 18 Stücken. — st. RT. I, IV, 1; AB. II, V, 32; NF. I, XXXIII; tf. RT. II, III, 1, 4, 5, 7, 20, X, 2. XI, 1. 2. sg. RT. II, XIV, 97—99. — Aus Nagada: tf. Rech. II, Nr. 549. sg. Rech. II, Nr. 556—558. — Der Name *AHA* ist immer dem Palastrahmen einbeschrieben; der Falke steht auf dem Rahmen, hält aber das dem Rahmen einbeschriebene Wortzeichen *„AHA“*, Schild und Keule, in den Klauen (ganz ähnlich hält er, nur ohne Rahmen, denNamen des vordynastischen Abydosfürsten R A). Die Oberkante des Rahmens ist stets krumm.

2. *NARMER.* — 39 mal in 14 Stücken. — st. RT. I, IV, 2; II, II, 3, 5, 6; tf. RT. II, II, 4; sg. RT. II, XIII, 91—94; stel. NF. I, XLII. — Aus Hierakonpolis: so. I, XXVI, A (B) C; XXIX.

3. *ZER.* — 54 mal in 16 Stücken. — st. RT. II, Va, 2; tf. RT. II, V, 1, 2, 4; Va, 5; VIa, 4; XII, 3; AB. I, XI, 1; NF. III, XV, 19; sg. RT. II, XV, 105—110; so. RT. II, V, 7.

4. *ZET.* — 48 mal in 20 Stücken. — st. RT. I, IV, 4; II, VII, 1—4; tf. RT. I, XIII, 1—4, 6; X, 8; AB. I, XI, 3 b; sg. RT. I, XVIII, 1—4; II, XVII, 125—127; stel. NF. I, S. 244, Nr. 63.

5. *MERNEIT.* — Der Titel falke, sonst bei allen Königen vorkommend, fehlt auf den Funden mit dem Namen *MERNEIT*'s völlig, weil *MERNEIT*, wie schon erörtert, eine Königin war.

6. *DEN.* — 178 mal in 51 Stücken. — tf. RT. I, XIV, 7, 12; XV, 16; XVI, 19, II, VII, 7, 12; NF. I, XXXIII. sg. RT. I, XXI, 21—23, 26, 27; XXII, 36; XXIII, 37—39; XXIV, 44—49; XXV, 50—52; XXXII, 39; II, VII, 5, 6; XVII, 131, 135; XVIII, 136—145; XIX, 146—150, 152, 155; XX, 156. stel. NF. I, XLI.

7. *AZAB.* — 28 mal in 12 Stücken. — st. RT. I, VI, 1—3, 11; NF. I, XXXIII; NF. II, XXI, 4. sg. RT. I, XXVI, 61—63; XXVII, 68—70.

8. *MERSECHA.* — 72 mal in 65 Stücken. — st. RT. I, VII, 2, 3; NF. I, XLII. sg. RT. I, XXVIII, 72—77. m. RT. I, XLIV, 13, 14, 16, 18, 20—24, 27, 32, 34, 35, 37, 38, 41; XLV, 43—45, 47—49, 51, 53, 56, 59, 61—63, 65, 67—70, 73—75, 77, 78, 81, 82, 84. XLVI, 88, 90, 92, 95—98, 101, 102, 105, 107, 110. stel. NF. I, S. 245, Nr. 65. — Aus dem Wadi Maghara auf Sinai: so. PETRIE Researches in Sinai 1906, 41—42 (Relief). — Dieses verhältnismäßig häufige Vorkommen hat seinen Grund darin, daß der Titelfalke außer auf anderen Stücken auch auf Marken vorkommt (54), was sonst von keinem König bekannt ist. Die Marken nennen den Horus-Titel innerhalb eines Zinnenkranzes; also eines Bauwerks. Der Horus-Titel gehört also zum Namen des Bauwerks, und zwar wird man nicht anders übersetzen können, als „Bauwerk des Horus *MERSECHA*", womit wohl zweifellos das Grab gemeint ist. Der Lieferant der Tontöpfe hat das wohl als Bestimmungsort den für das Königsgrab zu liefernden Töpfen aufgeprägt.

9. *UQ*[1]. — 38 mal in 38 Stücken. — m. RT. I, XLIV, 10—12, 15, 17, 19, 25, 29—31, 33, 39, 40; XLV, 42, 46, 50, 52, 54, 64, 66, 71, 72, 76, 79, 85—87; XLVI, 89, 93, 94, 99, 100, 104, 106, 108, 109. RT. II, LV, 8, 9. — (Bei all diesen Marken ist übrigens die Zuweisung an König *MERSECHA* sicher, weil sie die Gruppe der Nr. 8 geben; trotzdem seien sie hier unter *UQ* gerechnet.)

10. *QA.* — 35 mal in 23 Stücken. — st. RT. I, VIII, 2, 3, 7, 12; IX, 2, 6, 9; RT. II, VIII a, 6. ff. RT. I, XVII, 29; II, VIII, 2, 3; AB. I, XI, 10, 11; sg. RT. I, XXIX, 78—85. stel. AB. I, V, 4; NF. I, S. 245, Nr. 64.

11. *UNSICHER*, doch Dynastie I. — 1mal in 1 Stück. — Das einzige Stück der nicht sicher datierten Funde, auf dem der Horus-Falke vorkommt, ist ff. NF. III, XV, 8. Daß der Titel-Falke in diesen Funden so selten ist, hat seinen Grund darin, daß hier die Datierung fehlt, die eben meist durch einen Königsnamen mit Titelfalken gegeben ist.

12. *HETEPSECHEMUI.* — 18mal in 9 Stücken. — st. RT. II, VIII, 8—10; NF. II, XXI, 6. Aus Sakkara: sg. Annales III, S. 187 f., Nr. 1, 2a, 2b, 3, 4; so. Statue Kairo 1.

13. *RANEB.* — 10 mal in 7 Stücken. — st. RT. II, VIII, 12; NF. II, XXI, 5. Aus Sakkara: sg. Annales III, S. 188 f., Nr. 1 ff. (5 Siegel). so. Statue Kairo I.

14. *NETEREN.* — 9 mal in 5 Stücken. — sg. PETRIE Gizeh and Rifeh, Taf. 5 E (4 Stücke); so. Statue Kairo I.

15. *CHASECHEM.* — 5 mal in 5 Stücken. — Alle aus Hierakonpolis. st. Hier. I, XXXVII, 3; XXXVIII, 1, 2 (auf diesen drei Vaseninschriften trägt der Falke die oberägyptische Krone); so. Hier. I, XXXIX, XLI, 2.

---

[1] Unter UQ zitiert PETRIE die Funde, die zwischen dem Grab des *MERSECHA* (U) und dem des *QA* (Q) gefunden wurden, und bei denen es unsicher bleibt, welchem der beiden Könige sie zuzuweisen sind.

16. *PERABSEN.* — 25 mal in 10 Stücken. — sg. RT. II, VIII, 7; XXI, 164—172. — Der hier vorkommende Horus-Name ist Sechemib; *PERABSEN* ist kein Horus-, sondern der Set-Name des Königs.

Set-Titel.

17. *PERABSEN.* — *PERABSEN* ist wohl der einzige König der ägyptischen Geschichte, der einen eigenen Set-Titel hat. Der Titel kommt 32mal vor in 15 Stücken. Es sind: sg. RT. II, XXI, 173—177; XXII, 178—186. — Aus Bet-Challaf: sg. Garstang, Mahasna, X, 8. — Im Titel steht das Set-Tier, das Okapi, auf dem Palastrahmen, ganz wie sonst der Horus-Falke auf den Siegeln des gleichen Königs. — (Außer den zitierten Stücken erwähnt Weill, 118 noch „einige" unveröffentlichte Abydos-Fragmente aus der Sammlung Daressy, Maspero, Revue archéologique 1898, I, S. 307, glaubte, daß hier der Horus-Set-Titel genannt sei, doch wird mit Weill der Horus-Falke richtiger zu einer anderen Gruppe zu rechnen sein; vgl. RT. II, XXII, 178, 179, wo auch auf diese Horus-Gruppe erst der Set-Titel *PERABSEN's* folgt.)

Horus-Set-Titel.

18. *DEN.* — 2mal in 2 Stücken. — stel. RT. II, Nr. 128, 129. — Merkwürdigerweise kommt hier der Horus-Set-Titel vor, jedoch nicht eigentlich als offizieller Titel, sondern als Wort für „König". Ob die Stelen nicht vielleicht später sind als *DEN*?

19. *CHASECHEMUI.* — Ein eigener Horus- bzw. Set-Name ist von diesem König nicht bekannt, sondern nur der Horus-Set-Name, in dem der Falke und das Okapi auf dem Palastrahmen stehen. Der Titel kommt 31 mal vor in 15 Stücken: sg. RT. II, XXIII, 191—200; XXIV, 202—205; Weill, S. 109. — Aus Hierakonpolis: Türpfosten: Hier. I, II. — Nicht unwichtig ist, daß die beiden Tiere fast stets (doch z. B. nicht in RT. II, XXIII, 200) eine Krone tragen, und zwar entweder so, daß der Falke die oberägyptische Krone und das Set-Tier die unterägyptische hat (so wohl z. B. RT. II, XXIII, 193, 198), oder so, daß jedes die Doppelkrone hat (RT. II, XXIII, 197).

Neterui-Titel.

Der Neterui-Titel wird gegeben durch zwei Falken auf Standarten bzw. auf zwei Neter-Zeichen.

20. *NARMER.* — 2mal in 2 Stücken aus Hierakonpolis: Hier. I, XXVI (Zepterkopf) und XXIX (Schieferpalette). Beidemal werden dem König vier Standarten vorangetragen, von denen je zwei die Falken-Standarten sind. Sie werden auch hier als Titel des Königs, mindestens als königliches Emblem zu lesen sein.

21. *AZAB.* — 4mal in 4 Stücken. — st. RT. I, V, 12; VI, 4, 8; sg. RT. II, VIII a, 1.

22. *QA.* — 2mal in 2 Stücken. — sg. RT. I, XXIX, 79, 80.

23. *CHASECHEMUI.* — 30 mal in 13 Stücken. — sg. RT. II, XXIII,

191—201; XXIV, 216. Aus Hierakonpolis: Türpfosten, Hier. I, II. — Der neterui-Titel, zu dem hier ein eigener Name des Königs *(Hetep-Unf)* gehört, ist meist dem Palastrahmen des Horus-Set-Titels einbeschrieben, auf den Horus-Namen folgend.

Seten-Bit-Titel.

24. *DEN.* — 6mal in 5 Stücken. — st. RT. I, V, 12; NF. I, XLII; tf. RT. I, XV, 16; AB. I, XI, 8. — Auf den drei Täfelchen ist der Seten-Bit-Titel nicht der sozusagen amtliche Titel des Königs (wie der Horus-Titel), sondern er steht nur im Text des jahrdatierten Ereignisses: daß der König (Seten-Bit) eine Festung eroberte o. ä.

25. *AZAB.* — 18mal in 10 Stücken. — st. RT. I, V, 12; VI, 4—6, 8; RT. II, VIIIa, 1; sg. RT. I, XXVI, 57—60. — Der Titel ist jetzt immer schon durchaus „amtlich".

26. *MERSECHA.* — 7mal in 5 Stücken. — st. RT. I, XXVIII, 73, 74; NF. I, XLII; tf. RT. I, XVII, 26, 27.

27. *QA.* — 10mal in 10 Stücken. — st. RT. I, VIII, 1, 9, 10, 13, 14; IX, 3, 7, 10; tf. RT. I—XVII, 28; AB. I, XI, 10.

28. *HETEPSECHEMUI.* — 2mal in 2 Stücken. — Aus Sakkara: sg. Annales III, 187, Nr. 1, 2a.

29. *RANEB.* — 1mal. — st. NF. II, XXI, 5.

30. *NETEREN.* — 2mal in 2 Stücken. — st. RT. II, VIII, 12, 13.

31. *PERABSEN.* — 2mal in 2 Stücken. — st. RT. I, IV, 7; RT. II, XXII, 190.

32. *CHASECHEMUI.* — 2mal in 1 Stück. — sg. RT. II, XXIII, 201.

33. Beachte außerdem den ungewöhnlichen Titel in sg. RT. II, XXIII, 192, 196; hier folgt auf Seten nicht Bit, sondern die Schlange der Göttin *BUTO* für den Titel des „Königs von Unterägypten".

Nebti-Titel.

34. *AHA.* — Auf dem berühmten „*MENES*"-Täfelchen aus Nagada, RECH. II, Nr. 549, kommt eine Gruppe vor, Geier und Uräusschlange, in einem Rahmen mit dem mn-ähnlichen Zeichen am Boden. Wie schon erwähnt, hat man das letztere Zeichen als *MENES* lesen wollen, die ganze Gruppe also *NEBTI-MEN*, „König *MENES*". Aber dagegen läßt sich negativ einwenden, daß der Nebti-Titel sonst nie in einem solchen Rahmen vorkommt, überhaupt in dieser alten Zeit fast ungebräuchlich ist. Ferner sind positiv auch andere Erklärungen möglich. Man könnte z. B. die Gruppen nach Analogie anderer Täfelchen für einen Tempel der beiden Nebti-Gottheiten halten; das „mn"-Zeichen wäre dann eine Mauer o. ä. des Tempels, oder das Zeichen ist wirklich mn zu lesen und könnte dann mit Nebti den Namen des Tempels geben: „Die Nebti-Gottheiten sind fest"; das Täfelchen würde etwa die Gründung o. ä. des Tempels nennen. — Für die Religion ist das Ergebnis ein wesentlich anderes, je nachdem hier der Königstitel genannt ist oder die beiden Gottheiten, doch ist die Sicherheit über den wirklichen Sinn eben nicht zu erzielen.

35. *ZER.* — 1mal in 1 Stück. — stel. RT. II, Nr. 96.

36. *MERSECHA.* — 6mal in 4 Stücken. — st. NF. I, XLII; tf. RT. I, XVII, 26, 27; AB. I, XI, 9; sg. RT. I, XXVIII, 72.

37. *QA.* — 18mal in 18 Stücken. — st. RT. I, VIII, 1, 5, 9, 10, 13, 14; IX, 3, 6, 7, 10, 11; RT. II, VIIIa, 5; tf. RT. I, XVII, 29; RT. II, VIII, 2, 3, 6; AB. I, XI, 10, 11.

38. *HETEPSECHEMUI.* — 2mal in 2 Stücken. — Aus Sakkara: Annales, III, 187, Nr. 1, 2a.

39. *RANEB.* — 1mal. — st. NF. II, XXI, 5.

40. *NETE REN.* — 2mal in 2 Stücken. — st. RT. II, VIII, 12, 13.

41. *PERABSEN.* 1mal. — st. RT. I, IV, 7.

42. *CHASECHEMUI.* 2mal in 1 Stück. — sg. RT. II, XXIII, 201.

II. Die solaren Gottheiten.

A. Horus.

AHA

43. tf. RT. II, III, 4. In diesem Jahrtäfelchen kommt der Horus-Falke in der Rubrik der jahrdatierenden Ereignisse vor. Er steht auf einer Stange, die entweder das Zeichen Neter „Gott" ist oder eine Standarte; Göttertiere auf Standarten kommen ja sonst mehrfach vor. Demgemäß ist gemeint entweder „Gott Horus" oder der Falken-Horus auf der Standarte, der kurz „Standarten-Horus" genannt sei. Der Sinn wird ziemlich zweifellos gegeben dadurch, daß sich auf den Falken ein *mes* „Geburt" bezieht. Geburtsfeste nennen die Täfelchen, soweit sich beurteilen läßt, nur von Göttern; so wird auch hier „Gott Horus" gemeint sein und nicht der Standartenfalke, der sonst, und dann immer in doppelter Schreibung, nur als Königstitel *(NETERUI)* bekannt ist. Warum auf dem Täfelchen der Horus ganz ungewöhnlicherweise auf das Neter-Zeichen geschrieben ist, läßt sich vielleicht erklären: Gleich auf den Falken folgt, noch im gleichen Satz, das Zeichen für die Gottheit Imiut, das viel größer ist als der Falke; da mochte es respektwidrig scheinen, den Falken so klein daneben zu setzen, und man schrieb ihn auf das Zeichen Neter. Jedenfalls berichtet also das Täfelchen ein „Geburtsfest des Horus" unter den jahrdatierenden Ereignissen. (Petrie's Lesung „born of Horus" ist nach den Analogien der anderen Täfelchen sicher unrichtig.)

44. tf. RT. II, XI, 1. — Ein jahrdatierendes Ereignis dieses Täfelchens wird ausgedrückt durch ein Zinnenviereck, in dem der Horus-Falke über dem Kopf eines Rindes steht; dazu gehört eine Hieroglyphe, die mehrere Bedeutungen haben kann, z. B. *pecher* „umkreisen, durchlaufen", *uzeb* „umkehren" u. a. Da die Täfelchen nicht selten Kriegstaten nennen, könnte die Gruppe zu lesen sein als „Eroberung (*pecher* könnte man allenfalls so übersetzen) der Festung (Zinnenviereck) Soundso (der Name wohl durch das Rind gegeben) durch den König (Horus-Falke)". Wahrscheinlicher wird es aber wohl sein, das *pecher* als ein Fest aufzufassen. Der Horus-Falke steht also hier nur für „König". (Vgl. bes. Sethe 67.)

45. 2mal in 2 Stücken. tf. RT. II, XI, 2. Aus Nagada: tf. RECH II, Nr. 549. — Hier ist zum Horus-Falken zweifellos das Zeichen für

„Sitz" zu rechnen; diese beiden Zeichen, der Falke und *ast*, kommen auch sonst in den Texten mehrfach vor (z. B. tf. RT. I, XIV, 11; XV, 16a). Die Lesung ist *ast Hor*, die Übersetzung „Sitz des Horus". Dieser „Sitz des Horus" ist der königliche Thron, in welcher Bedeutung der Ausdruck noch in sehr späten Zeiten der ägyptischen Geschichte vorkommt. Nimmt man in „Sitz des Horus" das „Horus" einfach als „König", so hat der Ausdruck keine weitere religiöse Bedeutung; wahrscheinlicher aber ist, daß „Horus" hier, wenigstens ursprünglich, der Gott ist, dessen Sitz der König als dessen Vertreter einnimmt; der König auf dem Sitz des Horus ist in klassischer Zeit sehr häufig (vgl. z. B. WIEDEMANN, Index zu LEPSIUS III, S. 46). — Zu *ast Hor* gehört ferner noch *ha* „Anfang" oder ä., so daß das Ganze etwa „Anfang des Thrones" hieße. GRIFFITH mag recht haben, wenn er das für eine Meldung der Thronbesteigung hält.

46. Aus Nagada: tf. RECH II, Nr. 549. — Im jahrdatierenden Register dieses Täfelchens schwebt der Horus-Falke, gefolgt von einem unklaren Zeichen, über einer Barke. Die Barke mit dem Falken nennt später immer das „Fest des Horus-Dienstes", und auch hier wird dieses Fest gemeint sein; das unklare Zeichen, das dem Falken folgt, könnte sehr wohl das spätere *schems* „Dienst" sein.

NARMER.

47. Aus Hierakonpolis: Schieferplatte Hier. I, XXIX. Der Falke kommt vor, aber sicher nur in der Bedeutung „König" in der rebusartigen Meldung, daß der König 6000 Feinde gefangennahm.

48. Aus Hierakonpolis: Zepterkopf Hier. I, XXVIc. Auf einem kleinen Fragment kommt der Falke vor, doch ist der Sinn nicht klar; vielleicht ist auch hier der Königsfalke gemeint.

49. Aus Hierakonpolis: Schieferplatte Hier. I, XXIX. Der Falke steht auf einem Speer über einem Schiff. Die Gruppe wird nach den vielen Analogien der Abydos-Täfelchen wohl auch als „Horus-Dienst" zu lesen sein, so daß der Speer nicht der *wa*-Speer wäre, sondern der *schems*-Speer.

50. Aus Hierakonpolis: Schieferpalette Hier. I, XXIX. Ein weiterer Vogel auf dieser Palette folgt dem Zeichen einer Tür, doch ist zweifelhaft, ob der Vogel ein Falke ist; leichter mag es der Vogel *ur* („groß") sein.

AHA oder *NARMER.*

51. Aus Hierakonpolis: sg. Hier. I, XV, 6. — Wenn der Vogel auf diesem kleinen Siegel ein Falke ist, so ist, da das Zeichen ka „Seele" hinzuzurechnen ist, vom „Ka des Horus" die Rede. Horus könnte dann sowohl König sein als Gott. Im ersten Falle würde man das Siegel für eine Stiftung zugunsten der „Seele des (toten) Königs" halten können, was durch die Aufschrift angezeigt worden wäre; im zweiten, wohl wahrscheinlicheren Fall, würde die Gruppe einen Eigennamen nennen, wohl den des Siegeleigentümers, der dann *ka Hor* „Ka des (Gottes) Horus" geheißen hätte; daß auch Göttern ein Ka zugeschrieben wird, ist ja z. B. aus den Pyramiden-Texten bekannt. Endlich besteht noch eine dritte Möglichkeit: vielleicht ist der Vogel gar kein Falke, sondern ein

schlecht geschriebener *jach*-Vogel, so daß die sonst so häufige Gruppe *ka jach* „leuchtender Ka", der Titel des seligen Toten, zu lesen wäre.

52. Aus Hierakonpolis: sg. Hier. I, XV, 7. — Auf diesem kleinen Siegel ist der Falke sicher nicht der Gott, sondern der feindbesiegende König.

53. Aus Mahasna: so. Mah. XX, 4. — Das Stück, gefunden in einem Grab, ist ein elfenbeinerner Löffel, auf dem laut Text S. 24 ein Falke eingraviert ist. Der Falke kann wieder der König oder der Gott sein. Ist der König gemeint, so könnte der Löffel durch den Falken als zum „königlichen" Inventar gehörig oder als ein „königliches Geschenk" (das der Inhaber eben darum auch mit sich begraben ließ) bezeichnet sein. Ist der Gott gemeint, so mag der Löffel durch den Falken als ein Weihgeschenk an Horus bezeichnet werden. Beides sind nur Vermutungen, ein endgültiges Urteil ist unmöglich.

ZER.

54. tf. RT. I, V, 2. — In ein Zinnenviereck ist der Falke eingeschrieben, gefolgt von *zer* und *ib*; die drei Zeichen nennen also den Namen des betreffenden Bauwerks. Da *zer* ziemlich sicher der Name des Königs *ZER* ist, und *ib* „Herz" (selten übertragen „Wunsch") bedeutet, so ist wohl zu übersetzen: „Das Bauwerk Herz (Wunsch) des Königs *ZER*"; der Falke wäre dann also auch hier der königliche Titel falke, und das Bauwerk würde wohl der Palast des Königs sein. — Nicht unmöglich ist aber auch, „Horus" für den Gott zu halten, und dann zu übersetzen: „das Bauwerk des *ZER* Herz (Wunsch) des Horus"; das ist aber unwahrscheinlicher, weil solch eine Formel, wo der Name des Eigentümers in den Namen bzw. das Zinnenviereck des Baues einbezogen würde, wohl ziemlich ohne Analogie wäre. — Das Täfelchen Nr. 3 wird wohl die gleiche Lesung in schlechterer Schrift geben; Petrie's Lesung für Nr. 3 *ur sche* „Großer des Sees" als Titel des Fajumverwalters ist ganz grundlos und läßt auch das dritte Zeichen unerklärt; Griffith's Lesung *hor chet sche*, unter Verweis auf tf. RT. I, XIII, 28, scheitert daran, daß unmöglich das Zeichen *chet* gemeint sein kann.

55. sg. RT. II, XVI, 24. — Nach Analogie der später zu besprechenden Siegel ist es wohl sicher, daß der Vogel in den vier Zinnenvierecken der Horus-Falke ist. Die übrigen Zeichen in den Zinnenvierecken bleiben mehr oder weniger unklar, so daß eine Lesung der Gruppe unmöglich ist. Die Nennung des Falken, und zwar als den Gott bezeichnend, ist mindestens sehr wahrscheinlich.

56. 7mal m. RT. II, LVb, 250—256. — Personenname *hor tep* „Horus ist vortrefflich". Daß der Vogel wirklich der Horus-Falke ist, wird dadurch sicher, daß die Gruppe *hor tep* auf Siegeln u. ä. in sehr sorgsamer Schreibung vorkommt, in denen sicher der Horus-Falke gemeint ist.

57. 5mal m. RT. II, LVa, 73—77. — Personenname *hor meri* „Geliebt vom Horus". — Wenn auch der hier gezeichnete Vogel ein anderer Typ ist als der in 56, so ist doch nicht zu bezweifeln, daß auch er der Horus-Falke ist; man muß bedenken, daß die Marken in gewissem Sinn kursive Schrift sind, und daß nicht jeder den Falken auf die gleiche Art schrieb.

58. m. RT. II, LVa, 118. — Auch hier ist vielleicht der Horus-Falke gemeint; die Gruppe würde dann einen Personennamen nennen: „Die Flügelsonne ist der Horus“ oder „Horus ist die Flügelsonne“.

59. m. RT. II, LVa, 69—71. 3mal. — Auf diesen Bruchstücken kommt der Falke vor; es werden ursprünglich noch andere Zeichen gefolgt sein.

60. st. Ab. I, IV, 8. — Auf dieser kleinen Scherbe könnte der Horus-Falke gemeint sein; doch bleibt es sehr zweifelhaft.

61. stel. RT. II, Nr. 77. — Als Namen des Eigentümers nennt die Stele anscheinend *Hor ka cha* „Der Ka des Horus hat Glanz“. Vielleicht ist aber auch der Vogel als der *jach*-Vogel zu lesen; dann hieße die Gruppe „Der Tote hat Glanz“ (vgl. Nr. 51) und gäbe dann nicht den Namen des Toten, sondern einen Segenswunsch für ihn.

ZET.

62. 10mal in 2 Stücken. sg. RT. I, XVIII, 4, 5. — Hier wird der Name eines Bauwerks genannt. Bei Deutung dieses Namens ist zunächst wichtig, ob das Schlangenzeichen als der Königsname *DET*-„*ZET*“ (dann wäre vom „Horus *ZET*“ die Rede) zu lesen ist; das ist um so leichter möglich, als in 54 wirklich ein Königsname im Namen eines Bauwerks genannt ist. Bedenkt man aber, daß *det* ein häufiges Attribut für Horus, für andere Gottheiten und für den Ka ist, so ist es doch wohl wahrscheinlicher, es auch hier nicht für den Königsnamen, sondern für ein Attribut des Horus-Falken zu halten, der dann nicht der königliche Titelfalke, sondern der Gott Horus wäre. Als Attribut aber kann dieses Zeichen nur *det* „Ewigkeit“ bedeuten. — Schwieriger ist die Lesung des dritten Zeichens. Am meisten ähnelt es dem Zeichen *medu* der späteren Zeit, doch geben dessen Bedeutungen (Stab oder Rede) kaum einen Sinn. Das Zeichen wird eine durch den geringeren Platz innerhalb des Mauervierecks nötig gewordene Abkürzung sein, am wahrscheinlichsten wohl für das häufige Zeichen *sechem* „Macht“; diese Lesung wird nahezu sicher dadurch, daß auf Siegel RT. I, XIX desselben Königs unser Zeichen wirklich für *sechem* vorkommt. — Die ganze Gruppe, d. h. der Name des Bauwerks, wäre dann also zu lesen: *Hor det sechem* „Horus hat Ewigkeit und Macht“.

63. 2mal in 1 Stück, sg. RT. I, XVIII, 6. — Auch hier kommt im Namen eines Bauwerks der Falke vor, doch sind die übrigen Zeichen so unklar, daß eine Lesung unmöglich ist. Sicher ist aber wohl, daß der Name ein anderer ist als der in 62.

64. 2mal in 1 Stück. sg. RT. I, XIX, 7. — Der Sinn dieser Gruppe bleibt sehr unklar. Nicht unmöglich wäre es, *Hor neb det* zu lesen; das gäbe guten Sinn: „Horus ist der Herr der Ewigkeit“. Zu dieser Gruppe wird auch noch *neter tep* „der vortreffliche Gott“ zu rechnen sein.

65. m. RT. I, XLIX, 400. — Personenname *Hor bener* „Horus ist gut“.

66. 8mal. m. RT. I, XLIX, 400—407. — Wie 57.

67. stel. RT. I, XXXIII, 1 — Personenname *Hor sechem* „Horus hat Macht“. — An sich ist es vielleicht richtiger, bei diesem und bei ähnlichen Namen eine inversio excellentiae anzunehmen und zu übersetzen „die Macht des Horus“. Da aber der Inhalt, nämlich die Zuteilung des Attributes, in

beiden Fällen gleich bleibt, übersetzen wir auch solche Namen nach der sonst üblichen Formel Rxy.

68. stel. RT. I, XXXIII, 3. — Personenname *Hor hed* „Horus hat Leuchten".

69. stel. RT. I, XXXIII, 6. — Ob hier der Falke genannt ist, ist zwar nicht sicher, doch wahrscheinlich. Es folgen zwei Zeichen von unklarer Bedeutung.

70. stel. I, XXXIV, 13. — Hier folgen dem Horus-Falken zwei unklare Zeichen. Das erste könnte eine grobe Schreibung für *sa* „Schutz" sein, also „Horus gewährt Schutz". Über den Sinn des zweiten, dreier Pfeilspitzen, läßt sich nichts sagen.

70a. stel. Ab. I, XIII, 157. — Dem Falken, hier auf einer Standarte, folgt der RA-Diskus. Das würde also wohl heißen „Horus hat Glanz".

70b. stel. Ab. I, XIII, 155. — Personenname *Hor di* „Gabe des Horus".

MERNEIT.

71. 5mal in 1 Stück. sg. RT. I, XX, 20. — Die Gruppe nennt einen Bauwerknamen *Hor anch det* „Horus hat Leben und Ewigkeit". — Die Griffith'sche Lesung a für den Vogel ist unbegründet, besonders weil in allen ähnlichen Bauwerknamen klar vom Horus-Falken die Rede ist. Daß im dritten Zeichen auch nicht die Schlange f gemeint ist, wie Griffith will, folgt daraus, daß die Schlange nicht die Hörner der Schlange f hat, besonders aber daraus, daß die Gruppe *anch det*, also mit der *det*-Schlange, auch RT. I, XVIII, 5. 6. XIX, 7, vorkommt.

72. 13mal in 4 Stücken. sg. RT. I, XX, 17; XXI, 24, 25. RT. II, XVII, 134. — Eine Gruppe von drei Zeichen nennt den Namen eines Beamten, der in I, XX, 17 und II, XVII, 134 als verstorben bezeichnet ist. Der Name ist *Hor anch cha* „Horus hat Leben und Glanz."

73. m. RT. I, LIII, 781. — Wie 56.

74. stel. RT. I, XXXIV. — Personenname *Hor meri*, „Geliebt von Horus". Der Sinn des Namens ist der gleiche wie in 57, doch ist die Schreibung eine andere.

74a. st. RT. I, IV, 8. — Der Vogel auf dieser Scherbe könnte auch der Falke sein in einem Personennamen *Hor i ra* „Horus hat ... und Glanz", doch ist das zweifelhaft.

DEN.

75. 5mal in 5 Stücken: tf. RT. I, XIV, 11; XV, 1, 6. RT. II, VIIa, 2, 4. Ab. I, XI, 7. — Ankündigung der Thronbesteigung wie in 45.

76. sg. RT. I, XXI, 22. — Als Name eines Bauwerks ist genannt *Hor cha tep* „Horus hat Glanz und ist vortrefflich". (So übersetzt man wohl besser als „Horus hat vortrefflichen Glanz"; es könnte auch heißen „Horus ist an Glanz der Erste".)

77. 16mal in 11 Stücken. sg. RT. I, XXIV, 45—47, 49. RT. II, XVIII, 136; XIX, 149, 153; XX, 159, 161—163. — Eine Gruppe von vier Zeichen nennt den Namen eines Bauwerks. Das erste der drei auf den Horus-Falken folgende Zeichen ist *anch* „Leben", also wieder ein Attribut zu

Horus. Das zweite Zeichen ist nach den besten Schreibungen (etwa I, XXIV, 45—47, 49) ziemlich sicher *chent*, nicht *sa* „Schutz"; *chent* heißt „Erster", ist also Attribut zu Horus und dem häufigen Attribut *tep* wohl ungefähr synonym. Das dritte Zeichen ist *du* „Bergland"; das kann natürlich nicht Attribut zu Horus sein, sondern wird wohl zu *chent* gehören, so daß man für Horus das Attribut „Erster des Gebirges" oder „Erster im Gebirge" erhielte. Indes kann man vielleicht an eine andere Übersetzung denken. Es ist nicht unmöglich, dies *du* für eine ältere, einfachere Schreibung von *acht* „Horizont" zu halten, in der die Sonne, mit der das Zeichen später geschrieben wird, fehlt. Dann wäre also zu lesen „Horus ist der Erste des Horizonts" oder „im Horizont", was gut zu dem später so häufigen Horus-Titel *Hor em acht* „Horus im Horizont" (Harmachis) stimmen würde, so gut, daß man mit einigem Grund an die Möglichkeit dieser Übersetzung glauben darf. — Zu dieser Gruppe ist wohl auch noch das unklare Siegel RT. II, XX, 158 zu rechnen.

78. sg. RT. I, XXV, 50. — Wie 72.

79. 25mal in 10 Stücken. sg. RT. I, XXI, 23; XXV, 52, 53, 55, 56. RT. II, XVIII, 139; XIX, 150, 154—156. — Die Gruppe nennt den Namen eines Bauwerks. Auf Horus folgt *tep* und dann ein nicht ganz sicheres Zeichen, das man vielleicht am besten als *chent* liest, da *chent* auch auf anderen Siegeln dieser Zeit vorkommt und fast ein Synonym zu *tep* ist. Es wäre dann also etwa zu übersetzen: „Horus ist vortrefflich und der Erste". Unmöglich ist wohl auch nicht, statt *chent* ein *sa* „Schutz" zu lesen und zu übersetzen „Horus ist vortrefflich und gewährt Schutz".

80. 3mal in 3 Stücken. tf. RT. I, XVI, 22. RT. II, VIIa, 6. Ab. I, XI, 5. — Die drei Täfelchen nennen bei den Ereignissen des betreffenden Jahres das Fest der „Fahrt des Horus-Dienstes".

81. tf. RT. I, XVI, 25. — Auf diesem Bruchstück eines Jahrtäfelchens kommt in der Rubrik der das Jahr datierenden Ereignisse ein Falke auf einer Standarte vor; vielleicht folgte noch eine solche Standarte, so daß der Königstitel neterui zu lesen wäre.

82. 2mal in 1 Stück. sg. RT. I, XXIII, 38. — Auch hier kommt der Falke auf einer Standarte vor, aber auf einer anderen als in 81. Der Neterui-Titel kann hier nicht gemeint sein; leichter wird man an das Zeichen für *iment* „Westen" denken, das auch mit dem Falken geschrieben wird. Daß unsere Inschrift wirklich „Westen" meint, wird gesichert durch RT. I, XXIII, 37, welches Siegel die gleichen Inschriften gibt wie I, XXIII, 38, nur daß die Falkenstandarte ersetzt ist durch das Zeichen *jabt* „Osten". Was die Inschrift besagt, in der „Westen" bzw. „Osten" vorkommt, ist hier gleichgültig (möglicherweise ist von „Weinpressen des Westens bzw. Ostens in den Nordgauen" die Rede); es genügt die nicht unwichtige Tatsache, daß schon in diesem alten Text die Falkenschreibung für „Westen" vorkommt.

83. 2mal in 1 Stück. sg. RT. I, XXV, 51. — Der Horus-Falke kommt vor, doch bleibt der Sinn unklar.

84. tf. Ab. I, XI, 4. — Wie die vorige Nummer.

85. sg. RT. II, XIX, 151, 152. 7mal in 2 Stücken. — Auf den Falken

folgt ein gestricheltes Rechteck. Nach manchen Analogien liest man das wohl am besten als Personennamen *Hor meri* „Geliebt von Horus"; dem Sinn nach ist das der gleiche Name wie 57 und 74, aber wieder in anderer Schreibung.

86. 3mal in 3 Stücken. m. RT. I, XLV, 83. RT. II, LV, 10, 11. — In den fast dreihundert Marken des Königs *DEN* kommt der Horus-Falke nur dreimal vor; in diesen drei Scherben mögen ihm ursprünglich noch andere Zeichen gefolgt sein.

87. stel. RT. II, Nr. 126. — Vielleicht ein Personenname *Hor hesut* „Horus hat Lob" oder „Horus geziemt Lob".

88. stel. RT. II, Nr. 144. — Personenname *Hor neter* „Horus ist göttlich" oder „Horus ist (der) Gott".

89. stel. RT. II, Nr. 127. — Der Name des Eigentümers der Stele bleibt unklar, doch kommt der Horus-Falke darin vor.

90. sg. RT. I, XXXII, 39. — Auf diesem Siegel kommt der Horus-Falke in einer Inschrift vor; der Sinn ist unklar.

90a—c. Die Vögel tf. RT. I, XIV, 12; XV, 15 und st. RT. I, IV, 3 sind möglicherweise auch Horus-Falken, doch ist der Sinn auch hier nicht klar.

AZAB.

91. 6mal in 3 Stücken. sg. RT. I, XXVI, 58—60. — In dieser Gruppe folgen dem Falken zwei Zeichen. Das erste Zeichen dürfte zweifellos das spätere Lautzeichen *p* sein; das zweite ist wohl als die Harpune *ua* zu lesen (so auch Petrie und Griffith). *ua* bedeutet „einer" im Sinn von „einzig"; *p* kann wohl nur das Demonstrativpronomen *pu* sein, das (zum Unterschied vom Artikel *pa*, Erman, Grammatik, §§ 204, 168f.) in späterer Zeit selten, doch gerade in älterer Zeit ziemlich häufig ist (Grammatik, § 159). (Als selbständiges Wort könnte *p* wohl nur die Stadt *P(e)*, d. i. die unterägyptische Königsstadt *Buto* sein; dann wäre also vom „Horus von *Buto*" die Rede. Nun hat man anscheinend in *Buto*, wenn auch erst sekundär, den Horus verehrt; vgl. besonders Sethe, „Beiträge zur ältesten Geschichte Ägyptens", Leipzig 1903, S. 11 ff. Die Erwähnung dieses „Horus von *Buto*" in diesen alten Texten würde selbstverständlich wichtig sein; indes ist klar, daß diese Erörterungen nicht genügen, um eine Übersetzung des *p* durch „*Buto*" zu sichern; dazu bedürfte es weiterer Gründe.) So würde also die Gruppe bedeuten „Horus ist der Einzige" oder, wenn man *pu* auf Horus bezieht, „Horus ist einzig, ein Einziger"; die Betonung der Einzigkeit könnte auch der Grund sein für die ungewöhnliche Verwendung des Demonstrativpronomen. — Diese Gruppe *Hor pu ua* ist nun stets einem Hausplan einbeschrieben, und zwar folgt ihr innerhalb des Hausplans immer noch der seten-bit-Titel des Königs. Für die Lesung dieses Ganzen gibt es zwei Möglichkeiten. Entweder gibt die Gruppe *Hor pu ua* selbst den Namen des Bauwerks, so daß das Ganze zu lesen wäre: „Das Bauwerk des Seten-bit *AZAB*, Horus ist der Einzige"; dafür spräche die Analogie so vieler Bauwerksnamen, dagegen die außergewöhnliche Einbeziehung des Besitzers in den Bauplan. Oder aber es ist überhaupt nicht eigentlich der Name des Bauwerks genannt, sondern nur von dem „Bauwerk

des einzigen Horus Seten-bit *AZAB*" die Rede, so daß also „der einzige Horus" als eine Art Titel zum Königsnamen zu ziehen wäre; so würde auch die Verwendung des Demonstrativpronomens *pu* gut erklärt: es drückt den Genitiv aus und zeigt an, daß die Gruppe innerhalb des Bauplans nicht, wie sonst meist, den Namen nennt, sondern den Besitzer. Welche der beiden Möglichkeiten die wahrscheinlichere ist, läßt sich an sich schwer sagen; aus späterem Material wird aber folgen, daß die zweite Lesung die richtige ist.

92. 4mal in 3 Stücken. sg. RT. I, XXVI, 62, 63; XXVII, 64. — Im Namen eines Bauwerks folgen dem Falken zwei Zeichen: ein Stern und vielleicht *chent* „Erster". Für den Stern sind zwei Lesungen möglich, *seba* und *dua*; als *seba* würde es „Stern" heißen, als *dua* könnte es „Morgen" oder „Anbetung, Lobpreis" sein (die Bedeutung „Unterwelt", die *dua* später haben kann, kommt kaum in Frage). Vielleicht könnte man nach Analogie so vieler anderer Attribute des Glanzes auch an die Übersetzung „Sternenglanz" oder allgemein „Glanz" denken, doch kann diese Übersetzung sich nicht auf den Gebrauch in späteren Texten berufen und bleibt deshalb sehr zweifelhaft.

93. m. Ab. I, XII, 11. — Dieses Bruchstück trägt den Kopf des Horus-Falken; wahrscheinlich war wohl der Titel falke gemeint.

MERSECHA.

94. tf. RT. I, XVII, 26. — Als erstes jahrdatierendes Ereignis nennt dies Täfelchen *schems Hor,* das bekannte Fest des „Horus-Dienstes". Auf diese Gruppe folgt ein Schiff. Da in tf. RT. I, XVII, 29 (König *QA)* auf die Gruppe *schems Hor* ebenfalls ein Schiff folgt, darauf aber andere Zeichen als in I, XVII, 26, wird das Schiff noch zu *schems Hor* zu rechnen sein, und zwar nicht als Determinativ (solche sind in diesen alten Texten ungebräuchlich), sondern wohl substantivisch. Am besten wird man es wohl mit „Fahrt" übersetzen; das Schiff ist ja später Determinativ für „fahren". Die ganze Gruppe würde also „die Fahrt des Horus-Dienstes" als ein das Jahr datierendes Ereignis nennen. — Das Täfelchen Ab. I, XI, 9 ist wohl identisch mit RT. I. XVII, 26 und hat auch die Gruppe der „Fahrt des Horus-Dienstes".

95. 2mal in 2 Stücken. tf. RT. I, XVII, 26; Ab. I, XI, 9. — Dem Königsnamen folgt eine Gruppe von drei Zeichen. Der Horusfalke ist sicher gemeint; bei dem dritten Zeichen könnte man an *meri* „geliebt" denken; das zweite Zeichen aber bleibt unklar.

96. 2mal in 1 Stück. sg. RT. I, XXVIII, 72. — Innerhalb eines Bauplanes kommt die Gruppe 91 ohne *ua* vor, also *p Hor*. Auch hier folgt, wie bei *AZAB*, innerhalb des Bauwerks der Königstitel. Durch diese Gruppe *pu Hor* wird nun die in 91 erwogene Lesung „Bauwerk des Königs *AZAB*, Horus ist der Einzige", ziemlich unmöglich, während die andere Lesung „Bauwerk des einzigen Horus und Königs *AZAB*" an Wahrscheinlichkeit gewinnt. Denn daß die *AZAB*-Gruppe *Hor pu ua* irgendwie analog ist der *MERSECHA*-Gruppe *Hor pu*, ist völlig klar: beide sind einem Bauplan einbeschrieben, und beiden folgt innerhalb des Bauplans der Königsname. Nun ist es aber unmöglich, *Hor pu* als eigenen, eigentlichen Namen des Bauwerks zu lesen, denn das wäre ja nur Substantiv- und Demonstrativpronomen „der

Horus", und das zu einem Namen erforderliche Attribut würde fehlen. Höchstens könnte man annehmen, daß auf dem *MERSECHA*-Siegel das *ua* vergessen worden sei: es müßte auch hier *Hor pu ua* heißen, und es sei vom gleichen Bauwerk die Rede wie auf den Siegeln *AZAB*'s. Aber abgesehen davon, daß die Annahme von Auslassungen, Verschreibungen o. ä. methodisch selten ratsam ist, kommt es anscheinend selten vor, daß ein Bauwerk über die Regierung je eines Königs hinaus von Wichtigkeit ist, und das wird besonders hier nicht anzunehmen sein, denn einmal ist das Bauwerk nach I, XXVIII, 72 das *per seten*, also der Palast, von dem ein Weitergelten in die folgende Regierung am wenigsten anzunehmen ist, und sodann scheinen zwischen *AZAB* und *MERSECHA* dynastische Differenzen bestanden zu haben. Alle diese Schwierigkeiten gelten nicht, wenn man Hor eben als den Königstitel „Horus" liest, also bei *MERSECHA* das Ganze: „Das Bauwerk des Horus *NEBTI SEMEMPSES*"; so erklärt sich ja auch die Verwendung des Demonstrativpronomens (vgl. 91) sehr gut.

97. sg. RT. I, XXVII, 76. — Eine Gruppe von drei Zeichen nennt den Namen eines Bauwerks; eines der Zeichen ist der Horus-Falke; die beiden anderen bleiben unklar.

98. st. RT. I, VII, 10. — Wie 92.

99. tf. RT. II, VIIIa, 2. — Auf einen Standartenfalken folgt der Königsname; es ist also anzunehmen, daß der Standartenfalke zum Neterui-Titel des Königs gehört.

100. stel. RT. I, XXXV, 34. — Auf dieser Stele kommt der Falke vor, doch ist es vielleicht der Titelfalke auf dem Palastrahmen.

100a. tf. RT. I, XVII, 28. — Im Jahresregister dieses Täfelchens scheint ein Schiff vorzukommen mit einem Vogel darauf; der Vogel könnte der Horus-Falke sein, doch bleibt der Sinn unklar.

UQ.

101. tf. RT. I, XXXVI, 43. — Auch hier kommt vielleicht der Horus-Falke vor, doch bleibt der Sinn gleichfalls unklar.

QA.

102. 7mal in 7 Stücken. st. RT. I, VIII, 13, 14; IX, 1, 3. tf. RT. II, VIII, 3, 7. stel. RT. I, XXXVI, 48. — Wieder die Gruppe *Hor pu ua*; sie ist auch hier einem Hausplan einbeschrieben, doch folgt innerhalb des Hausplanes nicht mehr der Königsname. Nach dem früher Gesagten ist zu lesen: „Das Haus des einzigen Horus (Königs)". Mehrfach wird auch hier das Bauwerk als per seten „königlicher Palast" bezeichnet. Es scheint also, als sei *Hor pu ua* „Bauwerk des einzigen Horus" eine eigene Bezeichnung für Palast geworden.

103. st. RT. I, VIII, 11. — Hier ist einem Hausplan eine Gruppe von drei Zeichen einbeschrieben: *Hor, ha* und *sa*. — Die Gruppe *ha sa* kommt sehr oft in den Marken vor, und zwar fast immer einem auf Stufen aufgebauten Hausplan einbeschrieben (RT. I, XLVI, 111—158; RT. II, LV, 16—26); gebräuchlich ist die Gruppe erst seit *MERNEIT*; einige Stücke könnten noch aus dem Grabe *ZET*'s sein (I, XLVI, 111—113), während das eine Stück aus dem Grabe *ZER*'s (II, LV, 16) vielleicht hierher verschlagen

ist. Was bedeutet die Gruppe? Die Bedeutung von *sa* ist sicher: es heißt „Schutz". *ha* wird die Präposition: „hinter etwas" oder „um etwas herum" (ERMAN, Grammatik, § 435) sein. Die Übersetzung wäre also „es ist Schutz dahinter", „dahinter" wohl im Sinne der Schutzgottheit, die hinter dem zu Beschützenden steht, also der Bedeutung nach einfach „es ist beschützt". Dazu gehört notwendig ein Objekt, dem der Schutz gilt, und das scheint eben das Bauwerk zu sein, dessen Namen die Gruppe nennt; der Sinn des Ganzen wäre dann „Das Bauwerk, es ist beschützt". PETRIE hat es wahrscheinlich gemacht, daß die ganze Gruppe, die so oft und unter mehreren Königen vorkommt, eine Bezeichnung für „Grab" ist; der Sinn „Das Bauwerk, es ist beschützt" stimmt gut dazu, und ferner kann man wohl darauf aufmerksam machen, daß der spätere Name *hat* für „Grab" sehr wohl eine Abschleifung dieser Gruppe sein könnte. — Nun ist der Sinn von RT. I, VIII, 11 ziemlich klar. Es sind nur zwei Übersetzungen möglich. Entweder *Hor sa ha* ist der eigentliche Name des Grabes, das dann also heißen würde „Horus beschützt es (das Grab)". Oder aber *sa ha* war schon damals eine so feste Bezeichnung geworden, daß man den Namen des Besitzers einfach hinzuschrieb, so daß also zu lesen wäre: „Das Grab (*sa ha*) des Königs (Horus)". Daß die erste Übersetzung wohl die wahrscheinlichere ist, folgt aus dem Bauwerksnamen *neb sa ha* (st. RT. I, VIII, 12; IX, 1, 2, 4; RT. II, VIIIa, 5), der zu übersetzen sein wird: „Der Herr beschützt es". (GRIFFITH's Übersetzung „Es hat jeglichen Schutz" ist unmöglich, denn *neb* „jeglicher" steht immer nach.) Sehr viel unwahrscheinlicher würde es sein, das *neb* für einen Königstitel zu halten, wie man es bei der Übersetzung: „Das Grab des Herrn (Königs)" tun müßte. Sind also in beiden Fällen die Grabnamen „Horus beschützt es" bzw. „Der Herr beschützt es" zu lesen, so folgt daraus, daß *neb* „der Herr" hier Synonym zu „Horus" ist.

104. tf. RT. I, XVII, 28. Hier kommt wieder die unklare Gruppe *Hor meri* . . . (?) vor, und zwar auch hier gleich auf den Königstitel folgend, fast so, als sei sie ein Zusatz dazu.

105. tf. XVII, 29; RT. I. — Im Jahresregister „Fahrt des Horus-Dienstes".

106. 5mal in 5 Stücken. tf. RT. I, XXIX, 82—85. — Als Bauwerkname eine Gruppe von drei Zeichen. Auf den Falken folgt *nub* „Gold", wohl auch als Attribut zu Horus gedacht, und dann ein schon mehrfach vorgekommenes unklares Zeichen.

107—109. m. RT. I, XLIX, 396; tf. Ab. I, XI, 10; st. RT. I, VIII, 8. — Auf diesen drei Stücken ist der Horus-Falke mehr oder weniger sicher erwähnt, doch bleibt der Sinn unklar.

Palermostein, Dynastie I.

110. Erste Hälfte der Dynastie I. — Der Falke kommt in den 12 Feldern dieser ersten Zeile 5mal vor (Nr. 1, 4, 6, 8, 10), und zwar stets in der Gruppe „Fahrt des Horus-Dienstes". Es ist das wohl, wie SETHE (bei SCHÄFER, a. a. O., S. 9) bemerkte, eine Festfahrt, vielleicht von der Hauptstadt Abydos zur „Falkenstadt" Hierakonpolis. Das Fest wurde regelmäßig alle zwei Jahre gehalten, und war dann das erste der jahrdatierenden Ereignisse, hatte also sicher große Wichtigkeit.

111. Zweite Hälfte der Dynastie I. — In den 14 Feldern der zweiten Zeile kommt der Falke nur einmal vor, und zwar im Wort für „Westen", wie 82. — Sehr auffällig ist, daß das Fest des Horus-Dienstes nicht erwähnt wird. Vielleicht wird man daran denken, daß die Regierung, von der diese Felder berichten, fast sicher in die Zeit der dynastischen Wirren nach König *DEN* zu rechnen ist, in die der mit dem Königtum verbundene Kult des Horus zeitweise hereingezogen worden sein könnte.

Unsicher, doch Dynastie I.

112. ff. NF. III, XV, 8. Der Horus-Falke kommt auf dem Fragment vor, ist aber wohl der Titel falke auf dem Palastrahmen.

113. m. NF. III, LII (ohne Nummer). — Wie 57.

114. 4mal in 4 Stücken. m. RT. II, LVb, 251, 253; NF. III, LII (zwei Stücke ohne Nummer). — Wie 56.

115. stel. RT. I, XXXII, 20, — Personenname *Hor hetep* „Horus ist zufrieden".

116—118. stel. RT. XXXII, 12, 16; stel. NF. I, XLI. — In diesen drei Stücken kommt wahrscheinlich jedesmal der Horus-Falke vor, doch bleibt der Sinn unklar.

HOTEPSECHEMUI.

119. Aus Sakkara. 3mal in 2 Stücken. sg. Annales III, S. 187, Nr. 2a, 2b. — Als Name eines Bauwerks kommt eine Gruppe von drei Zeichen vor. Das zweite Zeichen ist *cha* „Glanz", hier in seiner üblichen Schreibung. Für den Stern, das dritte Zeichen, liest Weill 155 hier *dua* „Anbetung", übersetzt also „Anbetung des Glanzes (oder des Aufgangs) des Horus". Man könnte hier aber auch allenfalls eine Bestätigung der schon früher vorgeschlagenen Lesung „Glanz" für *seba* finden; es wäre dann zu lesen „Horus hat Glanz und Glanz" (sicherlich bestanden zwischen all diesen „Synonyma" im Ägyptischen Sinnunterschiede, wenn sie uns auch unbekannt sind), was als Bauwerkname an sich wohl besser passen würde, weil es der Formel der anderen Namen entspricht.

120. Aus Sakkara. Annales III, S. 187, Nr. 2b. — Zum Königsnamen ist eine Gruppe hinzugeschrieben, für die wohl kaum eine andere Lesung übrig bleibt als *Hor meri* „Geliebt vom Horus", was wohl als Attribut zum Königsnamen hinzugefügt zu werden pflegte.

RANEB.

121. Aus Sakkara. sg. Annales III, S. 189, Nr. 3. — Als Bauwerkname kommt eine Gruppe vor, die möglicherweise die häufige Gruppe *Hor pu ua* gibt, allerdings in ungewohntem Stil; so will auch Weill 158 sie lesen. Doch kann sie auch einen anderen Sinn haben, der aber unklar bleibt.

NETEREN.

122. Aus Gise: sg. Petrie, Gizeh and Rifeh, S. 7. — Ein fragmentarischer Bauwerkname mit dem Falken und einem Stern.

PERABSEN.

123. 4mal in 2 Stücken. sg. RT. II, XXII, 178, 179. (Außerdem noch einige unveröffentlichte Abydos-Fragmente der Sammlung Daressy; vgl. dazu Weill 118.) — Auch hier wieder neben dem Königstitel

die Gruppe, die wahrscheinlich *Hor meri* „Geliebt vom Horus“ zu lesen ist und die sich auf den König beziehen wird. Weill 114 möchte nicht *meri*, sondern *jach* „Horizont“ lesen, und dann übersetzen „Horus im Horizont“. Das ist an sich möglich, wenigstens für *PERABSEN*. Nur ist nicht recht klar, was die Nennung des Gottes soll. Weill bezieht sie in sg. 178 auf einen menschenköpfigen Gott; das ist aber unmöglich, denn in 179, wo statt des menschenköpfigen Gottes der Gott Set mit dem Kopf des Set-Tieres vorkommt, ist die gleiche Gruppe geschrieben. Ferner ist bei anderen Königen, z. B. 119, ganz klar das Kanalzeichen geschrieben, also *meri*.

124. sg. RT. I, XXI, 176. — Auf diesem Siegel kommt der Gott Horus als ein falkenköpfiger Mensch vor, der dem König (ausgedrückt durch den Königsnamen) die Zeichen *anch* „Leben“ und *uas* „Macht“ o. ä. reicht. Ob Horus eine Krone trägt, ist unklar.

CHASECHEMUI.

125. sg. RT. II, XXIII, 197. — Auf einem schlittenähnlichen Gestell kommen hier die beiden echten Standartenfalken vor, wohl auch den Neterui-Titel gebend, wenn auch in anderer Bedeutung.

126. st. NF. II, XXII, 8. — Auch hier kommen die beiden Standartenfalken vor, in einer längeren, unklaren Inschrift, die wohl von einem Beamten des „Königs“ (Neterui) spricht.

127. 3mal in 2 Stücken. sg. RT. II, XXIII, 199, 200. — Als Bauwerkname wird hier eine Gruppe von drei Zeichen genannt. Die Vögel können kaum andere Vögel sein als die der *bau*-Gruppe. Liest man den Stern als *dua*, so ist wohl zu übersetzen „Anbetung der Seelen des Horus“. Gegen diese Übersetzung ließe sich einwenden, daß sie von dem sonst stets bestätigten Namenstyp „*R* hat *x* und *y*“ abweicht, und ferner wohl, daß die „Seelenvögel“ sonst in diesen alten Texten ganz fremd sind. Der gleiche Einwand träfe die Übersetzung „Die Seelen des Horus sind Sterne“ (dies ist wohl die einzig mögliche Übersetzung, wenn man den Stern als *seba* „Stern“ liest, denn „Horus ist der Stern der Seelen“ gibt keinen Sinn); außerdem müßte man bei dieser Übersetzung den Plural *sebau* erwarten. Die Schwierigkeiten würden nicht gelten, wenn man *seba* als „Glanz“ übersetzen dürfte; *bau* ließe sich dann als „Macht“ wiedergeben (es kann jedoch nur mit starker Übertragung diese Bedeutung haben), und das Ganze würde heißen: „Horus hat Glanz und Macht“. Doch ist hier die neue Schwierigkeit, daß *seba* in der Bedeutung „Glanz“ sonst nicht bekannt ist. Eine sichere Übersetzung dieser Gruppe ist also nicht möglich; nimmt man *bau* als „Seelen“, so bleibt weiter fraglich, ob „Seelen des Horus“ Seelen des Gottes selbst sind oder die Seelen der Horus-Gläubigen.

128. 2mal in 2 Stücken. sg. RT. II, XXIII, 199, 200. — Horus als falkenköpfiger Gott gibt dem König wieder *anch* „Leben“ und *uas* „Macht“. Einmal davon hat Horus eine Feder auf dem Kopf.

Palermostein, doch Dynastie II.

129—131. Erste Hälfte der Dynastie II. — 129. achtmal, alle zwei Jahre, wird das Fest des Horus-Dienstes gefeiert (Feld 1, 2, 3, 5, 7, 9, 11, 13). — 130. Im zweiten Feld scheint ein Name *Hor ren* zu lesen zu sein, das wäre

als Bauwerkname sehr gut denkbar: „Name des Horus". — 131. Im achten Feld ist das „Erste Mal" eines Festes erwähnt. Sethe (bei Schäfer, a. a. O., S. 24) schlägt dafür die Lesung *dua Hor pet* und die Übersetzung „Verehrung *(dua)* des Horus im Himmel" oder „des Himmels-Horus" vor, was richtig sein dürfte.

132. Zweite Hälfte der Dynastie II. — In Feld 1, 3, 5, 10, 12 wird der „Horus-Dienst" genannt, d. i. wieder in jedem zweiten Jahr, ausgenommen das erste Jahr der Regierung eines Königs.

B. „Der Gott".

AHA.

133. m. Rech II, Nr. 529. — Es ist nicht unmöglich, daß diese Marke das Zeichen *neter* „Gott" gibt, aber doch unwahrscheinlich. Das gleiche gilt in noch höherem Maße von m. 530. Es scheint also, als ob das Zeichen *neter* unter *AHA* nicht vorkäme. Auch aus der Zeit *NARMER*'s ist es nicht bekannt. Vgl. aber 134.

AHA oder *NARMER.*

134. m. RT. II, LVd, 259. — Wie 135. — Diese Marke ist eine der 30 in der alten Gräbergruppe *B* gefundenen Marken. Unsicher ist aber, ob die Marke wirklich aus der alten Zeit von *AHA* oder *NARMER* ist; sie könnte aus dem Grab des *ZER*, wo die Gruppe mehrfach vorkommt, in die Gräbergruppe *B* verschlagen sein.

ZER.

135. 7mal in 7 Stücken. m. RT. II, LVc, 261—265, 271, 274. — Personenname *neter tep* „Gott ist vortrefflich".

136. m. RT. II, LVa, 141. — Auf *neter* folgt *ra*. Weil *neter* erstes Zeichen ist, dürfte es wohl Subjekt sein und *ra* Attribut, also „Gott hat Glanz". Da aber das Subjekt nicht unbedingt zuerst zu stehen braucht, ist auch die Lesung möglich „Die Sonnen(gottheit) ist göttlich" oder „ist Gott".

137. m. RT. II, LVa, 103—106, 117. — Die Gruppe gibt außergewöhnlicherweise drei Zeichen, nämlich die Flügelsonne, *ka* und *neter*. Zur Lesung und Deutung vgl. 189; nimmt man *neter* substantivisch (nicht adjektivisch „göttlich"), so gibt die Gruppe eine Gleichung von „Gott" mit dem „Ka der Flügelsonne". Wahrscheinlich ist dann der „Ka der Flügelsonne" logisches Subjekt (weil die beiden Zeichen zuerst stehen), von dem allgemein „Göttlichkeit" („ist Gott") oder Identität mit „dem Gott" ausgesagt wird.

138. m. Ab. I, L, 13; vom abydenischen Temenos. — Diese Scherbe vom Temenos gibt dieselbe Gruppe wie 136.

139. m. Ab. I, L, 12; vom abydenischen Temenos. — Hier folgt *neter* einem Zeichen, das möglicherweise die dann zwar außergewöhnlich geschriebene Flügelsonne sein könnte. Demgemäß wäre also zu lesen „Die Flügelsonne ist göttlich" bzw. „ist Gott".

140. 7mal. m. RT. II, LVa, 145—147, 149, 150, LVd, 456 aus Abydos; m. Ab. I, L, 19 vom Temenos. — In diesen Marken kommt nur

ein *neter* „Gott" vor, ohne ein weiteres Zeichen, das aber gelegentlich weggebrochen sein mag.

141. stel. RT. II, Nr. 85. Auf diesem Grabstein kommt vielleicht die Gruppe *neter hen* „Diener des Gottes" vor, die wohl kaum ein Eigenname, sondern der später häufige gleichlautende Priestertitel sein wird.

141a. m. RT. II, 29. — Wie 146.

ZET.

142. 4mal in 1 Stück. sg. RT. I, XIX, 7. — Wie 135. Die Lesung dieser Gruppe ist fraglich. In späterer Zeit würde die Lesung der Gruppe wohl kaum eine andere sein können als *juat* und die Übersetzung Erbschaft. Es wird kaum möglich sein, das Zeichen persönlich zu nehmen als „der Erbe", derart, daß die auf dem Siegel genannte Person *Ka-Anch-Zet-Sechem* der Erbe wäre von einer Person namens *Neter-Tep.*

143. tf. RT. I, XIII, 2. — Auf eine Gruppe von drei Götterzeichen, d. i. *Neter-u* „Die Götter", folgt *her.* SETHE 65 liest „Gesicht (*hor*) der Götter" und hält das für einen Festungsnamen (verweisend auf den Namen ... *neteru* in einer Umwallung auf tf. Ab. I, IV, 12); doch ist das kaum wahrscheinlich. Nicht viel wahrscheinlicher wäre es, wollte man *hor* als „Himmel" lesen, also die ganze Gruppe als „die Götter des Himmels"; ohne Determinativ zu „Himmel" wird man das kaum dürfen. Jedenfalls bleibt diese Gruppe ziemlich unklar. — Das erwähnte Täfelchenbruchstück Ab. I, IV, 12, gibt vielleicht ein Doppelstück dieser Gruppe, wie auch SETHE anzunehmen scheint.

144. m. RT. I, L, 488. — Wie 135.

145. m. RT. I, XLVIII, 187. — Auf *neter* folgen *ka* und *ra.* Ist die Reihenfolge der Zeichen richtig, so ist zu übersetzen „Der Ka der Sonne ist Gott". Möglich, aber viel unwahrscheinlicher wäre die Übersetzung „Der Ka ist leuchtend *(ra)* und göttlich *(neter)*".

146. 6mal. m. RT. I, XLVII, 173—178. — Auf *ka* folgt hier *neter.* Der Reihenfolge nach müßte *ka* Subjekt sein. Die Übersetzung wäre dann entweder „der Ka des Gottes", oder „der Ka ist Gott" oder „ist göttlich". Aus einem Vergleich mit 189, wo die Übersetzung „der Ka ist die Flügelsonne" unmöglich ist, dürfte folgen, daß auch hier „der Ka des Gottes" zu lesen sein wird.

147. m. RT. I, LV, 972; — Personenname *neter bener* „Gott ist gut".

MERNEIT.

148. 6mal. m. RT. I, XLVII, 179—183; LIII, 815. — Wie 146.

149. m. RT. I, L, 493. — Wie 147.

150. m. RT. I, L, 496; — Personenname *neter meri* „Von Gott geliebt".

151. m. RT. I, L, 498, 501; RT. II, LVa, 144. — In diesen drei Marken folgt auf *neter* gar kein bzw. ein unbestimmtes Zeichen.

DEN.

152. tf. RT. I, XIV, 12a. — Was *neter* „Gott" auf diesem Täfelchen besagte, bleibt unklar.

153. 2mal. sg. RT. I, XXV, 51. — Eine Gruppe *neteru anch ra* mag hier einen Personennamen geben; der Sinn würde sein: „Die Götter haben Leben und Glanz".

154. st. RT. II, VIIa, 17. — Auf dieser Scherbe kommt auch wieder die Pluralgruppe *neteru* „die Götter" vor, wohl auch ein Personenname.

155. 3mal. m. RT. I, XLVII, 184, 185; RT. II, LV, 30. — Wie 146.

156. 3mal. m. RT. I, L, 494; RT. II, LVa, 142, 143. — Wie 147.

157. 6mal. m. RT. I, L, 490, 491; RT. II, LVa, 137—140. — Wie 136.

158. m. RT. L, 487. — Personenname *Neter hetep* „Gott ist zufrieden".

159. 5mal. m. RT. I, L, 486, 495, 504; RT. II, LVa, 136, 148. — In diesen Marken folgt auf *neter* entweder gar kein oder ein unbestimmtes Zeichen.

160. stel. RT. II, Nr. 144. — Auf den Horus-Falken folgt *neter*, also *Hor neter* „Horus ist göttlich" oder „ist Gott" oder „ist der Gott".

AZAB.

161. m. RT. I, XLVII, 186. — Wie 146.

162. m. RT. I, LV. — Hier ist wohl *neter meri*, „von Gott geliebt" zu lesen, wobei aber das *meri* doppelt geschrieben wäre, was die Lesung wohl unwahrscheinlich macht.

163. m. RT. I, LIII, 842. — Auf *neter* folgten hier wohl noch andere Zeichen.

MERSECHA.

164. m. RT. I, L, 489. — Wie 136.

165. 2mal. m. RT. I, L, 407; LV, 1024. — Wohl wie 150.

UQ.

166. m. RT. L, 502. — Auf *neter* folgt hier ein unklares Zeichen.

QA.

167. m. RT. I, L, 505. — Auf *neter* folgen unklare Zeichen.

Unsicher, doch Dynastie I:

168. 2mal. m. RT. I, LI, 608; LIV, 955. — Wie 136.

169. stel. RT. I, XXXVIII, 8. — Auf *neter* folgen zwei Zeichen. Das erste ist *anch* „Leben". Das zweite scheint ein Baum zu sein; das gäbe Sinn: es wird der Baum *jam* sein, der als Wortzeichen „süß", „liebenswürdig" bedeutet. Der Sinn des Namens wäre also „Gott hat Leben und ist süß"; *jam* wäre mithin „Synonym" zu *bener*.

170. stel. RT. I, XXXVIII, 23. — m. RT. II, LVc, 151—153. — Auf *neter* folgen keine oder unklare Zeichen.

170a. m. RT. II, LVc, 260, 271; NF. III, LII. — Wie 135.

171. m. NF. III, LII. — Personenname *neter anch* „Gott hat Leben".

172. m. NF. III, LII. — Wie 145, nur andere Zeichenfolge.

173. sg. Ab. I, XVI, 8. — Der Priestertitel *neter hen*, wörtlich „Gottesdiener".

174. st. Ab. I, V, 33. — Hier kommt, anscheinend in einem Personennamen, *neter* vor; vielleicht ist der Name mit Petrie, Text 25, mit „devoted to god" zu übersetzen.

Palermostein, Dynastie I.

175. Erste Hälfte der Dynastie I. — Feld 7 spricht vom Bau eines Tempels, dessen Name eine nicht ganz klare Gruppe ist, in der auch *neteru* „die Götter" vorkommt. Eines der beiden folgenden Zeichen ist anscheinend

anch „Leben", so daß der Tempel vielleicht hieß „Die Götter haben Leben und . . .". Unmöglich wäre es auch nicht, „Die Götter" noch zum Bauplan *hat* zu rechnen und zu lesen: *hat-neteru* „Tempel".

176/177. Zweite Hälfte der Dynastie I. — 176. Feld 1 spricht vom Bau(?) eines nicht weiter benannten *neter hat* „Tempels". — 177. Dreimal (Feld 6, 7, 8) ist vom Planen, Bauen usw. eines Bauwerks die Rede, dessen Name *ast neteru* „Die Plätze der Götter" zu lesen sein wird.

HOTEPSECHEMUI.

178. st. RT. II, VIII, 11. — Als Personenname des Grabeigentümers scheint hier genannt zu sein *neter jach cha* „Gott ist leuchtend und glänzend".

NETEREN.

179. Der Name dieses Königs selbst enthält *neter* „Gott"; nach Analogie der bisher genannten Namen wird wohl zu lesen sein *neter meri* „Geliebt von Gott".

PERABSEN.

180. sg. RT. II, XXI, 168. — Das Siegel nennt die Gruppe *neteru* „Die Götter"; der Sinn ist unklar.

CHASECHEMUI.

181. sg. RT. II, XXIV, 211. — Auf diesem kleinen Bruchstück ist ein *hat neter* „Tempel" erwähnt.

Palermostein, Dynastie II.

182/183. Zweite Hälfte der Dynastie II. — 182. Feld 2 spricht vom Bau eines Gebäudes, dessen Name nicht ganz klar ist; jedenfall kommt *Neter* „Gott" darin vor. (Die Lesung von SCHÄFER 26 *Men Netert* ist sehr zweifelhaft.) — 183. Feld 11 nennt ein Bauwerk, *Kebeh neteru* „Angenehmheit der Götter".

C. „Die Flügelsonne."

AHA oder *NARMER.*

184. m. RT. II, LVa, 127. — Diese Topfmarke aus dem alten Grab B, 15 läßt auf die Flügelsonne ein *ra* folgen. Ziemlich zweifellos ist der Sinn der Gruppe: „Die Flügelsonne hat Glanz". Sehr viel unwahrscheinlicher und unägyptisch gedacht wäre wohl „Die Flügelsonne ist die Sonne" oder „ist die Sonnengottheit."

ZER.

185. m. RT. II, LVa, 128, 129. — Wie 184.

186. 2mal. m. RT. II, LVa, 116, 119. — Personenname *Fs mer* (die ägyptische Lesung für „Flügelsonne" ist *beh;* wir geben das Zeichen aber durch „*Fs*" wieder, da das zur leichteren Orientierung dient) „Geliebt von der Flügelsonne".

187. 4mal. m. RT. II, LVa, 112—115. — Auf die Flügelsonne folgt ein Zeichen, dessen Lesung und Übersetzung unklar bleibt. Man könnte vielleicht an *ked* denken, das man möglicherweise mit „gutes Wesen" übersetzen könnte. Das Ganze hieße dann „Die Flügelsonne hat gutes Wesen, ist gut". Das gibt zwar Sinn, doch bleibt die Berechtigung der Lesung zweifelhaft.

188. 5mal. m. RT. II, LVa, 107—111. — Personenname *ka Fs*. Nach der Zeichenfolge heißt das „Der Ka der Flügelsonne"; eine andere Deutung kommt kaum in Frage, da es unmöglich ist, die Flügelsonne als Attribut zu *ka* zu nehmen (wie sonst „Glanz", „vortrefflich" usw.).

189. 5mal. m. RT. II, LVa, 103—106, 117. — Diese Gruppe hat außergewöhnlicherweise drei Zeichen, nämlich die beiden Zeichen von 188, gefolgt von *neter* „Gott". Da der einzig mögliche Sinn von 188 „der Ka der Flügelsonne" ist, wird hier eine Gleichung gegeben sein zwischen „dem Ka der Flügelsonne" und „Gott", also „der Ka der Flügelsonne ist Gott" oder „ist der Gott" oder „ist göttlich".

190. 2mal m. RT. II, LVa, 126, 135. — Auf die Flügelsonne folgt hier ein unklares Zeichen. Wenn dieses Zeichen nicht irgendeine Kursive ist, kann es nur *sechent* oder *sezeb* gelesen werden. Die Lesung *sechent* gibt kaum Sinn; das Zeichen *sezeb* aber bedeutet gerade in der alten Sprache „Leben", also „die Flügelsonne hat Leben". Obwohl das guten Sinn gibt, bleiben Lesung und Übersetzung zweifelhaft.

191. m. RT. II, LVa, 118. — Hier ist wohl die Identität des Horus mit der Flügelsonne ausgesprochen: „Horus ist die Flügelsonne".

192. 12mal. m. RT. II, LVa, 107—111, 120—123, 125, 230; LVb, 209. — Auf allen diesen Marken kommt die Flügelsonne vor; es folgen keine oder unklare Zeichen.

193. m. Ab. I, L, 12; vom abydenischen Temenos. — Vielleicht kommt auch hier die Flügelsonne vor, gefolgt von *neter* „Gott", also vielleicht „die Flügelsonne ist Gott" oder „ist göttlich".

ZET.

194. 2mal. m. RT. I, XLVII, 169; LVIII, 1356. — Wie 188.

195. 2mal. m. RT. I, L, 483, 484. — Personenname *Fs neb* „die Flügelsonne ist Herr" oder „ist der Herr". (Nähme man, wie es nach 103 möglich ist, *neb* „Herr" als einen Namen des Horus, so könnte man auch übersetzen „Der Herr [d. i. Horus] ist die Flügelsonne", doch ist das weniger wahrscheinlich.)

196. m. RT. I, L, 485. — Personenname *Fs neter*; das wird zu übersetzen sein „Geliebt von der göttlichen Flügelsonne". (Vgl. 201.) Unwahrscheinlich ist die Übersetzung „die Flügelsonne ist der geliebte Gott".

197. m. RT. I, L, 506. — Nimmt man das erste Zeichen als eine flüchtige Schreibung für Flügelsonne, und das zweite, das Gebirge, im Sinne von „Horizont", so wäre die Übersetzung möglich „Die Flügelsonne (ist) im Horizont". Sicher sind aber Lesung und Übersetzung nicht.

198. 7mal. m. RT. I, XLVII, 170, LIII, 794; LIV, 860, 861, RT. II, LVa, 134; LVb, 216. — Auf diesen Marken folgt der Flügelsonne gar kein oder ein unklares Zeichen.

MERNEIT.

199. 2mal. m. RT. I, XLVII, 171, 253. — Wie 188.

200. 3mal. m. RT. I, LII, 714, 715, 718. — Wie 184.

201. m. RT. I, L, 535. — Personenname *Fs mer ra*, zu übersetzen

wohl mit „Geliebt von der glänzenden Flügelsonne“. Kaum möglich dürfte die Übersetzung sein „Die geliebte Flügelsonne ist die Sonne“ o. ä.; nur die erste Übersetzung entspricht ja auch dem so oft gefundenen Typ von Eigennamen („Geliebt von . . .“).

202. 2mal m. RT. I, LIII, 772, 882. — Hier folgen der Flügelsonne keine oder unklare Zeichen.

DEN.

203. m. RT. I, LVa, 124. — Personenname *Fs mer* „Geliebt von der Flügelsonne“.

204. m. RT. I, LIV, 864; RT. II, LVc, 321. — Auch hier scheint die Flügelsonne vorzukommen, aber ohne weitere Zeichen.

AZAB.

205. m. RT. I, L, 512. — Vielleicht wie 197.

QA.

206. m. RT. I, LIV, 865. — Wie 203.

Unsicher, doch Dynastie I.

207. 2mal. m. RT. II, LVa, 110; NF. III, LII. — Wie 188.

208. 2mal. m. NF. III, LII. — Auf die Flügelsonne folgt *neb* „Herr“, wie in 195, aber ferner noch *hetep*. Es wird ein Personenname genannt sein: *Fs neb hetep* „Die Flügelsonne, der Herr, ist zufrieden“.

209. m. NF. III, LII. — Personenname *Fs bener* „die Flügelsonne ist gut“.

210. 4mal. m. RT. I, LIV, 863; NF. III. LII (dreimal). — Die Flügelsonne kommt vor; weitere Zeichen fehlen oder sind unklar.

D. Die Sonne.

AHA.

211. 2mal. m. Rech II, Nr. 533, 545. — Nach Analogie der Abydosstücke dürften diese beiden Marken aus Nagada die Sonne *ra* nennen.

212. 2mal. Rech II, Nr. 550a, 555a aus Nagada. — Aus diesem kleinen, etikettähnlichen Täfelchen kommt das Zeichen *mer* „Geliebt“ vor; man wird also einen Personennamen erwarten nach der häufigen Formel „Geliebt von (Gott) x“; das zweite Zeichen müßte dann einen Gott nennen. (Ein Eigenname ist ohnehin für dieses Täfelchen ziemlich sicher, weil die zwei gleichartigen Täfelchen Nr. 551a, 554a sicher einen solchen nennen.) Das zweite Zeichen ist dasselbe, das in den Abydos-Texten so oft in der Bedeutung *cha* „Glanz“ usw. vorkommt, besonders als Attribut des Horus. Denkt man es sich persönlich als „der Glänzende“, so kann es wirklich einen Gott nennen, nämlich den Sonnengott. Der Name hieße dann also *cha mer* „Geliebt vom Glänzenden“, d. i. „Geliebt vom Sonnengott“.

213. m. Rech II, Nr. 542, aus Nagada. — Wenn 212 richtig ist, könnte auch diese Marke „Den Glänzenden“, d. h. den „Sonnengott“ nennen.

AHA oder *NARMER.*

214. m. RT. II, LVa, 127. In dieser Marke folgt *ra* auf die Flügelsonne; wahrscheinlich ist *ra* Attribut, also „Die Flügelsonne hat Glanz“. Kaum möglich, jedenfalls weniger wahrscheinlich ist „Die Flügelsonne ist der Sonnengott“.

ZER.

215. 5mal. m. RT. II, LVa, 279—283. — Personenname *ra tep* „Die Sonne ist vortrefflich".

216. 7 mal. m. RT. II, LVb, 191—194; LVd, 360—362. — Personenname *ra mer* „Geliebt von der Sonne".

217. 2mal. m. RT. II, LVc, 330, 331. — Ein Personenname, vielleicht *ra sezeb* „Die Sonne hat Leben" (vgl. 190.).

218. m. RT. II, LVa, 141. — Personenname *neter ra*. Hier ist *ra*, auf *neter* folgend, wohl Attribut, also „Gott hat Glanz", weniger wahrscheinlich ist die Übersetzung „Gott ist die Sonne". Vgl. 136. — Gleiches gilt von der im Osiris-Temenos von Abydos gefundenen Marke AB. I, L, 13.

219. m. RT. II, LVa, 128, 129. — Wie 214.

220. 7mal. m. RT. II, LV, 32—36; LVd, 409; stel. RT. II, Nr. 78. — Personenname *ka ra*. Es wäre an sich möglich, *ra* hier als Attribut zu nehmen, also „der Ka hat Glanz". Denkt man indes an Nr. 137 und besonders an 138, so dürfte doch die Übersetzung „der Ka der Sonne" viel wahrscheinlicher werden.

221. 9mal. m. RT. II, LVc, 309—313, 325, 328; LVd, 418, 421. — Hier kommt *ra* ohne weitere bzw. mit unklaren Zeichen vor.

222. stel. RT. II, Nr. 61. — Hier könnte *cha* substantivisch gedacht sein als „der Glänzende", wie vielleicht auch in 212. Dann hieße die ganze Gruppe *Mer ka cha*, das wäre wohl „Geliebt vom Ka des Glänzenden" (d. i. des Sonnengottes). Weniger wahrscheinlich, doch nicht unmöglich wäre: „Der Ka (des Verstorbenen) ist vom Glänzenden geliebt".

223. stel. RT. II, Nr. 77. — Auch hier könnte *cha* substantivisch gedacht sein; dann wäre zu lesen *Hor ka cha*; übersetzen könnte man „der Ka des Horus hat Glanz" oder „Horus ist der Ka des Glänzenden"; letzteres ist wohl weniger wahrscheinlich.

224. 2mal m. RT. II, LVd, 417, 418. — Personenname *ra ra*, wohl „Die Sonne hat Glanz".

ZET.

225. 7mal. m. RT. I, LI, 638—640; LVI, 1080—1083. — Wie 216.

226. 2mal. m. RT. I, LI, 605, 606. — Wie 218.

227. 4mal. m. RT. I, LIV, 952, 953, 956, 958. — Personenname *ra bener* „Die Sonne ist gut".

228. 8mal. m. RT. I, LIV, 882, 883; LVII, 1201, 1202; RT. II, LVb, 190; LVc, 324, LVd, 414, 419. — Wie 224.

229. m. RT. I, LI, 630. — Auf 224, also *ra ra*, folgt hier ein unklares Zeichen, das allenfalls eine flüchtige Schreibung für *bener* sein könnte. Dann wäre also zu lesen: *ra ra bener* „Die Sonne hat Glanz und Güte", doch bleibt das unsicher.

230. m. RT. I, LVII, 1216. — Hier folgt auf *ra* ein Strich. Letzterer wird nach 62 als *sechem* „Macht" zu lesen sein, also *ra sechem* „Die Sonne hat Macht". Vielleicht sind auch die Marken RT. I, LVII, 1213 (zwei Striche) und 1208—1211 (drei Striche) hierherzurechnen, die *sechem* „Macht" in Dual- bzw. Pluralschreibung geben könnten.

231. st. AB. I, LI, 12; vom abydenischen Temenos. — Personenname *ka di ra*. Der Name kann dreierlei bedeuten: „Der Ka ist begabt (di) mit mit Glanz (ra)“, oder „Gabe (di) des glänzenden (ra) Ka's“, oder „Gabe des Ka's der Sonne (ra)“. Da ein Personenname genannt sein dürfte und „Gabe des (Gottes) x“ eine häufige Namensformel ist, kommt wohl nur eine der letzten zwei Übersetzungen in Frage; da ferner „der Ka der Sonne“ schon mehrfach vorkam, wird die letzte Übersetzung wohl die wahrscheinlichste sein: „Gabe des Ka's der Sonne“.

232. 21mal. m. RT. I, LI, 646—648; LIV, 888—890, 901, 910, 911, 914—918; LVII, 1204, 1205, 1255; RT. II, LVc, 329; wohl auch noch RT. I, LII, 751; LIV, 886, 887. — Hier kommt *ra* vor ohne andere bzw. mit unklaren Zeichen. (Hier, wie überhaupt bei den Zählungen von *ra* ohne folgende Zeichen sind manche Zeichen mitgezählt, bei denen die Lesung *ra* zweifelhaft ist; andere Zeichen wurden nicht mitgerechnet, die möglicherweise auch noch *ra* zu lesen sind.)

233. stel. AB. I, XIII, 157. — Personenname *Hor ra* entweder „Horus hat Glanz“ oder „Horus ist die Sonne“.

233a. stel. RT. I, XXXIV. — Anscheinend Personenname *ka anch ra*... Das heißt wohl „Der Ka hat Leben und Glanz und...“, doch vielleicht auch „Der Ka der Sonne hat Leben und...“.

MERNEIT.

234. 3mal. m. RT. I, XLVII, 195, 198; LIV, 939. — Wie 220.

235. 2mal. m. RT. I, LI, 607, 609 (vielleicht noch 625—627). — Wie 218.

236. 5mal. m. RT. I, LI, 624, 641—644. — Wie 216.

237. 12mal. m. RT. I, LIV, 945—951, 959, 963. — Wie 227.

238. m. RT. I, LVII, 212. — Auf *ra* folgen hier zwei Striche; nach 230 ist wohl zu lesen *ra sechem* (*ui*) „Die Sonne hat Macht“.

239. 7mal. m. RT. I, LI, 631—634, 637; LVII, 1203. RT. II, LVb, 189. — Wie 224.

240. m. RT. I, LIV, 938. — Personenname *ra sa* „die Sonne gewährt Schutz“.

241. m. RT. I, LII, 712. — Diese Gruppe scheint die drei Zeichen *ra, ka* und *mer* zu geben. Nach allem bisher gefundenen ist das zu übersetzen „Geliebt vom Ka der Sonne“; sehr viel weniger wahrscheinlich ist „Geliebt vom glänzenden Ka“ o. ä.

242. 43mal. m. RT. I, LI, 649—655, 660; LII, 727—729; LIII, 813, 819, 825, 826; LIV, 891, 895—897, 899, 912, 919—932, 936, 937; LVII, 1196, 1206, 1207, 1256, 1257; RT. II, LVc, 327. — Hier kommt *ra* vor; es folgen keine oder unklare Zeichen.

243. sg. RT. I, XXIII, 43. — Hier folgen auf *Ka* die Zeichen *neb* und *cha*. Letzteres wird persönlich zu nehmen sein, also „der Glänzende“, das ist der Sonnengott; dann wäre also zu lesen „Der Ka des Herrn (neb) Sonnengottes“. Nicht unmöglich sind aber auch die Lesungen „Herr des Glanzes“ als Titel des Sonnengottes, also „der Ka des Herrn des Glanzes“ oder „Der Ka der Sonne ist der Herr“.

DEN.

244. 6mal. m. RT. I, XLVIII, 191, 196, 197; LVII, 1197; RT. II, LV, 38, 40. — Wie 220.

245. 4mal. m. RT. I, LIV, 874; RT. II, LVa, 92—94. — Wohl identisch mit 216, jedoch in zwei Schreibungen.

246. 13mal. m. RT. I, LI, 699—703; RT. II, LVb, 197—204. — Wie 245, aber außerdem noch *bener* „gut". Das Ganze nennt dann wohl einen Personennamen „Geliebt von der guten Sonne".

247. m. RT. I, LI, 698. — Diese Marke könnte eine grobe Schreibung von 246 sein. Ist dem nicht so, dann könnte das eine Zeichen *sa* „Schutz" sein, also „Die Sonne gewährt Schutz"; das dritte Zeichen bliebe unklar.

248. 2mal. m. RT. I, L, 635; RT. II, LVd, 420. — Wie 228.

249. m. RT. II, LVd. — Nach 230 werden die drei auf *ra* folgenden Striche wohl als Pluralausdruck *sechem* (*u*) „Macht" zu lesen sein, also „die Sonne hat Macht".

250. 2mal. m. RT. I, L, 628; RT. II, LVb, 188. — Das unklare Zeichen, das hier auf *ra* folgt, könnte allenfalls eine flüchtige Schreibung für *bener* sein (vgl. 229), also „Die Sonne ist gut".

251. 6mal. m. RT. I, L, 511, 513; RT. II, LVa, 154—156; LVb, 164. — Auf *ra* folgt das Bergland-Zeichen; nach 77 wird das heißen „die Sonne im Horizont".

252. ti. NF. I, XXXIII. — Auf diesem Täfelchen kommt, vielleicht in einer Inschrift, eine Gruppe von drei Zeichen vor, deren eines *ra* ist; das zweite ist *tep*, das dritte bleibt unklar. Es dürfte wohl ein Personenname genannt sein: *ra tep* ... „Die Sonne hat Vortrefflichkeit und ...".

253. 13mal. m. RT. I, L, 656—659; LIII, 828; LIV, 903, 933, 940, LVII, 1214, 1215; RT. II, LVc, 326; LVd, 491. — Hier folgen auf *ra* keine oder unklare Zeichen.

AZAB.

254. m. RT. I, XLVII, 199. — Wie 220.

255. m. RT. I, L, 514. — Wie 251.

256. m. RT. I, LI, 621—623, 610—619; 13mal. — Wie 216, aber in anderer Schreibung.

257. 13mal. m. RT. I, LI, 661—664; LIV, 892, 893, 898, 902, 904—906, 934, 937. — Auf *ra* folgen keine oder unklare Zeichen.

MERSECHA.

258. 6mal. m. RT. I, XLVII, 194, 200—202, 206; LVII, 1198. — Wie 220.

259. 4mal. m. RT. I, L, 515—518. — Wie 251.

260. m. RT. I, LIV, 885. — Wie 228.

261. 2mal. m. RT. I, LI, 664; LIV, 894. — Hier folgt auf *ra* kein anderes Zeichen.

UQ.

262. 6mal. m. RT. I, XLVII, 188—190, 203—205. — Wie 220.

263. m. RT. I, LI, 620. — Wie 256.

264. m. RT. I, LI, 665. — Wie 216.

265. 3mal. m. RT. I, LI, 629; LIV, 907, 913. — Auf *ra* folgen unklare Zeichen.

QA.

266. 4mal.m . RT. I, XLVI, 103; XLVII, 192, 193, 207. — Wie 220.

267. 3mal. m. RT. I, LI, 666; LIV, 908, 909. — Hier folgen auf *ra* keine Zeichen.

Unsicher, doch Dynastie I.

268. m. NF. III, LII. — Wie 220.

269. 6mal. m. RT. I, LI, 645; NF. III, LII (5mal). — Wie 216.

270. 6mal. m. RT. II, LVc, 270; NF. III, LII (5mal). — Wie 256.

271. m. RT. II, LVc, 332. — Wie 227.

272. m. NF. III, LII. — Eine Marke gibt hier die drei Zeichen *ra, ka* und *neter*. Da *ka ra* „der Ka der Sonne" eine ständig wiederkehrende Gruppe ist, wird hier zu lesen sein „Der Ka der Sonne ist Gott", oder „ist göttlich".

273. stel. RT. I, XXXII, 1. — Personenname *ka ra cha*. Auch hier wird *ka ra* „Der Ka der Sonne" heißen; *cha* ist dann Attribut: „Der Ka der Sonne hat Glanz", oder möglicherweise auch „der Ka der glänzenden Sonne". Sehr viel weniger wahrscheinlich wird sein „Der Ka hat Glanz (*ra*) und Glanz (*cha*)".

274. 3mal. m. RT. I, LI, 668; LIV, 900; NF. I, XXXVIII. — Hier folgen auf *ra* keine oder unklare Zeichen.

275. tf. NF. III, XV, 27. — Einem Vogel, anscheinend dem *jach*-Vogel, folgen *hetep* und *her*. Es wäre nicht unmöglich, den *jach*-Vogel als substantiviert zu nehmen als „der Leuchtende", und das auf den Sonnengott zu beziehen. Von ihm wäre dann ausgesagt, daß er *hetep* „zufrieden" sei; das *her* bliebe ziemlich unklar. Die ganze Lesung ist aber unsicher; der „Leuchtende" könnte auch die Seele eines Toten sein, wenn man an den Totentitel *ka jach* „leuchtender Ka" denkt.

RANEB.

276. Im Namen dieses Königs *ra neb* kommt auch die Sonne vor, der Sinn ist ziemlich zweifellos „Die Sonne ist der Herr".

CHASECHEM.

277. Nach Analogie von 230, 238 und 249 könnte man *cha* im Namen dieses Königs substantivisch nehmen als „der Glänzende" oder „die Sonne", also „Die Sonne hat Macht". Unbedingt sicher sind Lesung und Übersetzung allerdings nicht.

CHASECHEMUI.

278. Das Gleiche wie von der vorigen Gruppe ist vom Namen dieses Königs zu sagen; hier kann man auch lesen *cha-sechem-ui* „Die Sonne hat Macht", indem man sechem-ui als Dualform von *sechem* nimmt.

Palermostein, Dynastie II.

279. Erste Hälfte der Dynastie II. — In Feld 8 kommt im Namen einer der in dem betreffenden Jahr gegründeten Stadt „Die Sonne" *ra* vor; das zweite Zeichen ist *sechem*; der Sinn bleibt unklar.

(Fortsetzung folgt.)

Shin-butsu-dô-tai: Der Synkretismus von Shintô und Buddhismus in Japan.

Übersetzung eines Artikels aus dem „Japan Chronicle" vom 23. August 1925, von diesem aus der „Kokumin", dem „Volksblatt" in Japan, entnommen und mit erklärenden Anmerkungen versehen.

Von P. Jos. Schwientek, S. V. D., Tsuruoka-shi, Tenshu-dô, Japan.

Die Idee des *Shin-butsu-dô-tai* (1) oder der Identität von Shintô und Buddhismus, welche in Japan über 1200 Jahre, von der Nara-Periode (2) bis Meiji, geherrscht hat, läßt die bedeutendsten nationalen Charakteristika (3) hervortreten und ist darum als solche ein wichtiger Faktor für das Studium über Japans Stellung in der Zivilisation der Welt. Diese Idee des *Shin-butsu-dô-tai* entsprang (4) der Nara-Periode, zeitigte ihre Früchte in der Fujiwara-Periode und wurde in der Kamakura-Periode systematisiert (5). Das Gesetz, welches die Trennung von Shintô und Buddhismus befahl, das in den ersten Jahren von Meiji promulgiert wurde, brachte völlige Verwüstung in die Idee (6) der Identität dieser Dinge, welche den Glauben der Massen so viele Jahre beherrscht hatte. Dieses Dekret, verbunden mit den Ansichten, welche bald in dem Verlangen, den Buddhismus zu verlassen und abzuschaffen, ihren kräftigen Ausdruck fanden, hatte die Zerstörung vieler *jinja* und *bukkaku* (7), die einst historisch und berühmt waren, zur Folge. Was die Ausführung des Dekretes in den einzelnen Provinzen angeht, und wie die Bevölkerung sich dazu stellte, darüber sind verhältnismäßig wenig Nachrichten zu erhalten, und jene, die wir bekommen können, sind nur von alten Leuten, die damals Augenzeugen waren. Unter diesen Umständen — da ja solche Augenzeugen nur noch vereinzelt unter uns sind — war der Versuch, das entsprechende Material nach besten Kräften zu sammeln (8), geradezu eine Notwendigkeit. Ich bin mit der Sammlung dieses Materials vor einigen Jahren von dem Verein zur Erinnerung an den dreihundertjährigen Todestag des Tokugawa Ieyasu beauftragt worden. Die Ausführung dieses Auftrages war mit vielen Schwierigkeiten verbunden. Es gibt da so viele Dinge, die wir wissen möchten; die wichtigsten aber sind:

1. Wie oder unter welchen Bedingungen ist der Befehl der Trennung durchgeführt worden (9)?

2. Welche Gebäulichkeiten, die eine Beziehung zum Buddhismus hatten, befanden sich noch auf dem Tempelgrund der *jinja* vor der Scheidung, oder welche Buddhabilder und andere buddhistische Gegenstände waren in Gebrauch, oder welches war die Bedeutung dieser Bilder und Gegenstände und *vice versa* (10)?

3. Gibt es jetzt noch Feste, Riten oder andere Jahresgedächtnisse, wie sie vor der Scheidung beobachtet wurden (11)?

4. Wie waren die Beziehungen der *Sha-jin* zu den *Sha-sō*, oder in welchem Verhältnis standen sie zum shintôistischen Oberpriester? Wie wurden sie zur Zeit der Trennung behandelt (12)?

5. Wer stand an der Spitze der Lokalbehörden, als die Trennung ausgeführt wurde?

6. Wie wurde die Trennung von den Provinzlern aufgenommen? Wie wurde davon der Glaube beeinflußt.

Schwierigkeiten der abgesetzten Bonzen.

Obgleich wir in allen diesen Dingen Informationen verlangten, war es doch sehr schwer, hinreichende Antworten zu erhalten. Nichtsdestoweniger habe ich Tatsachen erfahren, die hinreichend interessant sind. Zur Beurteilung einige Beispiele: Im Fall des *Iwashhimizu-Haschimen-gû* (13) wurden alle in der *jinja* fungierenden Bonzen säkularisiert. Da ihre Zellen, die sich auf dem Tempelgrund befanden, entfernt wurden, waren die Bonzen heimlos und gerieten bald in Not. Da steckten diese Exbonzen ihre Köpfe zusammen und berieten über die Verfügung jener buddhistischen Gegenstände, die sich in der *jinja* befanden. Es wurde damit den Kaufleuten in Osaka ein Angebot gemacht. Unter den verkauften Gegenständen befanden sich auch zwei große Glocken, von denen eine für 180, die andere für 85 *ryô* verkauft wurde. Schließlich kamen diese Glocken in die Hände von Fremden und verließen Hyogo an Bord eines Schiffes, das unglücklicherweise mitsamt den Glocken unterging. Man fand sie nie wieder. — Der Erzähler schrieb das mit Ehrfurcht der Rache der Götter zu.

Eine Fleischprobe.

Die Obrigkeiten jener Zeit gingen so weit, daß sie sogar das Bild des *Gyôkyô Osho* im *Kai-zan-dô* (14) säkularisierten und befahlen, daß dem Bilde ein *eboshi* aufgenagelt würde.

Am *Hagurosan* (15) in der Dewaprovinz wurden alle Bonzen zur Rückkehr ins private Leben gezwungen. Noch mehr: die buddhistischen Gewohnheiten, welche man bis dahin beobachtet hatte, wurden durch shintôistische ersetzt, und es wurde befohlen, Fleischspeisen zu opfern. Die säkularisierten Bonzen fürchteten sich, solches zu tun, da eine solche Tat den Zorn des *Haguro-Gongen* herausfordern würde, dem die Gebäude geweiht waren. Anderseits konnten sie aber nicht gegen den Befehl der Regierung handeln. So kamen sie auf den Gedanken, statt der wirklichen Tiere hölzerne Fische und papierene Vögel zu opfern. Ein gewisser Nishikawa, der von der Meiji-Regierung als Oberpriester ernannt war, bestand darauf, daß die säkularisierten Bonzen bei einem Bankett auch Fisch kosten sollten. Als diese sich weigerten, ging er sogar so weit, daß er gegen ihren Willen den Fisch in ihren Mund stopfen ließ.

Nikkô vor der Zerstörung bewahrt.

Auf diese Weise kam nun eine allgemeine Zerstörung von Tempeln im Lande auf. Auch der *Tô-shô-gû-ji* (16) war nahe daran, zerstört zu werden. Der Befehl der Trennung im *Tô-shô-gû-ji* in Nikkô wurde im Jahre 1871 gegeben, und lautete dahin, daß alle Gebäulichkeiten, auch der Haupttempel, mit einziger Ausnahme des *Mangwan-ji*, entfernt werden sollten. Ein Memo-

randum an die Regierung in Tokyo hatte den Erfolg, daß die Sache zwar drei Jahre aufgeschoben wurde, 1874 aber ein neuer, strenger Befehl zur Ausführung kam. Da entstand unter den Bewohnern von Nikkô eine starke Bewegung gegen den Befehl. Es wurde an die Regierung ein Gesuch um Rücknahme des Befehles eingereicht mit der Begründung, daß die Entfernung der Tempel ein gewaltiger Schlag gegen die Bewohner von Nikkô wäre. Das Gesuch fand taube Ohren. Im März 1878 wurde *Sorinto* entfernt, und 1879 die Entfernung des *San-butsu-dô* in Angriff genommen (17). Da geschah es, daß im Juni desselben Jahres der *Mangwan-ji* (18), der auf dem Tempelgrund des *Tô-shô-gû-ji* stand, als Aufenthaltsort des Kaisers auf der Reise nach Nordosten gewählt wurde. Kido Takayoshi, der den Kaiser auf der Reise begleitete, sah das Werk der Zerstörung des *San-butsu-dô* und bedauerte sehr, daß ein historisch so berühmtes Gebäude vollständig vernichtet werden sollte. Sein Entschluß stand fest, für die Erhaltung der Tempelanlagen sein Bestes zu tun. Bei der Bevölkerung von Nikkô fand er dabei willige Unterstützung. In einem Brief an Makimura Masano, den Gouverneur der Kyoto-Präfektur, beschrieb Kido die *Tô-shô-gû*-Gebäulichkeiten als sehr großartig, so großartig, daß schwerlich die Zukunft ähnliche Meisterwerke hervorbringen würde. Er bedauerte lebhaft, daß infolge rascher und schimpflicher Entschlüsse von Beamten, die mit der Verwaltung der *jinja* betraut waren, solche herrliche Werke zerstört werden sollten. Man müsse befürchten, daß nicht nur die Landschaft, sondern auch die Bevölkerung durch die Zerstörung leiden würde. So tat Kido alles, was in seinen Kräften stand, die volle Zerstörung zu verhindern. Er schrieb auch an Shinagawa Yajiro, den Minister des Innern, wegen der Erhaltung der Nikkô-Tempel. Der Brief ist noch jetzt im Schatze in Nikkô erhalten.

Nach Tokyo zurückgekehrt, verwendete sich Kido persönlich um die Erhaltung der Nikkô-Tempel und erreichte schließlich sein Ziel. Der Kaiser Meiji gab aus der Hauskassa einen Fonds zu ihrer Erhaltung. Es ist nur den Bemühungen Kido's zu verdanken, daß der *Tô-shô-gû* in Nikkô gerettet wurde, als das einzige Beispiel, wo Shintô und Buddhismus in der Struktur erhalten sind.

Der Fall von Chikubushima.

Es gibt viele Fälle, wo die Behörden bei der Ausführung des Befehles der Trennung von Shintô und Buddhismus mit empörender Anmaßung handelten. Als typisches Beispiel möge der Fall von Chikubushima im Biwa-See angeführt werden. In einem alten Buch der Shintô-Zeremonien, *Engishiki* (19) genannt, erscheint auch eine *jinja* mit Namen *Tsukufusuma* (20), aber ihr Ort ist längst in Vergessenheit geraten. Auf eine Anfrage des *Ken-cho* von Otsu gaben die Bonzen von Chikubushima zur Antwort, daß eine autentische Information nicht mehr erreichbar sei, aber sie glaubten, daß weder *Shimamori-daimyôjin* noch *Kojima-dai-gongen* (21) das sei, was aus alter Zeit unter dem Namen *Tsukufusuma* überliefert werde. Das *Ken-cho* verwarf diese Erklärung und identifizierte eigenmächtig (22) die Chikubushima-*jinja* mit dem früheren *Tsukufusuma*. Die Bonzen des Tempels protestierten natürlich. Sie gaben an, daß es ein buddhistisches Bild sei, *Ben-*

zaiten, das in der *jinja* verehrt würde, und daß die Obrigkeit bei der Umbenennung auch eine Trennung beanspruchen würde. Das *Ken-cho* hatte ein eigenartiges Argument: Auf jeden Fall sei die Interpretation des kaiserlichen Hofes (offenbar synonym für Regierung) anzunehmen, nach der nur infolge eines Irrtumes *Tsukujusuma* bislang *Benzaiten* genannt worden sei. Wenn sie die vom Hofe gegebene Erklärung nicht annehmen wollten, würden sie als Feind des kaiserlichen Hofes betrachtet. Und wenn sie so stark an Buddha glaubten, sollten sie nach *Tenjiku* (Name für Indien), die Wiege der Religionen, gehen. Ein Nichtbeachten der Weisungen des *Ken-cho* würde ernste Schwierigkeiten zur Folge haben.

Zerstörung von Tempeln.

In vielen Provinzen wurden im Zusammenhang mit der Trennung auch buddhistische Tempel zerstört. Der *Matsumoto*-Clan wandte ganz drastische Maßnahmen an. Der *Daimyô* selbst übernahm die Führung beim Zerstören der Familientempel (23) und befahl ein Gleiches im ganzen Clan. Alle Bonzen, die im Dienste dieser Tempel standen, waren verurteilt, Bauern zu werden. In der Stadt Matsumoto gab es seinerzeit 24 Tempel, von denen nur vier, der *Shinshû* angehörend, vor der Zerstörung bewahrt blieben. Die *Jôdo-shû* hatte im ganzen Clan 30 Tempel, von denen nur drei erhalten blieben. Von den zehn *Shingon*- und vier *Nichiren*-Tempeln wurden alle zerstört. Den *Shinshû*-Tempeln erging es besser. Von den acht wurde nur einer zerstört. Ein Grund dafür war ihre Erblichkeit, weil die *Shinshû*-Bonzen verheiratet sind, und infolgedessen die Bonzen und ihre Familien heimatlos geworden wären. Ein anderer Grund war der Widerstand des Sasaki Ryoko, des Oberbonzen des *Seigyoji* in Matsumoto. Ein fernerer Grund war die Unterstützung durch die Zentralleitung der Sekte (24) in Kyoto, welche bei der Zentralregierung protestierte. Ryoko war bereit, selbst sein Leben in der Sache aufs Spiel zu setzen. 17- oder 18mal hat er die Lokalbehörden aufgesucht, um seinen Protest zu erneuern, und arbeitete mit ungebrochener Energie zwei Jahre lang in den verschiedensten Verhältnissen von Intervention und Unterdrückung, bis er die Genugtuung hatte, Erfolg zu sehen ...

Das *Shin-shû*-Dilemma.

In Ise, Tosa, Satsuma und Oki wurden die buddhistischen Tempel auch in großer Zahl vernichtet. Im *Toyama*-Clan war der Befehl ergangen, daß keine Sekte mehr als einen Tempel besitzen sollte. Damals gab es dort 17 *Jôdo*-, 2 *Tendai*-, 42 *Shingon*-, 22 *Rinzai*-, 200 *Soto*-, 1324 *Shinshû*- und 32 *Nichiren*-Tempel, welche auf sieben reduziert werden sollten. Dieser Befehl war für die *Shinshû* am verhängnisvollsten. Im Gegensatz zu den Bonzen anderer Sekten haben diese ihre Familien. So wurde die Ausführung dieses Befehls zur Unmöglichkeit. Eingaben gingen an die Regierung, den Befehl zu modifizieren, und der Erfolg war, daß die Regierung an die Lokalbehörden dementsprechende Weisungen ergehen ließ, und Änderungen des ursprünglichen Befehls möglich machte.

Eine drastische Strafe.

Eine ähnliche strenge Verordnung gab es auch in Tadotsu auf Sanuki, aber mit Rücksicht auf den Widerstand sowohl der Bonzen als auch der Bauern, wurde der Befehl nicht ausgeführt. In anderen Provinzen führten ähnliche strenge Verordnungen gegen die Tempel sogar zu Aufständen. 1871 hatten Bauernbanden unter Anführung von Bonzen in Ohama in der Mikawa-Provinz einen Aufstand heraufbeschworen. Tairei, der Oberbonze des *Rensen-ji*, wurde gefangen genommen und als Hauptanführer enthauptet. Dreißig andere Bonzen wurden zur Strafe entweder auf ferne Inseln verbannt oder hart bestraft. Neun Laien wurden im Zusammenhang mit diesem Aufstand gehängt. 1872 brach ein anderer Aufstand (25) zwischen Etchû und Shinano aus, an dem sich an die 20.000 Bauern beteiligt haben sollen. Zehntausende von Aufständischen stürmten die Beamtenwohnungen, verwüsteten in ihrer Erregung auch die Häuser reicher Bauern, so daß eine ganz gefährliche Situation entstand. Großenteils war das die Folge von Mißverständnissen, nahm aber ernste Dimensionen an, so daß Truppen der Nagoya-Division gerufen werden mußten, um Ruhe zu stiften.

Gründe der antibuddhistischen Bewegung (26).

Welche Gründe es gewesen sind, warum die Lokalbehörden so stark in manchen Provinzen in die antibuddhistische Bewegung mit hineingriffen, ist in einem kurzen Artikel schwerlich zu erklären. Um auf diese Frage eine Antwort geben zu können, müssen die antibuddhistischen Theorien der Tokugawa-Zeit (27) gründlich studiert, ebenso auch die Ideen und Meinungen der Autoritäten der Restauration erwogen werden. Auch ist es notwendig, kennen zu lernen, wie entartet und korrupt das Bonzentum in den letzten Tagen des Shogunates war. Ich habe eingehende Studien darüber gemacht und werde versuchen, bei anderer Gelegenheit meine diesbezüglichen Ergebnisse zu veröffentlichen.

Erklärende Anmerkungen.

Zur Einführung sei darauf hingewiesen, daß auch in Japan sich der Historizismus Bahn zu brechen versucht. Auch hier unternehmen es neuerdings manche, aus gegebenen Tatsachen Geschichte zu konstruieren, statt aus einer konstruierten Geschichte Tatsachen zu erklären, verklären oder umzudeuten.

Es dürfte weniger bekannt sein, daß es in Japan schon zur Zeit der Tokugawa zweierlei Geschichtsschreibung gab: das 1671 vollendete *Honchô-tsû-gan*, von der Familie der Hayashi verfaßt (300 Bände), welches Tokugawa Mitsukuni ganz in Aufregung versetzte, so daß er die Gelehrten seiner Zeit sammelte und das *Dai-Nihon-shi* schreiben ließ, welches 1715 vollendet wurde und 243 Bände umfaßt. — Welche von beiden Geschichtsauffassungen richtig ist, wird die Zukunft zeigen. Wahrscheinlich keine von beiden, weil beide Tendenzwerke sind.

Soeben ist auch in der Zeitung zu lesen, daß ein gewisser Dr. Otsuki, der schon über 80 Jahre alt ist, die alte Geschichte Japans aus der Zeit Jimmu's veröffentlichen wolle, wo er seine Meinung offen vertreten werde, da die meisten Forscher jener Zeit sich mit ihrer Meinung nicht hinauswagten. — Was diese Arbeit bringen wird, bleibt abzuwarten.

Zu solchen Arbeiten, die an der allgemeinen, von der Regierung sanktionierten Geschichtsauffassung rütteln, gehört auch der oben angeführte Artikel aus der Feder des Prof. Tsuji. Zum besseren Verständnis sei dazu folgendes bemerkt:

1. *Shin-butsu-dô-tai* (*Kami-Hotoke*, derselbe Leib). — Dieses Wort dürfte für europäische Religionswissenschaftler neu oder wenigstens ziemlich neu sein. Man kennt den Ersatz dafür: *Ryô-bu-shin-tô*. *Shin-butso-dô-tai* ist aber viel prägnanter und trifft den Nagel auf den Kopf, indes das später mehr für die Ausländer erfundene *Ryô-bu-shin-tô* wirklich irreführend ist.

Ryô-bu-shin-tô besagt wörtlich, daß die in Frage stehende Erscheinung im letzten Grunde Shintoismus sei, bald von dieser, bald von jener Seite betrachtet. *Shin-butsu-dô-tai* hingegen besagt, daß *kami* (Shinto-Gott) und *hotoke* (Buddha) derselbe Leib, d. h. identisch seien. Dieser Unterschied in der Benennung kann nicht stark genug betont werden. Es wäre in der Religionswissenschaft auch an der Zeit, diesen Ausdruck, der in Wirklichkeit der alte japanische *terminus technicus* ist, an Stelle des irreführenden zu setzen. Er trägt auch manches zur Klärung bei, ob der Shintoismus in Japan als Religion anzusprechen sei oder nicht.

Bekanntlich leugnet die Regierung den religiösen Charakter der Verehrung der japanischen Helden der Vorzeit. Es wurde aber neulich an Ort und Stelle ein Film aus der Zeit des Jimmu Tennô gedreht, welcher zur Feier seiner Thronbesteigung, die in Japan Nationalfest ist, gegeben werden sollte. Die von der Regierung angestellte Filmzensur ließ ihn nicht passieren, weil die Personen zu menschlich behandelt seien. Sie verlangt also, daß man sie als Götter behandle, und leugnet in demselben Atemzuge den religiösen Charakter. — Wie steht es denn eigentlich mit dem *kami*? *Ryô-bu-shin-tô* stellt nur eine Behauptung auf, indes *Shin-butsu-dô-tai* eine Erklärung versucht.

2. Die Nara-Periode. Der Umfang der Periode kann ein doppelter sein: Entweder handelt es sich um die Zeit der Residenz der japanischen Kaiser und Kaiserinnen (von den sieben Herrschern waren drei Kaiser und drei Kaiserinnen, von denen die letzte zweimal regierte) in Nara, oder es handelt sich um die Zeitspanne von der Einführung des Buddhismus bis zum Ende der Nara-Residenz. In buddhistischen und religiösen Fragen in Japan ist die letztere Zeitspanne zu verstehen, also auch wenn gesagt wird: „von der Nara-Periode..."

Die Anfänge dieser Periode liegen im Dunkel. Die ganze Geschichte ist in den Büchern, die auf uns gekommen sind, zugunsten des zu Anfang des siebenten Jahrhunderts nach chinesischem Muster mit buddhistischer Hilfe gegründeten Kaisertums umgemodelt worden. Die religiösen Verhältnisse sind von den Verbreitern des Neoshintô bis zur Unkenntlichkeit verzerrt worden. Über diese Fragen läßt sich erst disputieren, wenn man in Japan in dieser Materie kühl denken gelernt hat und nicht jede andere Meinung als einen Angriff gegen Thron und Reich auffaßt. Wie lange das noch dauern mag?

3. Nationale Charakteristika. Diese Behauptung ist *cum grano salis* zu nehmen. Man kann in jener Zeit noch kaum vom nationalen Japan sprechen. Mit der Errichtung des Kaisertums und der Einführung des Buddhismus fing erst die Nationalisierung auf politischer und religiöser Grundlage an. Was von der japanischen Nation vor der Nara-Periode im weiteren Sinne behauptet wird, sind Behauptungen, die nicht bewiesen sind. Denn es muß bewiesen werden, daß Kojiki und Nihongi nur im Sinne der Neoshintoisten interpretiert werden können und müssen. Wollte man sich zum Beispiel auf die bisherigen Ergebnisse der kulturhistorischen Schule stützen, so würde das Bild des alten Japan sich folgendermaßen gestalten: *a)* auf Kyushu, ein vaterrechtlicher Stamm mit Jagd, Fischerei, Sonnenkult...; *b)* Honshu, besonders das Gokinai und Kwanto, ein mutterrechtlicher Stamm mit Mondkult und (vielleicht) späterer Speise- und Fruchtgöttin, mit Landbau...; *c)* in Izumo ein höherer, Eisen gewinnender Volksstamm, der nach und nach die beiden anderen religiös infiltrierte, ihnen aber politische Freiheit ließ; *d)* im Norden Japans die Ainu. Südlichere Spuren lassen sich einfach und ausreichend durch die vielen Sklaven erklären, welche die Japaner aus den jahrhundertelangen Kämpfen mit den Ainu in die Heimat brachten. Bedenkt man, daß die Japaner über 2000 Jahre harter Kämpfe brauchten, um die Ainu aus der oben genannten Gegend zu verdrängen, so hätten sie auch mindestens ebensoviel Zeit gebraucht, um sie von Westjapan nach dem Norden zu drängen. Davon müßte auch etwas in den alten Geschichtsbüchern sich finden. Man versucht auch die Ainu manchmal hineinzuinterpretieren, aber vergebens. Es kann als

ziemlich sicher angenommen werden, daß die Ainu in Japan die Grenze, an der wir sie in geschichtlicher Zeit antreffen, auch in der Vorgeschichte nicht überschritten haben.

Da sich nun die Dinge höchstwahrscheinlich so verhalten, kann man auf einen Schluß auf nationale Charakteristika der Japaner nicht viel geben.

4. Wie hat man sich denn das Entspringen der Idee von *Shin-butsu-dô-tai* wahrscheinlich zu denken? — Wenn wir dem Nihongi glauben dürfen, und wir haben keinen Grund für das Gegenteil, kam der Buddhismus in der Form der *Saddharma-pundarika-sutra* zuerst nach Japan. Dieses ist ganz durchtränkt von dem Götterglauben der Inder, dem sogenannten Tantra. Dieser götterreiche Buddhismus kam nun nach Japan und fand dort fast überall nur die Verehrungsstätten des *Susa-nowo, Okuninushi, Suwa* und einiger weniger anderer Helden unter den verschiedensten Namen. *Amaterasu* (die Sonnengöttin), *Tsukiyomi* (der Mondgott) und *Toyo-uke-bime* waren nach Ise verbannt worden, hatten dem Kult von Izumo weichen müssen. Dann war nur noch die Sage von dem ersten Menschenpaar da, welche in der Form von *Izanagi* und *Izanami* ihr Dasein fristete.

Der Buddhismus, der in Indien die indischen Götter in sich aufgenommen, in China den Taoismus und Konfuzianismus sich assimiliert hatte, suchte nun auch die wenigen japanischen Gottheiten zu amalgamieren. — Der Buddhismus der ersten Periode in Japan gehört in seinen sogenannten „6 Nara-Sekten" mehr dem *Hinayana* an, hatte also nichts für das gewöhnliche Volk, sondern nur für Bonzen und jene höheren Kreise, die sich etwas mit Philosophie zu befassen Sinn und Muße fanden. Für das Volk mußte man aus dem, was man hatte und dem, was man vorfand, einen Aberglauben konstruieren, den das Volk begriff und annahm. So entstanden die *Kami*, von denen man behauptete, daß sie dem *Hotoke* gleich seien = *Shin-butso-dô-tai.*

Zwischen dem *Shin-butsu-dô-tai* einerseits und dem Götterglauben Indiens und dem Taoismus Chinas anderseits lassen sich sehr viele Parallelen ziehen, und sind schon häufig gezogen worden.

5. Was die Systematisierung dieses *Shin-butsu-dô-tai* angeht, so wird sie meistens Kôbô-Daishi, der zu Anfang der Fujiwara-Periode lebte, zugeschrieben. Sie bis in die Kamakura-Periode hinaufzuschieben, dürfte doch wohl etwas zu weit gehen, da ja in dieser Periode das ganze System nur verwaltungstechnisch seinen Ausbau erhielt.

6. Die Verwüstung der Idee des *Shin-butsu-dô-tai* brachten schon die Neoshintoisten. Die Restauration wagte nur den Schritt aus dem Reich der Ideen in die Praxis. Die Idee war aber schon längst ausgehöhlt und untergraben und mußte stürzen.

7. *Jinja* und *Bukkaku* sind verwaltungstechnische Ausdrücke. *Bukkaku* sind rein buddhistische Tempel, *jinja* alle anderen Schreine, in denen die *kami* verehrt wurden. Diese Zweiteilung ist schon im Nihongi grundgelegt. Von Yômei Tennô (585—587, also gleich nach dem politischen Sieg des Buddhismus) heißt es: *„Tennô Buppô wo shinji, Shin-dô wo tattobi tamô"* = „der Kaiser glaubte Buddha's Gesetz und verehrte die Lehre von den *kami*". — Dieser Satz mag wohl von einer späteren Zeit zitiert sein, aber er zeigt, daß 720 zwischen *kami* und *hotoke* eine reinliche Scheidung bestand, die an dogmatischer Präzision nichts zu wünschen übrig läßt; dem Buddhismus glaubte man, die *kami* verehrte man, beide waren kein Gegensatz, sondern vielmehr eine Ergänzung.

8. Das Material, das nun aus der Vorrestaurationszeit zu sammeln ist, und das Material aus der Restauration, das leider nur sehr spärlich vorliegt, miteinander verglichen, werden einen Einblick in die religiösen Verhältnisse vor der Eröffnung gewähren und einige Schlaglichter auf die älteste Zeit werfen. Weil aber die Restauration, wie es alle Umwälzungen zu tun pflegen, jene Taten nicht aufzeichnete, welche sie bei der Nachwelt diskreditieren könnten, und sie auch jetzt leugnen würde, weil sie nicht sicher genug belegt sind, so ist ein Sammeln diesbezüglicher Daten sehr schwer, aber auch sehr wertvoll. Leider erfährt man auch von Augenzeugen sehr wenig, besonders, wenn sie merken, worauf es ankommt. Denn ein rein wissenschaftliches Interesse ist in Japan sehr selten.

9. Auf diese Frage wird sich eine einheitliche Antwort nicht geben lassen, man kann fast sagen, daß diese Scheidung an jedem Orte ihr eigenes Gesicht erhielt, je nachdem, welche Motive und welche Persönlichkeiten die Scheidung leiteten und wie sich die Widerstände zeigten. Denn glatt ging die Sache kaum an irgendeinem größeren Heiligtum ab, und um die hat es sich ja meistens gehandelt.

10. Über diese Frage geben mannigfache Bilder Aufschluß. Das kann man aber mit ziemlicher Sicherheit sagen, daß alle Schreine, die den Beinamen *Gongen*, *Myôjin* oder *Daimyôjin* führten, ähnlich wie eine buddhistische *Tera* aussahen und ihre *Hotoke* (Buddhastatuen) hatten. Die Feierlichkeiten waren zum großen Teile buddhistisch, hier und da mit einigen Absonderlichkeiten, besonders, wenn Yamabushi am Orte waren.

11. Die meisten großen Feste in Stadt und Land, welche dem sogenannten *uji-gami* (dem Schutzgott jenes Bezirkes) gelten, sind aus jener Zeit und werden wohl noch ziemlich treu wiedergegeben, nur daß der Bonze ausgeschaltet ist und hier und da durch den *Kannushi* ersetzt wurde.

12. *Sha-jin* ist der shintoistische Tempeldiener, *Sha-so* der Bonze an einem *Shin-butsu*-Heiligtum. Den *Sha-jin* nennt man gewöhnlich *Kan-nushi* (*kami-nushi* = „oben" oder Geist und Herr; frei übersetzt als Himmelsmeister, wie auch die taoistischen Zauberer genannt werden, denen früher der Dienst der *Kannushi* entsprach; jetzt übersetzt man meistens Geister-Herr oder auch Herr der Gottheit; die Bezeichnung dürfte ursprünglich dem Taoismus entlehnt worden sein, weil die Funktion eine ähnliche war), und diese standen an den fraglichen Tempeln immer unter den Bonzen. Über ihr Verhältnis zum shintoistischen Oberpriester konnte ich nichts erfahren. Wenn aber irgendeine Beziehung bestand, dann wohl erst seit der Kamakura-Periode, wo Japan verwaltungstechnisch organisiert wurde.

13. Der *Iwashimizu-Hachiman-gû* liegt ungefähr 20 *km* südlich von Kyoto auf einem Hügel. Er ist ein Ableger des berühmten *Usa-Hachiman* und wurde 859 gegründet. Er wurde der Schutzgott der Minamoto, einer Familie, welche der kaiserlichen Familie entstammte. Was *Hachiman* angeht, so tritt er ursprünglich als *Hachiman-Bosatsu* auf, und zwar als Inkarnation der *Kwannon*, des *Dhyani-bodhisatva* Buddha's, also eine rein buddhistische Erfindung. So sind denn auch in alter Zeit an diesen Tempeln immer Bonzen gewesen. Auch die ganze Ausstattung war rein buddhistisch. Ein Ableger dieses *Iwashimizu-Hachiman* ist jener von Kamakura, der noch heute in seiner Konstruktion den Eindruck einer Bonzerei macht, trotzdem alle Nebengebäude, die früher herumstanden, vollständig entfernt wurden.

14. *Gyôkyô* ist ein Bonze, der 90 Tage lang vor dem *Usa-Hachiman* gebetet haben soll und dann die Offenbarung erhielt, daß dem Gott auch in der Nähe der Hauptstadt (damals Kyoto) ein Schrein errichtet werden sollte. Daraufhin erbaute Seiwa Tennô, von dem ein Teil der Minamoto abstammt, den *Iwashimizu-Hachiman*. Jene Bonzen, welche „Berge eröffneten", d. h. auf einem Berge einen Tempel bauten, nennt man *kai-zan* (Bergeröffner) und die Halle, in welcher sie verehrt werden, *kai-zan-dô* (Bergeröffnerhalle). Eine solche fand sich am *Iwashimizu-Hachiman* zu Ehren des *Gyôkyô Osho*, der diesen Berg 859 eröffnet hatte. Diesem wurde nun zur Zeit der Restauration ein *Eboshi*, eine zeremonielle Mütze, aufgenagelt.

15. Der *Haguro-san* hieß früher *I-deha-no-kami*, später *Dewa-no-kami*, und wurde vom Buddhismus in *Haguro-Gongen* umgewandelt. Anfangs war dort die Shingon-Sekte ansässig, bis der *Tendai*-Bonze Tenkai, der „Schutzengel" des Ieyasu in seinen letzten Lebensjahren diese Niederlassung, sowie viele andere, für seine, von Nobunaga so hart hergenommene Sekte, erwarb. Langsam wandelte sich Haguro in eine Yamabushi-Niederlassung, und diese wurde zur Zeit der Restauration aufgehoben. Aus dem Tempel selbst sind alle Buddhabilder verbannt, aber es finden sich dort noch schöne Schnitzereien aus der alten Zeit. Die vielen Wallfahrten sind im Sinne der alten *Shin-butsu-dô-tai*-Zeit.

16. Zu beachten ist bei *Tô-shô-gû-ji* die buddhistische Tempelbezeichnung *ji*, japanisch *tera* gelesen.

17. *San-butsu-dô*, die Halle der drei Buddha's. Schon die erste Ankunft Buddha's aus Korea scheint in einer Trias gewesen zu sein als Amida, Kwannon, Seishi. Diese Dreiheit ist auch in die sogenannten shintoistischen Heiligtümer eingedrungen, wo sie *san-zan* (drei Berge) heißt. Schon das Wort „Berg" zeigt den Zusammenhang mit dem Buddhismus. Überall baute der Buddhismus seine Tempel auf den Bergen. Die Japaner scheinen die Berge nicht gern bestiegen zu haben, und weil nun die Japaner nicht zu den Bergen kamen, mußten die Berge zu ihnen herniedersteigen, was auch geschah. Noch heute hat jeder bessere buddhistische Tempel zwei Namen, von denen der eine mit *ji*

(japanisch ausgesprochen *tera*) endet, der andere mit *san* (Berg), das aber niemals japanisch *yama* gelesen wird. Weil man die Tempel nicht auf Bergen bauen konnte, gab man ihnen wenigstens den Namen *san* (Berg). *San-zan* („drei Berge") heißt also die Gottheiten dreier Berge, d. h. Tempel oder kurz: die drei Gottheiten. Man kann also mit ziemlicher Sicherheit sagen, daß bei jeder shintoistischen Gottheit, die einen *san-zan* hat, der Buddhismus einen großen Anteil an ihrer Entstehung hat.

18. *Mangwanji* ist der älteste Tempel in Nikkô, von dem Shingon-Bonzen Shôdô-Shônin 810 gegründet. Er sollte allein übrigbleiben, also sollte auch der schöne Tempel des Ieyasu verschwinden. Trotzdem er Gongen war, scheint ihn die Restauration nicht gern gehabt zu haben.

19. Das *Engishiki*, 50 Bände aus der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts, besteht nicht einmal zum größten Teil aus Shintô-Zeremonien, sondern aus dem Hofzeremoniell, dem Empfangszeremoniell und manchen Gepflogenheiten in den Provinzen. Unter anderem finden sich darin auch die Norito, über 3000 Tempel der *kami* (nach Siebold: 3132, davon 492 höhere und 2640 niedere. Bis 906 gab es nur in acht Landschaften des Reiches *kami*-Hallen, in diesem Jahre wurde jeder Landschaft ein *kami* zugeteilt ... S. 102, Aufl. 2), die jetzt den Titel *Engishiki-nai* führen, den man überall im Lande finden kann. Bedenkt man nun, daß die Zahl der Shintô-Schreine in Japan im Jahre 1902 mit 196.056 den Gipfel erreicht hat, und 1920 nur noch 115.509 betrug, und nimmt man dazu, daß nach der sehr starken Vermehrung seit 906 dieselbe erst auf 3132 gebracht wurde, so muß es vor 900 in Japan nicht allzuviele Shintô-Schreine gegeben haben.

20. Tsukufusuma könnte, wenn man von der Verschiedenheit der heutigen Dialekte auf die alten schließen darf, wirklich die Verballhornung von Chikubushima sein.

21. Was aber die beiden *kami*: *Shimamori* (Inselbeschützer), *Daimyôjin* und *Kojima* (kleine Insel) *Daigongen* angeht, so können diese unmöglich mit Tsukufusuma identifiziert werden. Was *Benten* (jetzige Aussprache für *Benzaiten*) angeht, so ist diese erst seit Mongaku Shonin, gestorben nach 1200, in Japan allgemein geworden und an Stelle der früher verehrten Kisshoten getreten. *Benten*, durch den Buddhismus überallhin verbreitet, ist nach 1600 unter die sieben Glücksgötter Japans aufgenommen und später vom Shintô übernommen worden.

22. Auch anderswo fanden solche eigenmächtige Umbenennungen statt, von denen wohl die bekannteste des *Kompira* in *Kotohira* ist. *Kompira* war vor der Restauration der besuchteste Wallfahrtsort Japans, hatte etwa $^3/_4$ Millionen Wallfahrer jährlich, indes Ise nur eine halbe Million, und Izumo ungefähr $^1/_4$ Million im Jahre zählte. Meistens wird angegeben, daß nach Ise die meisten wallfahren, es dürfte aber wohl noch heute Kompira an erster Stelle stehen oder Ise müßte gestiegen sein.

23. In Japan gibt es buddhistische und shintoistische Familientempel. So stehen in Nara der *Kofuku-ji*, der buddhistische, und die *Kasuga-jinja*, der shintoistische Familientempel der Familie Fujiwara nicht sehr weit voneinander. Der buddhistische Familientempel der Fujiwara wird in der Geschichte früher erwähnt. Die *kami* für den shintoistischen wurden aus Kashima in Katori (Ostjapan) geholt.

24. Die Zentralleitung der *Shin-shû*-Sekte liegt in den Händen der Familie Fujiwara. Aus diesem Clan durften nur die japanischen Kaiserinnen genommen werden, längere Zeit stellte auch nur diese Familie die höchsten Beamten, und schließlich ging aus dieser Familie zur Zeit der großen Wirren zwischen Taira und Minamoto das Haupt der *Shin-shû*-Sekte hervor, bei der er erblich verblieb, so daß diese Familie auch heute noch einen immensen Einfluß auf Japan ausübt.

25. Allgemein wundert man sich darüber, daß die Umwälzung in Japan, welche wir Restauration nennen, so glatt verlaufen ist. Tatsächlich ist das gar nicht der Fall. Es ist sowohl bei der politischen als auch bei der religiösen Umwälzung Blut geflossen, und nicht wenig. Natürlich wurde das nicht gesagt, weil es der zur Regierung gekommenen Partei geschadet hätte. Der politischen Aufregung sind sogar Europäer zum Opfer gefallen. Und wenn es damals unterseeische Kabel oder Radio gegeben hätte, daß die Geschehnisse hätten bald nach Europa berichtet werden können, so wäre gewiß ein ganz energischer Eingriff jener Mächte erfolgt. — Was den religiösen Widerstand angeht, so ist dieser lokal sehr verschieden. So z. B. war er am *Hagurosan* (15) sehr erbittert,

indes in dem nicht weit entfernten Sakata alles ganz ruhig verlief. Im allgemeinen könnte man wohl sagen, daß die *Tendai*-Sekte, welche den Tokugawashogunen viel zu verdanken hatte, energischen Widerstand leistete, aber auch aus dem Grunde, weil sie *a priori* dem alten Regime geneigt war, auch stärkerem Angriff ausgesetzt war. Die *Shingon*-Sekte hingegen, welche auch sehr viele Schreine hatte hergeben müssen, scheint es im allgemeinen gleichmütiger ertragen zu haben.

26. Gründe der antibuddhistischen Bewegung dürften mehr im Schoße der damaligen Politik als im Schoße des Buddhismus gelegen haben. Denn es hat in der japanischen Geschichte sicherlich Zeiten gegeben, wo der Buddhismus viel korrupter war.

27. Antibuddhistische Theorien dürften in der Tokugawa-Zeit wohl nicht allzustark vertreten worden sein. Gegen Ende der Tokugawa-Zeit war in vielen Gegenden der Konfuzianismus in Blüte. Dieser kann aber kaum antibuddhistisch bezeichnet werden. Der Buddhismus hat immer mit ihm zusammengearbeitet. Die treibenden Kräfte waren sowohl die Unzufriedenheit mit den Tokugawa als auch der Drang, aus der militärischen Untätigkeit wieder einmal herauszukommen. Man hatte ja schon lange keinen Krieg (in Japan war ja immer Bürgerkrieg) gehabt, und das war bei der damaligen sozialen Schichtung ein ganz ungesunder Zustand. Wozu das ständige Stehen unter Waffen, wenn man sie nicht gebrauchen konnte. Ungefähr ein Zwanzigstel der Bevölkerung gehörte der *Samurai*-Kaste an, war also kriegerisch gestimmt. Man spielte also ständig mit dem Feuer, und es ist kein Wunder, daß es endlich aufloderte. Daß dieses Feuer manches reinigte, anderes zerstörte, manches auseinandersprengte, ist natürlich. So trennte es auch *shin* und *butsu*, den *kami* und den *hotoke* im *Shin-butsu-dô-tai*. Und als der *kami* ein selbständiges Leben begann, erhob er sich gleich gegen seinen alten Genossen und hätte ihn bald vernichtet. Jener war aber lebensfähig und hat sich wieder erholt, dem *kami* muß aber immer künstliches Leben von der Regierung eingeflößt werden, sonst zerfließt ihm sein Scheindasein in Nichts.

Ein gründliches Studium des *Shin-butsu-dô-tai* könnte den shintoistischen Theorien gefährlich werden, und kann sich darum nicht so recht ans Licht wagen, trotzdem sowohl der Buddhismus als auch die Anhänger der Tokugawa wohl ein Interesse daran haben.


29
30
31
32
33
2
1
0
1
2
3
BAHEMA
BUNKORO
BUGANDA
TORO
NKOLE
MADORO
KARAGWE
RWANDA
URUNDI
BUZINJA
BUSUKUMA
BAGWE
USSWI
KIYANJA
Lac Albert
Lac Kyoga
Nil
Kafu R.
Semliki R.
Katonga R.
Lac George
Lac Edouard
Bukola R.
Kagera R.
Bougabo
Kyamutinara
Victoria-Nyanza
I. Bumbire
I. Bukara
L. Kimbo
Kyano R.
Mtagata
Lac Burigi
Ihangiro
Kitangule
Akanyaru R.
Kitangoma R.
Lac Ikwa
Ukerewe
K. Streit.

Comment les *Bahaya* interprètent leurs origines.

Pages d'histoire des royaumes de l'Ihangiro et de l'Usswi, d'après les traditions des familles régnantes.

Par le P. CÉSARD, des Pères Blancs.

Le présent travail n'est guère qu'une esquisse ethnographique de deux petits sultanats: Ihangiro et Usswi. Je le fais précéder d'une question plus complexe et plus difficile qui servira de base aux données historiques: «Comment les Bahaya interprètent leurs origines.» Des notes nombreuses, prises au cours de tournées apostoliques, me permettront, en les coordonnant, d'y répondre et de faire un peu de lumière. — Ce titre, qu'on veuille bien le remarquer, a été minutieusement choisi. Sans laisser tout à fait dans l'ombre d'autres écrits publiés par des confrères très compétents dans la matière[1], je m'en tiendrai aux traditions de l'indigène et de l'indigène encore attaché à ses superstitions. Le catholicisme en très peu de temps a bouleversé la mentalité «bantoue». Rien d'étonnant à la chose, car les peuples primitifs non encore contaminés par l'Islam, offrent à la vérité une docilité admirable. Les chrétiens et catéchumènes ne nous livrent presque rien de leurs antiques croyances; d'une part ils en ont honte et d'autre part ils craindraient devant nous de paraître encore y ajouter foi. Les payens sont très défiants; l'autorité des rois est si grande! et le roi incarne en sa personne le pouvoir suprême du culte ancestral. Sans doute officiellement, ce sont les *mbandwa* (sorciers) qui opèrent, mais ils n'agissent qu'avec l'assentiment du roi, prennent ses directives, à moins que celui-ci, affaire de religion ou de politique, ne se soit décidé à rompre avec eux[2]. Malgré ces difficultés, à cause de mes bonnes relations avec les cours des Sultans, j'ai réussi à glaner ici et là la matière de cet article.

D'abord un court aperçu géographique.

Les Bahaya sont les riverains du lac Nyanza, établis sur la côte occidentale entre le 30 3/4 et 32 degré de longitude est et le 1 et 2 1/2 degré de latitude sud, c'est-à-dire entre l'Uganda et le Buzinja, le lac, le Ruanda et l'Urundi.

Le territoire des Bahaya mesure une superficie de 30.000 à 35.000 kil. carr. et comprend huit petits royaumes: Karagwé, Kitara, Kiziba, Bugabo, Kyamtwara, Kiyanja, Ihangiro, Usswi.

On a l'habitude dans les pays limitrophes, Uganda, Ruanda, Urundi, Unyanyembé, d'appeler nos nègres Baziba terme impropre, car il ne s'applique qu'à un des sultanats sur la frontière de l'Uganda. Les Baziba plus cultivés que leurs voisins, mais occupant une terre moins fertile, s'expatrient volontiers temporairement. On en trouve partout, d'où cette appellation de Baziba donnée à nos Bahaya.

---

[1] Mgr. GORJU, Entre le Victoria, l'Albert et l'Edouard. PP. BRARD et VAN THIEL, bulletins des missions d'Afrique.

[2] Comme Ruhinda IV sultan actuel d'Ihangiro.

Toutes les peuplades précitées ont la même langue qui est parlée aussi avec quelques variantes dans le Toro, l'Unyoro, le Nkolé, le Koki inclus dans l'Uganda Protectorat et encore dans quelques îles du Sud: Ukérébé et Bukara. Le mécanisme du Ruhaya est le même que celui des différents dialectes «bantou». La caractéristique est l'existence de particules qui tantôt préfixées aux racines des substantifs placent les objets dans telle ou telle catégorie d'êtres p. e. animés ou inanimés, grands ou petits etc., tantôt préfixées aux adjectifs de toutes sortes font accorder ces adjectifs avec le nom qu'ils déterminent. Tantôt ces particules mises isolément font office de pronoms, personnel, démonstratif, relatif; d'autres enfin placées avant la racine du verbe rarement après, en indiquent les temps et les modes.

Le lac Nyanza, lac géant (68.600 kil. carr.) est aujourd'hui bien connu. Un chemin de fer le relie à la côte, des steamers, modèles de confortable le sillonnent chaque semaine, car le trafic est considérable.

Le lac découpe ses rives du nord au sud d'une façon variée et pittoresque. Mis à part les montagues, les effets de soleil ou de neige, les lacs Suisses n'approchent pas de la beauté des lacs Equatoriaux. Ici ce sont des plages sablonneuses, là des rochers, des bouquets d'arbres, plus loin des rades abritant des habitations avec entourage de verdure, ou encore des falaises couvertes de brousse à teinte bleuâtre.

Le Buhaya (préfixe *bu*-indiquant le pays) à l'exception du Bugabo et du Kitara est une zone élevée de 1400 à 1600 metrès. Le lac a déjà son niveau à 1250 metrès et du littoral le sol s'élève lentement en peutes douces et en frais vallons. La température est idéale, celle du printemps perpétuel; le thermomètre oscille de 14 degrés la nuit à 28 degrés au plus fort du jour. Presque partout sauf dans certaines parties de l'Usswi, ce n'est que fraîcheur et fécondité, toujours des cours d'eau; les plus grands tel le Ngono coulant au nord vers la Kagéra, les petits tel le Muhiga coulant à l'est directement vers le lac, toujours des fruits, une végétation luxuriante. La pluie, la grande bienfaitrice de la région, est abondante surtout aux mois de Novembre et d'Avril; alors parfois ce sont des averses formidables qui provoquent des inondations. Les saisons sont peu différenciées, à tel point qu'on peut demander au sol des récoltes nombreuses. Les jours et les nuits se succèdent d'une façon invariable et presque instantanée; point d'aurore ou de crépuscule comme en Europe, mais un passage rapide de l'obscurité à la lumière et vice versa.

Sur les plateaux se trouvent de gras pâturages qui nourrissent de nombreux troupeaux. Les animaux domestiques comprennent les bœufs, les vaches, les chèvres et les moutons. Les poules sont plutot des volailles de rapport là où sont installés les Européens. Le Muhaya qui se respecte ne touche ni à leur viande ni à leur œufs[3]. Les bœufs fournissent une chair

[3] Pourquoi donc les indigènes ont-ils toujours eu des poules, quoique n'en consommant pas? La raison est simple; il en fallait pour les divinations. Voici la façon de procéder. Le sorcier prend deux coqs jeunes, les met dans un panier *(rugega)*. Ensuite on fait les offrandes. Deux feuilles de bananier, une calebasse d'eau. On enduit de beurre les deux feuilles. Le sorcier renverse le panier, prend un coq, lui passe du beurre sur la langue ou lui fait avaler.

excellente, les vaches bien que ne donnant que très peu de lait[4], constituent la richesse principale du pays. Les Bahaya ne boivent ni lait de chèvre ni de brébis.

La faune est extrêmement intéressante. Dans les solitudes *pori-irungu* c'est par troupeaux que vivent l'antilope, le buffle, le zèbre, la girafe, le singe. L'éléphant s'y voit encore, mais est devenu rare. Le rhinocéros à deux cornes, l'hippopotame, le sanglier abondent. Les crocodiles infestent le lac et les cours d'eaux. Le lion, le léopard, la hyène causent des ravages dans les troupeaux et les nègres eux-mêmes ne sont que trop souvent victimes de la férocité des deux premiers.

La culture et la pêche suffisent à nourrir l'habitant, à part dans le district de l'Usswi où la disette règne à l'état endémique. La banane est le pain quotidien et fournit la bière dont on fait grande consommation. Sur la table figurent encore en hors d'œuvres les patates douces, l'igname (tubercule au goût assez fade) le manioc, le maïs, l'arachide, le *nshoro* (haricot très estimé), le *numbu* (pomme de terre indigène), le *kijegere* (petit pois), le *ntondaigo* (sorte de lentille poussant sur des arbustes), le café dont on mange les grains légèrement grillés comme une friandise. Ajoutons que des haricots secs sont l'accompagnement obligé de tout plat de bananes. Une quantité d'arbres fruitiers importés des Indes et de l'Afrique du Nord réussissent à merveille. Tous les légumes d'Europe s'acclimatent et prospèrent, le blé est un peu rétif sur les abords immédiats du lac, à cause de l'humidité qui le charge de rouille. La culture du caféier s'intensifiant de plus en plus, apporte aux indigènes l'aisance et la richesse.

Les productions du sous-sol ne sont guère exploitées; partout on rencontre du fer. On a cherché de l'or, mais en vain; on pense cependant découvrir au Karagwé des mines de diamants. Le calcaire est inconnu au Buhaya, heureusement la terre glaise ne manque pas pour la fabrication de briques et de tuiles.

En résumé, le pays offre l'aspect, dans les parties habitées, d'un petit Eden. Les vieux parlent souvent avec enthousiasme du bon vieux temps où débarrassées de l'Européen qui n'est venu, disent-ils, que pour les faire travailler, ils menaient joyeuse vie autour des calebasses débordantes de bière ou bien massés autour de leurs chefs ils se mettaient en route pour la chasse, la guerre et le pillage.

Comment les Bahaya interprètent leurs origines.

Les Bahaya sont de race bantou (Bantu; *ba* préfixe pluriel, *ntu* radical qui signifie homme). C'est le mot générique tiré des langes en usage qui

---

Vient la prière: imprécation pour obtenir d'heureux présages et tuer les ennemis. Le coq est ouvert de haut en bas, en ayant soin de prendre le derrière. On lave le sang et on commence à examiner les entrailles. Noms des différents parties 1° *ehira*, 2° *orubaga*, 3° *ebiranga*, 4° *enkebe*, 5° *ekishabo*, 6° *omurunga*, 7° *nyamanzi*.

[4] Le nègre se fait ni provision d'herbe ni fenaison. Les bêtes mangent au pâturage, à l'étable pas de ratelier. On se contente de donner aux veaux quelques bottes d'herbe fraiche et aux vaches qu'on trait des épluchures de bananes mêlées à du sel.

dénomme tous les nègres de l'Afrique centrale. Les Bahaya sont de taille moyenne, à part quelques pasteurs de haute stature. Ils se divisent en deux ou mieux trois classes au point de vue organisation. La classe des conquérants Bahinda, la classe des pasteurs Bahima et la classe des esclaves Bairu.

Commençons par les autochtones. La Bible dit que c'est Cham qui par lui ou ses fils a peuplé l'Afrique. Que reste-t-il de ce premier peuplement, de cette première immigration? Le champ est ouvert aux savants et aux hypothèses! On parle des Pygmées réfoulés à une date incertaine dans les forêts vierges par une invasion bantou. Ce sont là à n'en pas douter les vrais et seuls primitifs. Auront-ils conservé quelques traditions qu'ils nous livreront quand ils seront apprivoisés par nos missionnaires? c'est bien chançeux. Nos Bahaya *bairu* appartiennent sans qu'on puisse élever de contestation à cette grande famille des Zindj (les Bantu) qui ont peuplé l'est de l'Afrique avec les Nègres Nilotiques. Inutile de s'informer auprès de l'indigène; l'histoire même légendaire ne remonte pas plus haut qu'à la fondation du royaume d'Ishaza XIII[e] au XIV[e] siècle.

Le *Mwiru* (esclave) est le vrai type du nègre tel qu'on s'attend à le trouver. Grosses lèvres, cheveux crépus, nez épaté, teint couleur de charbon, corps épais et souvent visqueux. Il est esclave né et subit cela sans révolte. Ce n'est pas à lui qu'il faut s'adresser pour obtenir des renseignements.

Les Bahima — pasteurs ont tout autre air que les *bairu*[5]. De taille élancée, svelte même chez la femme, il a le corps bien dessiné, le teint clair, un peu rougeâtre, le front développé, le nez droit et le pied petit. Rien que sa physionomie trahirait son origine hamite (galla), mais il y a la vache dont il a le culte et sa vache est celle aux longues cornes représentée sur les monuments égyptiens. Une revue anglaise a bien essayé en 1922 de la faire venir des Indes, mais alors pourquoi est-elle cantonnée sur les plateaux du centre? pourquoi n'a-t-on qu'une race inférieure, rachitique dans les régions avoisinant la côte?

Les Bahima ou Bahuma sont donc de race sémitique, n'en déplaise à nos Bahaya *bairu* qui ne voudraient voir que dans les soins et leur régime lacté la cause de leur beauté physique. C'est bien le métissage Semito-Chamite, comme le constate Mgr. GORJU qui a donné le muhima.

On parle beaucoup dans le Bahaya d'un certain roi Kintu qui avait fortement piqué la curiosité par son teint blanc d'où son nom: Kintu. La légende sacrée que je publiera *in extenso* nous montrera à l'évidence que c'est ce première grand roi qui a fait la fortune des familles régnantes — Pour les Bahaya, c'est Kintu qui leur aurait donné le bananier et la vache, parce qu'il avait trouvé dans les bahima Bachwezi des gens de sa race et de son pays d'origine.

Notons que nous sommes en présence d'un vrai phénomène d'assimilation. Les conquérants d'ordinaire imposent leur langue, ici les bahima furent mêlés d'une façon si intense aux autochtones qu'ils en ont perdu la

[5] Les *bahima* et *bahinda* marquent souvent leur mépris à l'adresse des autochtones. *Abairaguju aba banunka, batama.* Ces noirs-là sentent mauvais, sont vilains. Ils ne consentiraient jamais à manger avec eux.

leur; par contre ils ont crée de toutes pièces et à leur profit le culte des mânes (esprits).

Les Bahinda, familles régnantes sont des bahima. Ils se sont arrogé le pouvoir et l'ont exercé d'une manière absolue jusqu'au jour où les gouvernements européens intervenant leur ont imposé de sages limites.

Maintenant que nous connaissons les Bahaya, d'où ils viennent, ce qu'ils sont, comment ils sont organisés, un mot sur leur mentalité. Connaître le nègre est bien difficile; le missionnaire qui aurait sur lui les justes données pourrait les former d'une façon sûre au lieu de tâtonner. L'adoption à l'indigène pour le christianiser est d'une importance capitale. Les Bahaya comme tous leurs voisins sont de grands enfants, avides de récits et de nouvelles sensationnelles. Leurs facultés, intelligence et volonté, sont susceptibles d'éducation. N'ayant pas de besoins, la Providence ayant pourvu avec bienveillance à leurs nécessités, ils ont vécu dans l'insouciance. Les choses sensibles évidemment ont pris le dessus, mais croire que leur intelligence était enfouie totalement dans la matière serait une erreur. Les conversations prennent un tour spécial et intéressant grâce aux proverbes dont elles sont semées, proverbes qui dénotent un sens d'observation développé et un rare bon sens. Qui les comprend, les saisit avec leurs nuances et sait les appliquer aux évenements ordinaires de la vie, n'est pas loin de raisonner et de parler comme le nègre. Donc l'intelligence chez les Bahaya a toujours eu matière à exercice. La volonté est la partie faible de leur caractère. Ils se sont laissés vivre si longtemps que des efforts persévérants paraissent au dessus de leurs forces, l'inconstance est leur grand défaut. On conçoit, qu'à cause de l'atavisme, la lutte contre les passions est particulièrement dure, et le *muhaya* converti a besoin d'encouragements et de remise en train perpétuels. Mais n'est-ce pas là aussi le fond de la nature humaine et n'avons nous pas tous besoin de la prière et de la grâce pour ne pas déchoir? Une faculté assurément maîtresse chez les Bahaya, c'est la mémoire. Dès lorsque quelque chose d'insolite s'est passé, ils se le gravent dans la tête avec une abondance de détails surprenante[6]. C'est pourquoi on peut en toute confiance écouter leurs annales orales et y ajouter foi.

La religion. — Il est hors de conteste que le culte des ancêtres tel qu'il existait dans le pays à notre arrivée est d'origine relativement récente. 200 à 250 ans. Nous en parlerons longuement et le prouverons.

A première vue la religion des Bahaya ne parait être que de grossières superstitions. Mais vient-on à la dépouiller des pratiques de divination, magie blanche ou noire, des cérémonies souvent grotesques ou immorales qui en sont comme le masque on constate une base spiritualiste et des indices de révélation primitive. Les noms donnés à l'Etre suprême reviennent toujours sur leurs lèvres: *Ishe Wanga*, *Rugaba*, *Kazoba* — et d'autres termes: le Créa-

[6] La chose est si vraie que nous pouvons établir sans peine l'âge de nos adeptes. Grâce à un tableau des dates certaines des événements arrivés depuis l'établissement des Européens, nous déduisons sans grand écart la naissance des individus, car la familles lient toujours l'arrivée au monde des enfants avec un fait historique et leur mémoire vaut autant qu'un livre.

teur, le Donateur, la Lumière. *Ishe Wanga* ou *Ruhanga* ou *Nyamuhanga* a crée, son fils *Rugaba* (le nom l'indique) distribue aux hommes la vie et la mort, la prospérité et l'adversité; s'est à lui qu'on s'adresse dans le malheur et la détresse. *Kazoba*, le soleil, est la personne providence. Que penser de cette trinité? Il serait bien étrange q'elle ait germée par hasard dans le cerveau des autochtones ou des bahima, il faut y voir un lambeau de révélation chrétienne apporté par les conquérants.

Ces noms désignent bien l'Etre suprême. Jamais ils ne sont prononcés qu'avec le plus grand respect et jamais blasphémés ou injuriés (voilà donc des sauvages qui en remontrent à nos civilisations brillantes où Dieu est insulté fréquemment): Comment, disent-ils, injurier le Créateur! C'est une impossibilité. Les *bachwezi* (esprits) n'ont pas le même honneur, on les craint, on leur fait des offrandes, mais quand la patience est à bout on leur montre le poing. A noter qu'il n'y a point de *mbandwa* (prêtres) de *Ruhanga*, *Rugaba* et *Kazoba*. Ceux qui le croiraient, n'ont pas fait attention qu'il s'agissait de créatures portant ce nom, mais non pas de la divinité.

La croyance à l'immortalité de l'âme fait le fond du culte ancestral. Sans doute la superstition a défiguré cette vérité, mais elle est toujours restée vivace et les missionnaires l'exploitent avec fruit.

Donc les Bahaya ont toujours cru à l'existence de Dieu, Etre suprême en dehors du monde, Créateur, maître et providence. En quoi consistait le culte primitif? Je vais essayer de répondre à cette question.

Un vieillard muhima que j'ai eu le bonheur de baptiser in articulo mortis dans la suite, me disait un jour: «Ecoute, les *bachwezi* (esprits) les *mbandwa* (prêtres payens), tout cela n'a pas toujours existé. Autrefois, racontaient nos pères, quand on avait quelqu'un de malade à la maison, on essayait de le guérir; pas de *kuragura* (sorcellerie), pas de *bitambo* (sacrifices). Si le mal empirait, on se contentait de le porter dans l'*irembo* (cour devant la hutte). Là le chef de famille le prenait dans ses bras et les yeux levés au ciel il prononçait une prière en un langage pour nous inconnu, dont voici la teneur. «*Rugaba, okahanga abantu bona, bali bairu bawe, nobasiga aha ruguru anga nobanaga kuzimu tutwegoha, leba omushaya wawe ogu, omutugarulire murungi, osingire!*» «*Rugaba*, Créateur des hommes, tu les tiens à ta merci. A ton gré, tu peux les laisser vivre ou bien les faire mourir. Nous t'en supplions, aie pitié de ta créature que voici, rends-la nous bien portante.»

Par conséquent dans la religion primitive, ni sacrifice, ni autel, ni prêtre. La religion est domestique, patriarchale. Mais les offrandes à Dieu étaient d'usage courant; à un endroit déterminé on plaçait des cruches de bière, des pioches etc., quelquefois des vaches, les passants pouvaient en user[7]».

Cette croyance à l'Etre suprême avait-elle de l'effet sur la moralité? On peut l'affirmer, car les vieux nous disent que jadis les filles étaient très tenues et que les maladies vénériennes ont été apportés par les Arabes et gens de la côte.

[7] Ces offrandes se font encore, mais deviement plus rares. On les cache à l'entrée des bois, sous un arbre, car les passants profiteraient de l'aubaine sans remords.



Photo du P. Césard. Anthropos, XXII.

Saignée de la vache; première phase.



Photo du P. Césard. Anthropos, XXII.

Saignée de la vache; deuxième phase: on recueille le sang dans un pot en bois.



Photo du P. Césard. Anthropos, XXII.

Village des Bazinja (Basswi du Sud).



Photo du P. Césard. Anthropos, XXII.

Barques des Basswi.

Continuant notre étude, nous arrivons à partir du XIII[e] et XIV[e] à des idées plus précises sur les origines. Grâce aux traditions conservées avec soin dans les familles régnantes, nous avons, sinon des certitudes, du moins de grandes probabilités d'une histoire véridique.

Le sultan d'Ihangiro a fait appel devant moi à la mémoire de ses vieux serviteurs: *bahinda* et *bahima*. Voici d'après eux la liste généalogique ascendante à partir de Ruhinda I le Conquérant:

Ruhinda, fils de Wamara et de Njunaki
Wamara, fils de Ndahura, fondateur effectif des Bachwezi
Ndahura, fils d'Isimbwa et de Nyina Mwiru fille de Rukuku
Isimbwa, fils d'Ishaza le premier grand dominateur.

Ici se place la légende que j'ai recueillie d'abord d'un confrère, le R. P. SAMSON, par la suite j'ai pu en contrôler l'exactitude. Un *muhinda* complaisant me l'a même complétée et je vais la livrer telle quelle avec la traduction.

Légende de Wamara[8], introduction à l'histoire du pays.

Wamara yayombeka amaju mwendai; yagataha n'embaga ye. Abakungu be babiri: Irungu na Mugasha.

Irungu na Mugasha, k'ekiro kiboine itumbi, bagenda omu maju gabo. Kabagenzire, omuha gwaija, niguboigora nyarubuga. Bagubinga, gwataha omu rugo. Omukama ati: guleke... nyenkya turagwita. Yatuma Irungu, yatuma na Mugasha. Baija bwankya, yabagambira ati: «ndaire... omuha guntahize ntanagire.» Bati: «gugyire hai?» ati: «guli omu irembo, omu kiskaha.» Bashohora n'embwa zabo n'embaga Irungu aikara ha kabanga, na Mugasha ha rubaju, n'Omukama omu rweya.

Wamara construisit neuf huttes; quand elles furent finies, il y entra avec ses sujets. Les deux chefs étaient: Irungu[9] et Mugasha[10].

Irungu et Mugasha, lorsqu'il était minuit, rentrèrent chez eux. Un chacal glapit dans la cour. On le chassa, il se cacha dans l'enceinte. Le roi dit: laissez-le, demain nous le tuerons. Il fait alerter Irungu et Mugasha. Ils viennent dès le matin, le roi leur dit: «j'étais couché, un chacal m'a empêché de dormir.» Ils lui dirent: «où est-il allé?» «Il est là dans l'avenue, caché dans un buisson.» Ils sortent tous avec leurs chiens et leurs hommes. Irungu s'embusque sur une colline, Mugasha non loin de lui par côté et le roi reste dans la plaine.

Bataha omu kibira; gwarugamu, gwagoba Irungu, yagutaishulira embwaye Rugaju, gwairuka. Omuha mbali gwagya kwirukira, gushangayo Mugasha, yagutaishulira Ru-

Les chasseurs pénétrent dans la forêt. Le chacal en sort, tombe à l'endroit où était Irungu. Celui-ci lâche sur la bête son chien Rugaju; le chacal s'enfuit. Il arrive sur le côté de

[8] C'est bien le Wamara qui porta la gloire de sa tribu, les *bachwezi* à son apogée. Mgr. GORJU nous dit qu'il disparut un beau jour, nous verrons comment.

[9] Irungu, esprit de la chasse.

[10] Mugasha esprit du lac. On appelle *mukono gwa Mugasha*, bras de Mugasha, les trombes qui se voient parfois sur le lac Nyanza. Les cyclones lui sont aussi attribués.

sinai, gwagaruka orubaju orundi, gushangayo Wamara, yagutaishulira Rusa, zagubinga, gwairuka mumo.

Bayeta embwa, ka zigaruka, zayanga, bairuka kuruga bwankya kugoba bwaigoro.

Omuha gwataha omu kinai, n'embwa zatahamu, na Irungu na Mugasha, n'Omukama, bona bataha omu kinai; bairukamu, bàlemwa bashohora omu usi eyo batalikumanya, omwa Kintu[11] *kya Igaba*[12].

Babona ente n'embuzi, batalikumanya, owabo tizabagayo. Omuha gwataha omu kikare, gwagoba omu nju ruguru, embwa nzihondera. Abashangwa bakurasire bakwata embwa. Mugasha na Irungu baikara omu kishasi, Wamara yasigara omu irembo.

Omukama Kintu yababaza ati: «Mwaruga hai?» Bati: «Twaba ntuhigire n'Omukama Wamara, twabinga omuha, gutusiga, embwa nzanga kugaruka, tuzihondera. omuha gutaha omu kinai, embwa zitahamu na ichwe tutahamu, mbwenu, Waitu osinge, otuhe embwa zaitu.

Mjaho Wamara aikara yemereire Nyarulembo, Omukama Kintu amutuma owo kugya kumuleba, agenda amùshangayo, aramia.

Wamara amubaza ati: «ndaga abashaija bange n'embwa.» Omushaija ati: «nabasiga obuso om'Omukama, inye ndi ntumwa, ntumirwe Mugasha qui lui dépêche son chien Rusinai. Le chacal repart de l'autre côté et tombe sur Wamara. Le roi lance son chien Rusa, le chacal poursuivi redouble de vitesse.

On rappelle les chiens; ils n'obéissent pas et tous courent du matin au soir sur la piste.

Le chacal entre dans un souterrain, les chiens s'y engagent et à leur suite Irungu, Mugasha, et le roi. A la fin ils en sortent et se trouvent dans un pays totalement inconnu, le pays de Kintu d'Igaba.

Ils aperçoivent des vaches et des chèvres, ils ne savent ce que c'est, dans leur pays il n'y en a pas. Le chacal entre dans la capitale, arrive à la hutte royale, les chiens derrière lui. Les courtisans s'emparent des chiens. Mugasha et Irungu restent à l'entrée du palais, Wamara dans l'avenue.

Le roi Kintu les interroge: «D'où venez-vous?» Ils répondent: «Nous étions en train de chasser avec le roi Wamara. Un chacal que nous poursuivions nous a devancés et comme les chiens refusaient de revenir, nous les avons suivis. Le chacal bientôt entre dans un souterrain, nos chiens et nous-mêmes le suivîmes. A présent, Seigneur, rends nous nos chiens, nous t'en prions.

Cependant Wamara était resté debout dans l'avenue. Le roi Kintu lui députe un messager qui le trouve et le salue.

Wamara l'interroge: «indique-moi où sont mes hommes et mes chiens?» L'envoyé répond: «je les ai laissés en présence du roi, moi

[11] Kintu, c'est le personnage dont il a été parlé, fondateur de la dynastie des Baganda, descendu du plateau des Galla, d'après Mgr. GORJU au XIV^e.

[12] Igaba, le donateur Dieu. Ce ne peut être Igaba père de Kibi fondateur des Baziba, venu beaucoup après.

Omukama. Entumwa eshubayo, egambira Omukama.

Ashuba amutuma ati: mumutwalire embwa ze n'abashaija be muti: «Oguo n'Omukama Kintu, ngu, notakugenda omwawe, nkutunge.» Yamuha enju, balebera amarwa. Wamara agira Mugasha ati: «roza.» Mugasha kayaroza atanaka ... ati: «Irungu, roza.» Irungu ka yaroza ati: «Waitu, nkorogo, Omukama naboneke!» Wamara yanywa. Bashuba baleta embuzi n'ebitoke. Mugasha yaroza, yatanaka. Wamara ati: «Irungu roza». Irungu ha yalorize ati: «Waitu, nkorogo Omukama naboneke!

Bashuba, baleta ente Kitare. Ka bagibona, batina, bamanyaga, neija kubaita. Omusbengya n'Omusita n'Omwisiki nibo bagilesire, bakama. Omwisiki yaleta kubonekya. Wamara yagira Irungu ati: «ba niwiwe oroza, Irungu. Mugasha kiraru!» Irungu, kakyaroza ati: «Waitu, ebyo twalia byona, leba aka kakyebembera!»

Omukama ka yarolizeho, yagira omwisiki ati: «Ikara aha, nagonza Kitare.»

Omukama Kintu yatumaho ati: «Ebi omwanyu bibayo?» Wamara ati: «tibibayo.» Yayanga. Wamara yashuba yatuma ati: «Ebirungi nk'ebi, owaitu tibibayo — owaitu ensi y'obworo.

j'ai été envoyé par le roi. Le serviteur notifie à son maître la réclamation.

Kintu lui fait rendre ses chiens et ses gens puis lui fait dire: «Moi, Kintu, je t'ordonne de rester ici, je veux te faire un cadeau.» Il lui donne une habitation. On apporte du *marwa* (bière de bananes). Wamara dit à Mugasha: «Goûte le liquide.» Mugasha après avoir goûté se met à vomir. Il dit à Irungu: «Goûte!» Irungu la trouve à son goût et dit: «Seigneur, tu peux en boire.» Wamara en boit. On amène ensuite de la viande de chèvre et des bananes. Mugasha y goûte et se met à vomir[13]. Wamara fait goûter Irungu qui les trouve excellents et vraiment royaux.

On amène encore une vache *Kitare*[14]; lorsqu'ils la voient, ils prennent peur pensant qu'elle va les tuer. Un *Mushengya*[15], un *Musita*[16] et une esclave l'avaient amenée; ils la traient. La servante leur offre le lait. Wamara dit a Irungu: «désormais, c'est toi qui goûteras. Mugasha n'est qu'un sot!» Irungu après avoir goûté dit: «De tout ce qu'on nous a offert, voici le meilleur!»

Quand Wamara eut bu, il dit à la fille esclave: «Reste-là, j'aime *Kitare* (la vache).»

Le roi Kintu lui fait demander: «Ces mets existent-ils chez vous? Wamara répond: «Non.» Il refuse de le croire. Wamara insiste: «De bonnes choses comme celles-ci ne se trouvent point chez nous, le pays est pauvre.

---

[13] Nous voyons ici l'origine des divers *miziro* (choses défendues) de Mugasha, la bière, la viande de chèvre et les bananes. Il a suffi de cette indisposition pour les lui prohiber et il en est assurément de même pour l'origine des divers miziro des différentes tribus.

[14] *Kitare*; vache blanche, *kwera kitale*: expression, être blanc.

[15] Mushengya, individu de la tribu des Bashengya, très répandue au Buhaya et pays limitrophes.

[16] Musita, individu de la tribu des Basita, très répandue au Buhaya et pays limitrophes.

Bamarayo ebiro nuvendai. Mugasha ebiro ebyo bakamazireyo, tiyalireyo kantu, kyonkai yashomboza omu misri emyaka, empambo zona yakoma.

Mpaho Omukama Kintu yashomboza ente n'embuzi yazimuha, yamuteraho n'abashaija be babiri n'omwisiki, oruganda rwabo bakaba bali babonekya owa Mukama.

Omukama yagira Wamara: «natweka entumwa, ngu, ogwo n'Omukama, ngu, mugende, mutahe, ente n'embuzi, Omukama yakutunga n'abantu bashatu ngu, ogende nabo, ka balimara kwolekerera abawe, obatweke; mara okwo yakuha ente n'embuzi n'ebihingire ebyo byona, omutumegaho.

Wamara yaimukya, bagaruka n'amagana gabo.

Mugasha yabarata ebyo yashomboize byona, yagenda. K'agenda abona enshoro n'enkuku, abikoma byonkai, abigereka eigurunikwo kugira ot: ogenda, otwete kya Mugasha. Mpaho ka bahika aha kinai, kyakeha. Mugasha yatera omugera, ekinai kyahanguha, batahyamu amagana gabo.

Mugasha ka yatàhamu, enshoro n'enkuku ebyo yabaire yegerekire eiguru, lyaragara aha nsi niyo miziro ya Mugasha n'amarwa n'amatai ebyo yatanakire.

Ka bashoholera buseri, abantu ab'owabo ababaire balinzire Omukama aha kimai, ka baboine ente, bairuka, bayemerera harai. Arugamu omoi, aija, agoba Omukama, amwihukya, aho embaga yaija, yamugoba, baihukya Omukama.

Les jours s'écoulèrent au nombre de neuf pendant lesquels Mugasha ne mangea rien; mais il fit le tour des cultures et ramassa les semences de tous les légumes.

Alors le roi Kintu rassembla des vaches et des chèvres, il les leur donna ainsi que deux hommes et la jeune fille, de la famille de ceux qui servent à table le roi.

Le roi dit à Wamara: «Je te fais dire, tu peux t'en retourner avec les vaches et les chèvres, le roi t'en fait cadeau avec les trois hommes. Pars avec eux, quand ils auront appris tes serviteurs, tu les renverras. Puisque le roi t'a ainsi comblé, n'oublie pas de le remercier dans la suite.

Wamara se mit en route avec les troupeaux dont on lui avait fait présent.

Mugasha partit lui avec ses semences. Il aperçut des *nshoro*[17] et des *nkuku*[18], il les lia à part et les mit sur sa charge, d'où l'expression: tu portes à l'instar de Mugasha. Lorsqu'ils arrivèrent au souterrain, il se trouva trop étroit. Mugasha frappa du pied, il s'élargit et les troupeaux s'y engagèrent.

Mugasha heurta avec sa charge le haut du couloir en sorte que les *nshoro* et les *nkuku* tombèrent à terre, autres *miziro*[19] de Mugasha avec la bière et le lait qu'il avait vomis.

Etant sortis de l'autre côté, les sujets qui avaient attendu le roi au souterrain furent effrayés à la vue des vaches et s'enfuirent. Un cependant s'approcha et salua le roi, alors les autres vinrent aussi et félicitèrent le roi de son heureux retour.

[17] *nshoro*, sorte de haricot très apprécié déjà signalé dans l'introduction.

[18] *nkuku*, petit légume qu'on sert comme assaisonnement.

[19] Voir note précédente page.

Bagoba omu kikare; ka bagobire baleta Kitare, bakama. Omukama anywa, ashuba ayenda agandi, aha abashaija be. Bechunda amatai, arugamu amajutai yesiga ati: Kabibi, ati, Mikako, ati Mikingiro, ati Itunire. Waitu ati: «mwandeba?» Bati: twaleba! ati «birungi?» bati: «birungi». ati. Kyonkai Kitare eki k'elifa, ndifa nayo! Aho Omukama yateka amahyo, oku gatanu n'oku gatanu; omushumba mukuru we «Lyangombe».

Mugasha yagira omukazi we Nyakalembe ati: «Lima» na wenene Mugasha yaronda enfuka, nawe yalima emisri nyingi.

Mpaho baturayo. Wamara yayebwa ayamutungire, tiyamutumireyo, mara n'ekinai yakyigaza.

Omukama Kintu, ka yalinzire yabura ati: Omushaija owo natungire nka atalikugaruka, buzima akantwekera abantu bange. Ayakugenda kumunyagira ebyange, ka yakwija nakumutunga.

Rufu ayebuga ati: «Inye ka nakugenda tinakubisigayo». Ati «Iroko» yagenda. Yagoba owa Wamara, yaramia ati: «Ogwo n'Omukama Kintu, ngu, omutwekere ebyo byona ebyafire n'ebyazairwe byona obigarure». Wamara ka yakikulire aikara ashobeirwe. Aho Rufu aimuka, ayemerera Omukama, ati: «Ompe eby abandi, ntahe!!» Wamara ati: «Katerwe!» Bamutera. Enkoni tizimer-

Ils arrivent à la capitale: on amène *Kitare*, on la trait. Le roi boit, demande ensuite d'autre lait et le donne à ses gens. On boit le lait, on en tire du beurre. Wamara s'en frotte le corps et appelle ses femmes Kabibi[20], Mikako, Mihingiro, Itunire, Maître: «Vous m'avez regardé?» «Oui». «Suis je beau ainsi?» Elles: «oui, tu es beau». «Eh bien, je vous le dis, quand *Kitare* mourra, je mourrai avec elle!» Le roi organise ses troupeaux, ici cinq et là cinq. Le berger choisi fut son frère aîné Lyangombe[21].

Mugasha appelle sa femme Nyakalembe et lui ordonne de cultiver, lui-même prend la pioche et ensemence des champs nombreux[22].

Ils vivent ainsi des années. Wamara oublie de remercier son bienfaiteur, même il fait boucher l'entrée du souterrain.

Le roi Kintu attend en vaiu. Un jour il dit: Cet homme que j'ai comblé de mes biens ne revient pas, il ne m'a même pas renvoyé mes gens! Celui qui irait là-bas le piller, à son retour je lui ferais de riches cadeaux».

Rufu[23] se présente: «Si moi j'y allais, je le punirais bien» Le roi accepte, Rufu part. Il arrive chez Wamara, le salue: «Le roi Kintu ordonne que tu lui retournes tout ce qu'il t'a donné, les bêtes vivantes et les peaux des mortes.» Entendant cela, Wamara est embarrassé. Rufu se lève et sans crainte. «Donne-moi le bien d'autrui, que je m'en aille!» Wamara crie: frappez-le!» On le

[20] Kabibi, Mikako, Mihingiro, Itunire etc., noms de femmes toujours en usage chez les Bahaya.

[21] Lyangombe, c'est le *muchwezi* le plus craint dans certaines contrées du Ruanda.

[22] Les Bahaya (hommes) ont horreur de la pioche, tandis que les Bazinja (au sud) sont de durs agriculteurs.

[23] Rufu: la mort, dont les Bahaya payens n'aiment guère à parler.

wa muntu yairuka, yagenda enju ruguru. N'abashaija bamutera, abona omwisiki arugire owa Kintu ...

Rufu, ka yaboine abashumba nibalisa Kitare, yabahondera mbali balikulisa, yabagoba, yaikarayo, yakwata Kitare, yaginaga omu iziba. Wenene yaija, yagambira Wamara ati: «Abashumba baita Kitare» Omukama ati: «nobehya!» ati: «Obuso bwawe tindikubehya».

Ab'Omukama, ka bahulire bati: «Omukama akagamba ati: «Kitare k'elifa, ndeita, mbwenu tiyafa?»

Omukama yahulira ati: Ija, oyoleke mbali yagwa. Yamugobya aha iziba ati: «Leta omuti gurai!» Baguleta, bagutamu, tigwagoba. Aho Wamara yenagamu, na Irungu yenagamu, n'embaga yona ababaire bali baramata ba Wamara.

Aho embaga ya Wamara ati: «Turagira tutai? orwo Omukama yafa» Mushobozi ka yaizire ati: «Chei, Omukama tatunage, mwombeke amaju gashatu, tulebe nka araija» ... Bayombeka. Ebiro ke byahingwire 9, Wamara yabanda yakwata Omushengya, Irungu nawe yaija, na Mugasha name yaija, babanda baba bachwezi. Ebihingire byona byagaruka byabo.

Mpaho Wamara ka yafire, Omusita yatwara, n'Omushengya embandwa ya Wamara lyatwara hamoi.

bat. On nerésiste pas aux bâtous. Rufu s'enfuit dans la hutte supérieure, on le bat encore; il aperçoit la servante prêtée par Kintu ...

Ici la plume se refuse à décrire comment la fille sauva Rufu.

Un jour Rufu aperçut les bergers en train de faire paître Kitare. Il se mêla à eux, et saisissant Kitare il la précipita dans un marais. Il courut avertir Wamara, disant: les pâtres ont tué Kitare. Le roi lui dit: «Tu mens!» Il répondit «Par ton visage je ne mens point.»

Le peuple écoutant cela se mit à dire: «Le roi a juré de périr avec Kitare, l'heure n'est-elle pas arrivée?»

Le roi les entendit et dit à Rufu: «Montre l'endroit où on l'a tuée.» Il le conduisit au marais. Il dit: «Apportez un long bâton.» Le bâton ne put atteindre le fond. Alors Wamara sejeta dans la fosse avec Irungu et tous ses officiers.

Le peuple de Wamara était dans l'embarras. «Que ferons-nous,» se disaient-ils, «puisque le roi est mort?» Mushobozi[24] vint et leur dit: «Le roi ne peut nous abandonner ainsi, allons, construisez trois maisons pour voir s'il ne reviendrait pas.» On construit, puis au bout de neuf jours Wamara (son esprit) s'empare du Mushengya et le possède, de même Irungu et Mugasha, ils deviennent *bachwezi* et leurs richesses leur retournent.

Après la mort de Wamara le *musita* et le *mushengya* devenus *mbandwa*[25] de Wamara gouvernèrent ensemble.

---

[24] Mushobozi. Dans les solennités, intronisations, deuils ... ce personnage est de rigueur, c'est le maître du protocole.

[25] *Mbandwa*, possédés, ce sont comme les prêtres du culte, méchants et redoutés, ils sont capables de tout.

Eiziba elyo balyeta Imara, likamara embaga yona. Yanga omwa Imara Rwebembera yaba niwe yenagamu enyuma, niwe mukinguzi. Mbwenu orwo abachwezi bali omu Imara bagonza kushohora kugya omu bantu, baija batagiriza Rwebembera. Rwebembera ati: Kotakugya kwejangura omu bantu iroko, nkuhe omwana, aba niwe a kutwara abe niwe akugarura ebiro ebyo nakuha ka biraba byahingwire.

Omuchwezi arugamu ataina mwana k'akwata omuntu amurarura, anga agwa ensimbu, kandi tayanguhya kumurugamu. Emigirire y'embandwa y'eiraru, y'ensimbu eba emoi.

Nawe kaba aina omwana wa Rwebembera, ashuba agenda. Wamara niwe atahulira, atatwarwa muno amara ebiro bingi aha mutwe gw'embandwa.

La fosse qui a englouti la troupe de Wamara s'appelle Imara — trou de chez Imara — Rwebembera[26] qui s'était noyé le dernier, en ferme l'entrée et en est le portier. Lorsque les *bachwezi* enfermés dans la fosse veulent sortir, ils en demandent la permission à Rwebembera qui leur dit: «Afin que tu n'ailles pas polissonner parmi les hommes, viens que je te donne un guide qui te ramènera quand le délai que je te fixe sera expiré.

Si le *muchwezi* sort sans guide et qu'il entre en quelqu'un, ce quelqu'un devient fou ou tombe d'epilepsie, et il le tient longtemps sous sa possession. La possession, la folie, l'épilepsie, c'est tout un.

Si le *muchwezi* a un guide, il revient vite. Wamara lui n'obéit pas, il reste longtemps dans le corps du possédé.

Cette légende, que les grands du pays seuls connaissent avec les détails, nous fait assister à la naissance du culte des *bachwezi*. Voilà le grand mystère de Wamara qui est rémémoré à l'initiation du grand *mbandwa* d'Ihangiro. Ailleurs pour consacrer un *mbandwa* on le porte sur une colline, la nuit, on le soumet à des épreuves grotesques et obscènes et à la fin on lui dit: «Tu connais à présent le mystère de Wamara. Le pauvre diable ne connait rien, mais il entre en fonction sans broncher pour les avantages du métier. A l'Ihangiro il y a un endroit choisi plein des souvenirs du passé, endroit qu'on m'a caché longtemps et que j'ai fini par découvrir, malgré les précautions prises pour me dépister. Une brousse épaisse en défend l'entrée, de grands arbres, des rochers avec des grottes soigneusement entretenues, en forment le décor, au centre se trouve la fosse d'Imara[27]. Des sentiers en lacets permettent à la foule des vieillards gardiens des traditions d'organiser les processions et cérémonies d'initiation, quand il s'agit d'établir un successeur au grand prêtre de Wamara.

Chose étonnante le culte nouveau se répandit dans toutes les régions. On le comprend pour le Bunyoro et le Buhaya comme je le ferai voir, mais qu'il ait passé sans coup férir à l'Uganda, au Ruanda, à l'Urundi, etc.,

[26] *Rwebembèra*, celui qui précède, nom en usage fréquent chez les Bahaya.

[27] Ce n'est évidemment pas la véritable, mais un fac-similé. La vraie se trouve non loin du Buganda, au nord ou au sud, plutôt au sud sur les confins du Karagwé.

c'est la preuve que les peuples avaient dégénéré ou que l'ancien culte ne satisfaisait plus les nègres plongès de plus en plus dans les jouissances matérielles. Ce culte nouveau n'a pas favorisé la moralité, car il a excité les pires instincts, jalousie, vengeance, meurtre, empoisonnement. Pour en finir avec ces croyances superstitieuses, disons que les esprits, mânes des morts sont de deux sortes: il y a les *bachwezi* et les *bazimu*. Les *bachwezi* sont les âmes des morts qui appartenaient à la noblesse, et les *bazimu* ceux appartenant à la classe des esclaves. Tous les rois, après leur mort, deviennent *bachwezi*, les autres, soit nobles soit roturiers, ont besoin d'avoir commis quelques attentats pour obtenir l'auréole de *muzimu*. Un individu musulmanisé qui par vengeance avait tué une vingtaine de personnes et ensuite s'était suicidé, en recevait presque aussitôt les honneurs, de même qu'un *muhinda* d'Ihangiro Rwakakunguba[28].

Revenous à notre légende que j'ai eu la chance de pouvoir compléter.

Kitare, la vache blanche de Wamara, avait donc été précipitée dans la fosse par la ruse astucieuse de Rufu. Ce dernier n'eût garde de paraître en présence du roi, il s'esquiva. Les bergers épouvantés ne savaient comment apprendre à Wamara la disparition de sa vache, ils prirent le parti de se taire, mais une tristesse pesante tomba sur le peuple. Wamara s'étonnait de voir ses gens si mornes, un jour il voulut caresser sa vache favorite. Explications orageuses, scène terrible, nul doute que les pâtres n'aient été égorgés sur l'heure. Les courtisans essayèrent de calmer Wamara et de le dissuader de se tuer. C'était si simple, les vaches blanches comme *Kitare* ne manquaient pas, il n'avait qu'à en choisir une et publier dans le pays que *Kitare* était retrouvée. Malheureusement une des femmes de Wamara gâta l'arrangement, disant: «Voilà bien les hommes, incapables de tenir un serment, ils sont tous poltrons en face de la mort.» Wamara furieux traîna à la fosse tous ceux de sa maison, les y jeta et lui-même s'y précipita.

A cette époque Ruhinda[29] fils de Wamara était en voyage avec sa mère Njunaki. A son retour, tout était consonné, à lui donc revint le pouvoir.

Quand il eut grandi, il reçut un jour à sa capitale un forgeron du nom de Kayango. Il était venu vendre couteaux, lances, pioches, anneaux de cuivre, spécialité des Banya-Ngote et des Basswi (Bahaya). Kayango décrivit les nègres, ses compatriotes comme très pusillanimes, d'autre part il vanta les pâturages de son pays, si bien que Ruhinda organisa ses bandes et résolut de conquérir toutes ces contrées.

A présent nous sommes arrivés aux pages d'histoire annoncées. Les chroniqueurs abondent et nous n'aurons qu'à reconstituer leurs annales.

Résumons l'article: Ce que les Bahaya pensent de leurs origines. Les

---

[28] Rwakakunguba. J'avais connu spécialement cet individu intelligent qui s'est laissé abrutir par la boisson et le chauvre. Un soir il passa à la mission, demandant d'être baptisé. Nous ne pouvions que refuser. De retour chez lui il tua ses femmes à coups de lance et se suicida. Son «esprit» depuis n'a cessé de faire des siennes, entravant jusque maintenant nos œuvres d'apostolat. Ce qui prouve combien est tenace la superstition dans la tête de nos Bahaya.

[29] C'est le futur conquérant dont la descendance règne toujours dans le Buhaya.

autochtones esclaves occupaient le pays depuis l'origine[30]. Les *bahima* et *bahinda* «nobles» viennent du Bunyoro. Les peuples voisins nous disent que leurs ancêtres étaient des hamites (Galla). Le *muhaya* n'a rien à dire ni pour ni contre, mais tout dans ses mœurs, ses troupeaux, le confirme.

Au XIII[e] se forme au Bunyoro un royaume ayant pour chef Ishaza de la race des Bachwezi. Des lors les Bahaya connaissent tous les descendants jusqu'à de nos jours.

Ces Bachwezi restent au Bunyoro jusqu'à la fin du XVII[e]. Leurs faits et gestes échappent au muhaya qui n'a retenu que leur liste généalogique. A partir du XVII[e] c'est l'histoire des conquêtes de Ruhinda avec détails précis.

Histoire du royaume d'Ihangiro d'après les traditions de la famille régnante.

L'Ihangiro est un petit sultanat dont la population s'élève à 40.000 âmes (recensement de 1919). Il confine au nord et à l'ouest au Kiyanja et au Karagwe, au sud à l'Usswi et à l'est au lac Nyanza.

1° Ihangiro. Avénement de Ruhinda.

Ihangiro est le roi autochtone qui a donné son nom au pays. On connaît son père et son grand'père. Kairu et Nyin'empanga, sa tribu, les bayango (totem le *nyango*, fourmi dont la morsure est très douloureuse, *muziro*, le *nkende* [petit singe]). Il avait trois fils: «Kitobo, Itongo et Kihunge.» A la cour d'Ihangiro vivaient alors deux faiseurs de pluie renommés de la tribu des *bahutu* (esclaves). Leur totem est le *kihyozi*, grosse chenille qui produit sur le corps des piqures analogues à celles des orties, et leur nom Nkombya et Nyamuhunga. Ces deux individus résolurent d'empoisonner les fils du sultan et le sultan lui-même pour s'emparer du pouvoir. Ihangiro se sentant sur le point d'expirer appela ses sujets et leur intima ses dernières volontés. «Je meurs, dit il, de la main d'hommes pervers. Ne m'oubliez pas. Mon royaume qui a nom *Kiziramuliro*[31], appelez-le comme moi Ihangiro.»

A cette époque circulaient des bruits de guerre, on parlait surtout d'un *muhinda* venu du Bunyoro et qui marchait de conquête en conquête. Ihangiro comptait sur lui pour le venger, car, disait-il, les Bayango et les Bahinda ne sont qu'une même famille, et ces derniers s'empareront de l'Ihangiro.

Ruhinda (que nous connaissons) déboucha du Karagwé avec ses partisans. Il suivit la plaine de la Ruhita où il rencontra et tua le chef Nyampanya. Il campa à Mushure et le second jour gravit la côte de Mubunda et s'installa à Nyarutenge. De la il marcha sur Kashange, capitale de Nkombya. Celui-ci s'enfuit, passa poursuivi à Bugasha, Ruhija; finalement il fut pris et tué — d'autres prétendent qu'il put gagner le Kyamtwara — Nyamuhunga qui s'était caché sur un arbre à Ihangiro eut la vie sauve, à condition de passer aux Bahinda ses prérogatives de faiseur de pluie[32].

---

[30] C'est-à-dire depuis le deuxième grand peuplement, invasion des «Zindj» les bantou.

[31] Qui craint le feu.

[32] Les Bahaya attendent tout de la pluie et quand elle tarde, ils sont inquiets, ont peur de la famine, d'où leurs supplications à leur roi et leur respect.

Maître du plateau, Ruhinda envoya ses capitaines à Ngote[33] et dans l'Ihaya[34]. Les chefs respectivs de ces territoires, Mugoro et Nyamuhagirwa furent tués. Puis ce fut le tour de Nshanshame, roi du Buzinja.

La guerre finie, Ruhinda ne tarda pas à tomber malade et mourut. Les Bazinja et les Banyaihangiro se disputèrent le cadavre, finalement on s'entendit. On enterra la tête et les bras à Misikiro sur les bords du lac (Ihangiro), les jambes à Bwina ou plutôt sur la presqu'île de la Ruhega en face de Misikiro.

Ruhinda II.

Ruhinda le conquérant avant que d'expirer avait recommandé à son fils auquel devait échoir le royaume d'Ihangiro de s'appeler comme lui. Ainsi, pensait-il, son autorité serait mieux affermie, il serait craint et obéi de tous sans contestation.

Ruhinda II au lieu de s'installer là où la population était la plus dense, c'est à dire sur le *mugongo* (plateau) alla bâtir sa capitale sur les bords du lac Burigi, dans la plaine de Bushweshwe. Qui l'attirait dans ces solitudes? Assurément les pâturages. Une preuve de plus à l'appui de la thèse que les rois bahinda étaient avant tout des pasteurs.

Les Banyaihangiro venaient saluer leur roi, et celui-ci leur donnait des vaches, bon moyen de gagner le peuple. Aussi bien, disait-on dans le pays: Ihangiro nous aimait, Ruhinda le dépasse puisqu'il nous donne la richesse.

Un jour Ruhinda envoya un chef chercher des roseaux pour renouveler l'enceinte de la capitale. Ce chef voulant faire détester le roi et prendre sa place commanda aux gens de porter telsquels roseaux et *milinzi* (bois épineux) et sans *ngata* (coussinet de feuilles sèches de bananiers qu'on met sur la tête pour le transport des fardeaux). Les Banyaihangiro aussitôt de se récrier et de trouver la plaisanterie un peu forte. Un individu, Muheta, trouva un expédient. Il dit aux travailleurs: «Coupez-moi l'oreille, et rentrons chez nous. Nous publierons partout que Rubohe l'envoyé du roi fait ramasser roseaux et *milinzi* et qu'aux porteurs on coupe les oreilles.» Du coup toutes les corvées furent refusées et l'autorité du roi méconnue. Le sultan s'enquérit de la cause de la révolte, on lui répondit: «Le peuple demande que tu sortes du désert.» Ruhinda abandonna Bushweshwe et vint s'établir à Kamerezi (à quelques kilomètres de Rubia). Là on le mit au courant de tout et le roi remplaça Rubohe par un autre chef.

C'est à Ruhinda II qu'on attribue l'établissement des pasteurs sorciers de Wamara dans la plaine de la Ruhita. Ceux-ci jusqu'à présent ont été au nombre de cinq, trois du nom de Manunga et deux du nom de Shabo.

C'est lui aussi qui aurait fait forger un énorme *nyondo* (marteau) et l'aurait placé dans la forêt de Kashonge pour marquer la prise de possession de l'Ihangiro par son père Ruhinda I. Les nègres avaient transformé ce marteau en fétiche et en racontaient des choses merveilleuses. Ce *nyondo* est à la mission catholique depuis 1912.

---

[33] Fraction de royaume au sud réussi par les Allemands à l'Ihangiro.

[34] Partie de l'Ihangiro qui longe le lac.

Ruhinda II mourut à Kamérezi, mais il ordonna qu'on transportât son cadavre à Mushure par où les bandes de son père avaient débouché, lors de l'invasion de l'Ihangiro. C'est là qu'est son tombeau.

Ntare I.

Le successeur fut Ntale qui établit sa capitale à Katwerere dans l'Ihaya. Rugomora, roi du Kiyanja lui chercha querelle. La guerre éclata. Les Banyaihangiro furent battus. L'ennemi brûla les villages de Kashekera, Nundu et Kabojwa. Dans la mêlée Ntare fut blessé mortellement. On l'ensevelit à Katwerere et ses deux fils nommés tous deux Muramira se partagèrent le royaume. L'aîné eut l'Ihaya et le plus jeune le Mugongo.

Muramira.

Muramira bâtit sa capitale à Butembo. A peine installé sur le trône, l'ennemi héréditaire sous la conduite de son roi Kahigi Nyamirongo recommença ses incursions. Les Banyaihangiro derechef furent mis en déroute et se sauvèrent en désordre du côté du lac. A Kabanga (port d'embarquement pour les îles) la mère de Muramira fut prise et tuée. Le roi dut son salut à un pêcheur Mihembero qui le transporta dans sa barque jusque Bukara (île avoisinant Ukérébwe). Le fugitif fut bien reçu par les insulaires. Un sorcier consulta les esprits qui se montrèrent favorables au retour du roi dans son pays. Le sorcier donna une amulette à Muramira en lui recommandant de la porter durant la bataille; il lui défendit aussi de reprendre son ancienne capitale. «Là où tu trouveras, dit-il, des trâces d'éléphants, c'est là que tu devras bâtir.»

Muramira reprit donc le chemin de l'Ihangiro, comblé de présents par le roi d'Ukara. Il aborda sans encombre à Ruhanga où les habitants de l'Ihaya l'accueillirent avec joie, mais personne du plateau ne bougea.

Alors le roi du Kiyanja Kahigi était encore établi dans l'Ihangiro à Nsisha. Dès qu'il eut vent du retour de son ennemi, il recommença la lutte, mais cette fois il fut battu avec ses bahamba qui s'enfuirent précipitamment, laissant la mère du roi au camp. Les Banyaihangiro s'en saisirent et se vengèrent cruellement sur elle du meurtre de la mère de Muramira. La malheureuse fut placée dans un *kitara ky'ebihimba* (long panier destivé à recevoir les haricots) et brûlée à petit feu. Ses cendres furent jetées dans un cloaque. Au Kiyanja longtemps ces sortes de paniers et les lieux d'aisance furent frappés d'un interdit légal *(muziro)*.

Muramira débarrassé de Kahigi se mit en devoir de suivre le conseil du sorcier *mukara*. Dans la forêt de Kikongoro des éléphants furent vus; ce fut à cet endroit que s'éleva la nouvelle capitale. Enfin le roi songea à conquérir le mugongo qui lui était hostile et que gouvernait son cadet. Au moment de livrer bataille, les Banyaihangiro s'y refusèrent disant: ce sont les fils du même père, qu'ils finissent eux-mêmes leur querelle. Dans ce combat singulier, le plus jeune fut tué et Muramira devint ainsi roi incontesté de tout l'Ihangiro.

Muramira n'avait qu'un seul fils Buto. Celui-ci aurait gouverné du vivant de son père qui atteignit un âge respectable, s'il n'avait été d'une mé-

chanceté et cruauté extraordinaires. Il commit des crimes tellement atroces que Muramira fut obligé de lui faire crever les deux yeux. Buto, pour se venger, chassa toutes ses femmes disant: «Mon père n'a que moi au monde, moi je n'ai pas d'enfant et je ne veux pas en avoir, donc le royaume échappera à notre famille, *engoma erachweka.*» Les courtisans conseillèrent alors à Muramira d'user de ruse afin d'avoir un héritier. On fabriqua beaucoup de bière que l'on porta à Buto. Dans son ivresse il connut une femme Tukura de la famille des *basita* que l'on tenait toute prête pour la chose. Tukura conçut et mit au monde un enfant mâle que l'on nomma Kichumu.

L'enfant fut emporté sur le *mugongo* et soigneusement caché dans le village de Muzinga. Mais un traître, un *muyango* se rencontra qui avertit Buto. Ce père dénaturé ne songea plus qu'aux moyens de tuer l'enfant. On lui avait dit: «Ton fils Kichumu a les cheveux longs comme les filles de l'Usswi, c'est à ce signe que tu le reconnaîtras.» Un jour Buto l'aveugle le surprit jouant avec d'autres enfants, il le reconnut à sa chevelure et allait le tuer quand le petit lui dit: «Seigneur, ne me tuez pas, quand je serai roi, je vous donnerai des vaches!» Buto surpris de demander: «ces vaches, où sont elles?» L'enfant ramassa les petites pierres qui servaient à ses jeux et les lui mit dans la main. Alors ce tigre s'attendrit; il le laissa aller et passa sa rage de sang sur le *muyango* qui avait trahi le secret.

Muramira, en mourant, laissa le trône à son petit fils Kichumu qui devint roi sous le nom de Nyarubamba.

Nyarubamba I.

Il gouverna, Buto étant encore en vie. Ce n'était pas un roi fainéant; il excellait dans l'art de forger le fer et était d'une intrépidité peu commune. Un hippopotame d'espèce énorme connu sous le nom de *nkungu rutale*[35] (il mesure de 8 à 10 mètres de long) avait répandu la terreur parmi les riverains. Nyarubamba se mit à sa recherche et le tua. Les dents de la bête exposées à la capitale, furent volées par le *muganda* Kakumba dans une guerre récente.

Les Baganda attirés par la richesse de l'Ihangiro se jetèrent sur le pays. Ils vinrent nombreux sous la conduite de Chwa ya Runege et envahirent l'Ihangiro par le Karagwé et l'Uusswi. Nyarubamba crut bon de parlementer, mais ses offres de paix furent repoussées. La bataille s'engagea, sévit avec rage et les Banyaihangiro submergés sous le flot des envahisseurs tournèrent les talons.

Nyarubamba, effrayé, essaya de s'enfuir par la voie du lac. Une femme qu'il rencontra l'en dissuada. «Si tu désertes, tu peux y perdre ton royaume, lui dit-elle, va plutôt te cacher dans la forêt de Kikongoro.» Le roi suivit ce conseil et resta avec ses partisans dans les marécages de Kikongoro.

Le chef *muganda* Chwa ya Runege était alors campé sur le plateau à Narutengé et passait ses loisirs à jouer au *rwesho* (damier indigène). Un enfant qui se trouvait là à regarder les joueurs prit un des jetons et l'avala

[35] On croyait que c'était une bête fabuleuse, mais un confrère la rencontra dans une tournée qu'il faisait sur le lac, ses dimensions sont prodigieuses.

machinalement. Colère de Chwa qui sans écouter les supplications du père de l'enfant ordonna de l'éventrer, ce qui fut fait. Le père hors de lui s'en alla trouver Nyarubamba et lui confia que la force du *muganda* consistait dans un oiseau qui le précédait, en voletant, à la bataille. «Si tu réussis à le tuer, affirma-t-il, c'en sera fait de Chwa et de tous ses guerriers.» Le roi se réjouit fort de la nouvelle et promit de le récompenser après la victoire. Mais le père refusa, disant: «Je préfère mourir au combat; Chwa m'a tué mon enfant sans motif, je ne désire que ma vengeance.»

Les préparatifs de la lutte durèrent quelques jours, puis les tambours de Nyarubamba résonnèrent dans la plaine. La mère de Chwa qui avait comme un pressentiment de la défaite, voulut empêcher son fils de descendre du plateau. Chwa entre dans une épouvantable colère, vociférant: «Tu veux me faire peur, la vieille!» et il ordonna de la massacrer.

Les Baganda effectivement furent battus. On était alors en pleine saison des pluies *(itoigo)* et les rivières charrièrent des cadavres en grand nombre, à l'exception d'une Nyabweyomya que le roi maudit. Par suite de cette malédiction la rivière se dessécherait chaque année. L'oiseau porte-bonheur de Chwa fut tué par Kiza Kirezi, un insulaire de Bumbire et Muhambi de Mbatama. Le *muganda* qui trahit son maître s'appelait Mukundi et tomba sur le champ de bataille. La mère de Chwa fut enterrée à Ibuga kirundu et de nos jours encore on montre là un *murundu* (arbre chou). La sœur de Chwa à la nouvelle de la défaite se suicida dans la forêt de Kashangura tout près de Bureza.

Nyarubamba ne connut pas d'autre guerre. Il mourut et fut enseveli dans sa capitale d'Ilemera en laissant le pouvoir à son fils Mugunda.

Mugunda.

Il fut un roi énergique dans son gouvernement. Il coula des jours heureux, ne connut ni famine ni guerre et mourut à l'âge, dit-on, de près de cent ans. Son successeur fut son fils Nyarubamba II.

Nyarubamba II.

A peine installé sur le trône, il vit se soulever contre lui les gens du Mugongo, sous la pression de l'un de ses frères, Rukata. La guerre éclata, mais le roi fut impuissant à réprimer les rebelles. En désespoir de cause, il eut recours aux Baganda qui vinrent saccager le Mugongo et tuer Rukata.

Le règne de Nyarubamba II s'acheva dans la paix. Il mourut et fut enterré à Bugarama, sa capitale. Il laissait sa mère Kamuganya et deux fils Ruhinda et Rubenge. La reine qui préférait à ses petits fils Kanyumya refusa de proclamer l'élu au trône et le royaume fut administré par le favori. Ce que voyant les fils de Nyarubamba s'aigrirent et voulurent s'exiler à l'Usswi. Ils étaient en route lorsqu'à Nyaburai ils rencontrèrent Ihangwé[35] qui les dissuada de partir. Sur les entrefaites Kitekere du Kyamtwara, apprenant que l'Ihangiro n'avait plus de maître, envoya ses bandes sous les ordres du chef Kitama pour s'en emparer. Les Banyaihangiro n'opposèrent aucune ré-

[35] On ne dit pas quel était ce personnage, une sorcière sans doute.

sistance et acceptèrent la domination étrangère parce que Kamuganya avait refusé de leur donner un roi. Kamuganya alors cédant aux circonstances proclama roi Ruhinda.

Ruhinda III.

Kitama était encore dans l'Ihangiro, ignorant les évènements et faisant le grand seigneur. Un jour il entra dans une hutte avec une cruche vide, réclamant au nom de Kitekere sa part de bière. Il fut accueilli avec des insultes et des rires moqueurs. Humilié et furieux, il courut raconter le fait à Kitekere. Celui-ci alla attaquer Ruhinda, mais il fut défait. C'est la seule guerre qu'ait vue Ruhinda. Il mourut, laissant de nombreuse enfants; le royaume échut à Ntare.

Ntare II.

Il se trouvait à Bumbire où son père l'avait relégué par peur des mauvais sorts. Bien que Ruhinda eut prescrit à son frère de placer Ntare sur le trône, Rubuga leur sœur réussit par ses intrigues à faire régner un autre fils Kagushu. Ce dernier gouverna pendant quatre années environ, mais Rubengé (frère de Ruhinda) envoya chercher Ntare dans son île. Ntare commença par se récuser, car Rubenge habitait le Mugongo et l'Ihaya lui paraissait hostile. Rubenge descendit en personne dans l'Ihaya et chassa Kagushu de Nsisha où il avait établi sa capitale. Ntare sortit alors de Bumbire et se rencontra avec Rubenge à Nsisha. Ils gouvernèrent ensemble le pays.

Rubenge avait un fils Rwabigene; en mourant il lui recommanda d'avoir à obéir au roi. Rwabigene tua Rubuga à Ilemera, quant à Kagushu il réussit à s'échapper et se refugia au Kiyanja.

Le roi du Kyamtwara Kaitaba fit la guerre à Ntare et brûla sa capitale. Ntare se rendit à merci. A quelques années de là Kaitaba envoya des messagers dans l'Ihangiro réclamer quelques redevances. Ntare voulait lui envoyer huit défenses d'éléphants, mais les Banyaihangiro s'y opposèrent. Le roi eut beau leur remontrer leur peu de force actuelle, ils décidèrent de lutter contre l'ennemi.

Kagiraki, l'envoyé de Ntare à la cour de Kaitaba revint en toute hâte effrayé des préparatifs de guerre. Kaitaba en effet mobilisait les Baganda et les Baziba, les Bagabo et les Banyambo. Il semblait que tout devait céder devant une telle masse, mais les Banyaihangiro s'entêtèrent et dirent: «Allons à leur rencontre à la frontière, à Mbatama. Le combat s'engagea avec une violence inouie; les Banyaihangiro firent mine de fuir et attirèrent l'ennemi dans un défilé au nord de Ruhija. L'armée de Kaitaba, assure-t-on, fut complètement anéantie. Kaitaba repassa Mbatama serré de près, s'enfuit à Butakya et de là dans son pays.

Ntare avait de nombreux enfants. Avant de mourir, il laissa le pouvoir à Katanagi et à la mort de celui-ci à son frère Rukanya. Alors circulait dans le pays un *muganda* Kakumba; des gens du *mugongo* tuèrent des hommes de son escorte, ce qui ramena les Baganda du Buddu dans l'Ihangiro. Katanagi ne put tenir contre eux et s'enfuit à Bumbire, tandis que Rukanya se sauvait à Mubunda. Kakumba vainqueur se retira avec du butin, après avoir mis sur le trône Rwabigene.

Alors Rukanya s'adressa à Kaitaba pour avoir du secours. Kaitaba appela les Baganda qui vinrent avec leur chef Ndalike. Rukanya alla à leur rencontre à Kishogo et rentra avec eux à Butembo, tandis-que Katanagi sortait de Bumbire.

Rwabigene, pris de peur, s'enfuit au Kiyanja, mais les Baganda s'en emparèrent et le tuèrent. Rukanya rapporta sa tête et la montra à Ihunga, le peuple fit aussitôt sa soumission.

Katanagi tomba malade à Makarwe et y mourut; Rukanya devint roi sous le nom de Nyarubamba.

Nyarubamba III.

Il commence par établir sa capitale à Mutanyegererwa où les premiers Européens le rencontrèrent venant du Kimwani. A leur tête était Emin Pasha. Les Banyaihangiro les prirent pour des commerçants et les laissèrent passer. Emin Pasha avait avec lui 70 soldats. Il alla occuper Bukoba et petit à petit se fit respecter. Au début il exigea du roi chaque mois 10.000 cauris[37] et deux vaches puis imposa chaque individu trois roupies d'impôt.

Le 16 novembre 1904, les Pères s'installèrent sur le plateau. En 1905 Nyarubamba transporta sa capitale à Muleba. Les îles Bumbire lui furent enlevées par le résident allemand à cause du refus de certaines prestations.

Nyarubamba mourut à Muleba le 4 mars 1911[38].

Son fils aîné Mihanda lui succéda et prit le nom de Ruhinda IV. A signaler sous son règne la grande guerre 1914—1918 et la peste bovine en 1919 qui a détruit plus de 3000 têtes de bétail.

Liste généalogique complète de la dynastie, en remontant à l'origine.

Ruhinda IV capitale Rubungo
Nyarubamba III capitale Muleba
Ntare II capitale Kagabiro
Ruhinda III capitale Itongo
Nyarubamba II capitale Itongo
Mugunda capitale Itongo
Nyarubamba I capitale Ilemera
Muramira capitale Kikongoro
Ntare capitale Katwerere
Ruhinda II capitale Mushure
Ruhinda I le Conquérant
Wamara-
Ndahura-
Isimbwa-
Ishaza-
} Bunyoro

II° Les rois de l'Usswi.

L'Usswi est le sultanat qui borne au sud le territoire des Bahaya. Il a pour limites, à l'est le lac Nyanza, au nord l'Ihangiro, à l'ouest le Karagwé et l'Urundi, au sud le Buzinja. Il comprend une population d'environ 60.000 âmes non pas groupées comme chez les voisins du nord; mais dispersées dans des solitudes.

Le Musswi paraît plus insouciant encore que les autres Bahaya, il est moins cultivé et moins débrouillard. Il construit mal, s'habille mal, mais il

[37] Cauris, les *nsimbi*, monnaie de coquillage en usage dans le pays à l'arrivée des Blancs. 1000 formaient la roupie. La roupie avant la guerre valait frcs. 1.68, elle suit les changes; il a été arrêté: dix roupies équivalent à la livre sterling.

[38] J'ai presque assisté à son agonie — impossible de le baptiser — sa cour était pleine de sorciers et de *bitambo* (sacrifices aux esprits).

est resté plus simple et la moralité occupe un niveau plus élevé. La terre ne fournit plus les bananes en abondance, la pluie manquant souvent; il faut donc gagner sa nourriture à la sueur de son front. L'alimentation consiste surtout en patates et en haricots. L'éleusine, le manioc sont cultivés davantage. On récolte aussi un miel excellent et si les vaches sont moins nombreuses elles donnent plus de lait à cause des pâturages meilleurs.

Voici ce que la famille régnante a bien voulu me communiquer pour servir à l'histoire de sa dynastie.

Kalambo I.

Il était fils de Ruhinda le conquérant. Il vint du Bunyoro avec son père, sa sœur et ses quatre frères.

Ruhinda installa l'un au Nkole, l'autre au Karagwé, le troisième au Buzinja (c'est notre Kabambo) le quatrième à l'Ihangiro, le cinquième au Kyamtwara. A la fille appelée Nyakakende échut le Kissaka (sudest du Ruanda).

Ruhinda tomba malade à l'Ihangiro et fut enterré à Misikiro.

Kabambo trouva régnant sur les Basswi Nshanshama dont la capitale était Murole, territoire de Rumérézi au pays des Bagwe, non loin de Mwansa.

C'est à Bwera, près de Nyamirembe que la bataille pour l'occupation du pays fut livrée. Nshanshama fut battu et tué, tout son royaume passa donc à Kabambo.

Kabambo eut une vie longue; dans ses dernières années il ne faisait guère que se chauffer au soleil. A sa mort, on installa son fils sur le trône.

Kabura.

Il s'établit à Bwina, sur la colline qu'on nomme encore colline de Kabura. Il laissa la réputation d'homme très pacifique et mourut dans une vieillesse avancée.

Kalambo II.

Il construisit sa capitale en plein cœur du pays Buzinja à Muganza. Il vécut en paix avec ses voisins, engendra de nombreux enfants et laissa après lui son fils Nyamurasa.

Nyamurasa.

Il occupa la capitale de son père. C'était, disait-on, un chasseur infatigable. Sous lui régna la paix et la prospérité, il eut deux enfants mâles, Myongo Etranda et Kakaraza.

Myongo etaranda.

Ce nom lui vint d'une grande famine qui ravageait le pays, lorsqu'il monta sur le trône; alors les plants de citrouilles séchaient sur place et ne parvenaient pas à pousser des fruits.

Myongo Etranda ne régna que quelques années. Il se fit remarquer par son caractère capricieux et peu endurant. Peu aimé de ses sujets, il mourut sans enfant.



Photo du P. Césard.

Le sultan Nyarubamba-Muleba.



Photo du P. Césard

Bénédiction des pioches faite jadis par le sorcier, avant les cultures.

Kakaraza,

son frère, fut proclamé roi. Il resta à la capitale Muganza. Après deux ans de gouvernement, il partit en guerre contre les Banyamwezi. Les chefs de ces derniers, Kibondo, Kassuro et Kentamba furent taillés en pièces. Kakaraza s'empara de l'Uha dont il pilla les troupeaux et dispersa les habitants aux quatre coins du monde. Mis en humeur par ses succès, il se tourna vers Mwanza et attaqua le roi du Bulima. Celui-ci fut battu, également le roi du Nera mis en fuite: Alors tous les roitelets des environs firent leur soumission.

Kakaraza laissa de nombreux enfants parmi lesquels Mwiha hahi qui lui succéda.

Mwiha hahi.

Lui s'installa à Muganza du Kimwani; il fut chéri du peuple, d'où son nom Mwiha hahi «Sauveur». Ses enfants furent au nombre de 68, 18 garçons et 50 filles.

Il mourut très âgé, sans avoir pris les armes. Il légua le royaume à deux de ses enfants issus de sa femme Bigeye. Ntare Muhire et Muhanga kyaro.

Ntare Muhire,

partagea le royaume entre son frère et lui. Il donna à Muhanga kyaro Bwina, Kimwani, Kome. Lui-même s'établit en plein Usswi, à Ilemera.

Ntare Muhire eut 24 fils parmi lesquels son successeur Rusimbya. Muhanga kyaro mit au monde 46 garçons et 85 filles.

Rusimbya.

Il se vit attaqué après quelques années de règne, par les fils de Muhanga kyaro. Ces fils dénaturés méprisant leur père, lui enlevèrent ses femmes et le laissèrent seul, puis ils décidèrent de faire la cour à Rusimbya. Ils partirent donc à Ilemera sa capitale oú ils trouvèrent de grandes richesses, des troupeaux nombreux, des esclaves par milliers. Alors la jalousie et la cupidité leur remplirent le cœur. Ils se dirent: «décidément le père de Rusimbya s'est moqué du nôtre en lui attribuant des contrées pauvres et en gardant pour lui les plus riches. De retour chez eux à Kimwani, ils firent leurs préparatifs de guerre et revinrent en nombre combattre Rusimbya. Rusimbya battu et mis en fuite, se réfugia chez Ndagara, sultan du Karagwé. Les fils de Muhanga kyaro vainqueurs régnèrent sur l'Usswi l'espace de six mois. Enfin Ndagara consentit à aîder Rusimbya et lui donna une armée. Rusimbya reprit son pays de haute lutte et établit sa capitale à Kayeye qui avoisine Mikobe. Ce fut la paix et une paix ininterrompue du vivant de Rusimbya. Les Banyambo (habitants du Karagwé) séjournèrent quelque temps à l'Usswi puis retournèrent chez eux. Rusimbya mourut le même jour que Muhanga kyaro.

Ishekanyere.

Fils de Rusimbya, lui succéda. Il fit la guerre aux enfants de Muhanga kyaro et les battit sans difficulté. Muhanga kyaro n'ayant pas désigné de successeur, chacun vivait à sa guise, nulle union entre eux. Ishekanyere les

chassa tous; les uns se sauvèrent à Komé, les autres à l'Uganda. Le roi de Komé Mulindimura est le petit fils de Muhanga kyaro.

La guerre finie, Ishekanyere établit sa capitale à Nyarubungo, il vécut très vieux et laissa cinq enfants dont un garçon seulement: Mankorongo. La mère d'Ishekanyere s'appelait Murungura.

Maukorongo.

Lorsqu'il monta sur le trône, il était encore jeune, 13 ans à peine. Son royaume comprenait tout le Buzinja, l'Usambiro, l'Ushirombo, l'Urungwa, le Busonge, le Buyozo, le Butambora, le Kimwani, les îles Ikuza, Chakazimbwe, Rubiso et Musarara. Mankorongo avait gouverné une année lorsqu'un *muhinda* Rweswarura, fils de Chemulika, frère de Iskekanyere s'imposa comme régent. Il entreprit même de tuer Mankorongo, mais les individus, soudoyés à cette fin, n'exécutèrent pas l'ordre reçu. Ils cachèrent l'enfant au pays de Ngote. Mankorongo resta dans ce pays cinq ans et demi, puis revint incognito à l'Usswi.

Rweswarura était un homme méchant et cruel. On raconte qu'il avait une fanfare qui devait jouer nuit et jour à la capitale. Rweswarura ne tarda pas à savoir que Mankorongo était encore en vie et même qu'il avait passé la nuit dans telle ou telle case. Furieux il allait en personne tirer vengeance de ceux qui accueillaient le fugitif. Il les tuait de sa propre main; il arriva même que Murungura mère de Ishekanyere ne fut pas épargnée. Finalement Rweswarura tomba malade; le peuple rappela Mankorongo et le proclama roi. Le même mois Rweswarura mourait.

Mankorongo avait régné environ 20 ans quand les Baganda ayant à leur tête Kitunzi vinrent lui faire la guerre. Les Banyaihangiro essayèrent, mais en vain, de barrer la route à l'envahisseur. Arrivés à Rwampindi les Baganda s'apprêtaient à gravir la côte du Kireju lorsque Mankorongo survint avec ses guerriers. La bataille fit rage deux jours et deux nuits. Les Basswi lachèrent pied et entraînèrent dans leur fuite Mankorongo. Celui-ci se cacha à Bukomé au Buzirayombo. Les Baganda réjournèrent quelques jours à Nyarubungo, puis s'en retournèrent par la route du Karagwe (Buhamira).

Les ennemis disparus, Mankorongo revint à sa capitale. Il vécut en paix. Les Baganda cessèrent leurs incursions, car le roi envoyait des estafettes à Mtesa (roi de l'Uganda) protester de sa soumission.

Mankorongo et Mtesa vécurent en parfaite intelligence. Treize années s'écoulèrent, alors Mtesa envoya Ndalike ravager l'Ihangiro. Ndalike reçut des renforts de Mankorongo.

Mankorongo règna encore huit aus, puis réjoignit ses pères.

Kasusura.

Comme son père et son grand père il s'établit à Nyarubungo. Le roi de l'Uganda envoya à cette époque son chef Pokino Chambarango à la conquête de Kome. Pokino traversa l'Ihangiro, arriva au Kimwani et réclama de l'aide à Kasusura. Kasusura obtempéra à ses demandes et lui envoya tout ce qu'il désirait Chambarango tailla en pièces Mutenzi, le roi du Butundwe et pilla Kome. Les Banyakomé se cachèrent dans un souterrain qu'on

nomme encore Rusisi. Chambarango traversa donc Butundwe, Kome, Bugando et Buchossa. La campagne dura quatre mois. Au retour Pokino passa à l'Usswi, fit le pacte de sang avec Kasusura et lui fit cadeau de 280 vaches.

Kasusura régna alors dans la paix la plus profonde, sans que le moindre vent fit trembler une feuille. Sept ans après le bruit courut que les Européens étaient à Tabora. Kasusura reçut bientôt la visite d'un blanc, Herr von Stokes «Bwana Kitokezi». C'était un commerçant anglais d'origine. Il annonça au roi l'arrivée prochaine des «Badaki» Allemands et se remit en route par la voie du Kissaka.

Deux ans plus tard ce fut l'installation des Européens à Bukoba. Un soldat ne tarda pas à arriver notifiant au roi d'aller saluer le résident. Kasusura s'y rendit et fit présent à Herr Richter Korongo de deux petits léopards.

Kasusura est toujours sur le trône. Ses fils sont pour la plupart devenus chrétiens, mais lui s'entête dans les choses du passé.

Dynastie régnante de l'Usswi jusqui à Ruhinda le Conquérant.

1.	Kasusura	Nyarubungo	
2.	Mankorongo	»	
3.	Ishekanyere	»	
4.	Rusimbya	Ilemera	
5.	Ntare Muhire	»	
	Muhanga kyaro	Bwina	
6.	Mwiha habi	Muganza	(Kimwani)
7.	Kakaraza	»	(Usinja)
8.	Myongo Etranda	»	»
9.	Nyamurasa	»	»
10.	Kabambo II	»	»
11.	Kabura	Bwina	
12.	Kabambo	Bwera	

Die fünf Dialekte in der Sprache der Yamana auf Feuerland.

Von P. W. KOPPERS, S. V. D.

Inhalt.

1. Geschichtliches.
2. Die geographische Gliederung der Dialektgruppen.
3. Aus BRIDGES Lexikon entnommene Dialektvarianten.
4. Die von GUSINDE und KOPPERS gesammelten Dialektvarianten.
   a) Wörter für Körperteile.
   b) Wörter für Naturdinge.
   c) Tiernamen.
   d) Pflanzennamen.
   e) Ergologische Objekte.
   f) Verschiedenes.

1. Geschichtliches.

Um das Studium der Yamana-Sprache haben sich fast restlos nur die Angehörigen der englischen Mission, und unter diesen wieder in ganz besonderer Weise TH. BRIDGES, bemüht. Für die Geschichte dieser Erforschung sind wir daher naturgemäß in erster Linie auf das in London erscheinende Organ[1] der Missionsgesellschaft angewiesen.

Im Anfang der Tätigkeit war man begreiflicherweise über die sprachlichen Verhältnisse im Feuerlandgebiet recht desorientiert. Mit Freuden griff man die Mitteilung eines nordamerikanischen Seeoffiziers (Leutnant EDMUND REUEL SMITH[2]) auf, der gemäß das ganze südliche Südamerika, von Süd-Chile und den Pampas bis nach Kap Horn, von einer einzigen Sprache, dem Mapuche nämlich, beherrscht sei. Von dieser Spracheinheit erhoffte man sich keine geringen Vorteile für das geplante Missionswerk[3].

Auf die Tatsache, daß die Feuerlandbewohner in ihrer Sprache zum wenigsten starke dialektische Unterschiede aufweisen, war bereits DARWIN gestoßen. Er stellt fest, daß J. Button, York Minster und Fuegia Basket, jene Indianer, die FITZ-ROY mit nach England genommen und die an Bord des Schiffes waren, auf dem DARWIN 1832 hinunter nach Feuerland fuhr, sich mit den Eingebornen der Südostecke der Hauptinsel, also mit den Angehörigen der Haus-Indianer, gar nicht oder nur schwer zu verständigen vermögen[4]. Natürlich wußte DARWIN noch nichts davon, daß das Yamana selbst wieder in verschiedene Dialekte zerfiel.

Eine Ahnung von den dialektischen Verschiedenheiten im Yamana ist allem Anschein gemäß schon dem Kapitän W. PARKER SNOW aufgegangen. Er erkannte einen Unterschied zwischen dem zentralen (Wulaia-) Gebiet und

---

[1] The voice of Pity for South America, Vol. I—IX, 1854—1862; A voice for South America, Vol. X—XIII, 1863—1866; The South American Missionary Magazine, Vol. I—LX, 1867—1926.

[2] The voice of Pity for South America, I, 1854, p. 102f.

[3] L. c., p. 20f. und 102f.

[4] Narrative of the Surveying Voyage of his Majesty's ship Adventure and Beagle between the years 1826 and 1836, Vol. III, London 1839, p. 230, 236. Vgl. FITZ-ROY in Vol. II, Proceedings of the Second Expedition, 1831—1836, London 1839, p. 121f.

der Gegend von Banner Cove (Picton-Insel). „I found that the Tekeenica column of words in the vocabulary contained in Capt. FITZ-ROY 's appendix to his narrative, is the correct key; and by it therefore, so far as it goes communication can be held with the natives in these parts, though not with the Yappo Tekeenicas at Banner Cove and neighbourhood[5]."

Eine klarere Erkenntnis von den drei verschiedenen Sprachen Feuerlands scheint zuerst DESPARD gewonnen zu haben. „The language of Hoste-Island — York Minsters — is quite different, Jem says — e. g. Tekeenica *hukh* — an egg; Alikhoolip — *lecchi*. Jem says, the language of the Oensmen, on the main-island, also quite from his[6]." Fünf Jahre später lesen wir bei TH. BRIDGES: „I have good reason to believe that three distinct languages only are spoken in the archipelago of Fireland, vid., Yamana, Alikaluf and Ona[7]."

Auf die Existenz dialektischer Verschiedenheiten im Yamana selbst stieß BRIDGES schon verhältnismäßig früh. So schreibt er einmal, daß die Yamana, mit denen er gewöhnlich zu tun hat, behaupten, „there is a tribe speaking their language, but with a peculiar accent, they call themselves *Ishawa*[8]". Auch die dialektische Verschiedenheit zwischen dem Wulaia- und dem Picton-Insel-Gebiet, die bereits PARKER SNOW (vgl. oben S. 466) erkannte, wird einmal von TH. BRIDGES erwähnt. „The native, we found at Picton Island perfectly understood Qokokko, but they spoke a different dialect to his[9]."

Aber BRIDGES' großes Yamana-Lexikon[10], dessen Manuskript uns Herr Dr. F. HESTERMANN (Hamburg) im Interesse unserer in Arbeit befindlichen Monographie über die Yamana in dankenswerter Weise zur Verfügung gestellt hat, orientiert noch am besten über des Autors Kenntnisse der verschiedenen Dialekte. In der Tat, BRIDGES versieht da in einer ganzen Anzahl von Fällen die Wörter mit der Note „South dialect", „East dialect" usw.

So war also dem Missionar und Forscher TH. BRIDGES die Existenz der verschiedenen Dialekte in der Yamana-Sprache keineswegs verborgen geblieben. Allerdings hat BRIDGES diese Tatsache nie entsprechend gewertet. Kein einzigesmal ist er in seinen so zahlreichen Artikeln und Mitteilungen über die Yamana auf die bestehenden Dialektverschiedenheiten näher eingegangen. Kein Wunder, daß infolgedessen eigentlich niemand die Dialekte der Yamana beachtete, geschweige denn würdigte.

Auch uns, Herrn P. Dr. M. GUSINDE und meiner Wenigkeit, waren jene gelegentlichen Bemerkungen unbekannt geblieben. Und so sind wir, unabhängig von BRIDGES und den übrigen Autoren, im Jahre 1922 zur Aufdeckung der verschiedenen Dialekte im Yamana gekommen. Natürlich taten wir, was wir konnten, um den Sachverhalt noch nach Möglichkeit klarzustellen. Es hatte

---

[5] The voice of Pity, III, 1856, p. 68.
[6] The voice of Pity, VI, 1859, p. 82.
[7] A voice for South America, XI, 1864, p. 27.
[8] A voice for South America, XI, 1864, p. 259f.
[9] Ibid., p. 28.
[10] Vgl. W. KOPPERS: Wo befindet sich das Manuskript letzter Redaktion des großen Yamana(-Yagan)-Lexikons von TH. BRIDGES? „Anthropos" XXI (1926), p. 991—995.

das jetzt seine besonderen Schwierigkeiten; denn die lokale Absonderung ist seit Jahren fast ganz aufgegeben, die wenigen noch übrigen Vertreter des Stammes — etwa 70 Individuen gegenüber den 3000 vor 40 bis 50 Jahren — leben jetzt vielfach zusammen und haben sich so auch sprachlich einander angeglichen. Immerhin hatten mehrere Alte, einzeln in den verschiedenen Dialektgebieten beheimatet, noch manches der früher gebrauchten Sonderworte im Gedächtnis. Wir kamen so zunächst zur Feststellung von vier verschiedenen Dialektgruppen. Besonders mit Hilfe der ortsansässigen Missionarssöhne Fred und Martin Laurence konnte Gusinde im Jahre 1923 diesen eine fünfte unzweifelhaft anfügen. Er kam dann zu folgender abschließender Gruppierung.

2. Die geographische Gliederung der Dialektgruppen.

Die fünf Dialektgruppen waren geographisch in folgender Weise verteilt:

a) Wollaston-Gruppe. Sie umfaßt das Gebiet der gleichnamigen Inselwelt.

b) Ostgruppe. Diese Gruppe bewohnte den Süden der Navarin-Insel, und zwar vom Westufer der Windhond-Bay angefangen ostwärts um die Ostküste der Navarin-Insel herum bis zur Insel Gabler im Kanal Beagle. Ferner die von da sich ostwärts erstreckende Küste der großen Feuerland-Insel und die Inseln Picton, Lennox und Nueva.

c) Zentralgruppe. Die Ostgrenze dieser Gruppe war mit der Insel Gabler gegeben, während die westliche bis Punta Davide ging. Südwärts gehörten dazu die Gebiete der Angostura Murray bis zu den Inseln Mascart, Milne-Edwards und Bertrand; ferner das Westufer der Navarin-Insel. Ushuaia bildete den natürlichen Mittelpunkt für diese Zentralgruppe.

d) Westgruppe. Zu dieser rechnete das ganze Gebiet zwischen Punta Davide und Brecknock.

e) Südgruppe. Diese bewohnte das Gebiet südlich der Bahia Cook und der Insel Milne-Edwards.

Der Unterschied zwischen dem Wollaston- und Süddialekt war relativ gering. Beide zusammen aber standen in einem verhältnismäßig großen Gegensatz zu den übrigen Dialekten. Lautlich sind Wollaston- und Süddialekt auch durch das Vorhandensein von einigen Kehlkopfverschlußlauten ausgezeichnet, wie sie sonst zahlreicher und charakteristischer sind für das Ona und Alakaluf.

Die Südgruppe als solche kann noch einmal aufgeteilt werden. Nämlich in:

hatuwaia-Leute. Diese lebten östlich von Bahia Cook und im Seno Año Nuevo. Der Distrikt erfreute sich relativ günstiger Lebensbedingungen.

ufyargo-Leute. Diese wohnten an den Küsten von Peninsula Hardy, also von Isla Duperré bis Cabo Webley.

Eine Dialektverschiedenheit dieser beiden Gruppen war tatsächlich vorhanden, aber sie war sehr gering.

3. Aus Bridges Lexikon entnommene Dialektvarianten.

a) Westdialekt.

áiskaláix[11] a western term for *īluaia*[12] or the Turkey buzzard.

ičа west. dial. = *issu*, the male loggerhead duck.

āmikönа = *wīušankönа* west. dial. to be close in the cliffs or at bold coast shore or stup rocks as women in canoes when gathering shellfish from them.

tökwôn s. a crown of feathers (west. dial.).

wôrri and *wôrrū* west. and south. dialects for *wúrū*, plenty.

b) Süddialekt[13].

ámakan southern dialect (as *könji amakan*, that place i. e. there) place, position.

ápöšú s. (south. dial.) term for the young male of hair seal.

apúŕ s. (jedenfalls = south.) dialect = *apómuŕ*, *apôm* (by some, but) *apômuŕ* (better) s. a term for a class of fish including mullets ... also fish in general.

öškīpārum South. dialect. term for female fur seal pup.

āpūtata south. dial. for *āgūtata*. To cut off a turf, to cut off and remove any large surface plants like.

tômönux (= clump, tump, lump; clumps of balsam and similar compact masses of vegetation).

ušáiipai (by the Southerners *ušáragūpai*) (*ušaiipai yöš*, the right hand) right, right hand.

čönčális or *čönčálìs* [sic!] s. (southern term for *töndalis*) small stringes.

čôpaŕ s. a term for canoe chiefly used in the south. *haua čöpātun* my canoe.

kôsikīpa (south. dial.) a pregnant woman.

kušpul = *ušpul* (south. dial.) a sort of small thrush or wagtail.

húngūta = *ufkāriteka*, this word is used by the southerners; having whale, having abundance of food.

tômmöša s. the southern dialect for the breasts of females.

tauwôngasa s. beach insects, such as are found under stones. Southerners use this word for nose.

wôrri and *wôrrū* west. and south. dialects for *wúrū*, plenty.

wáči s. first: bark specially such as is smooth and young; secondly: a canoe, used chiefly in this sense of the South.

wáčitāgûamākipa a term (locally known in the South) for a certain star.

yekwá s. the southern dialect for *öwa*, *öhwa* (ashes).

yépa = *hīpa*. This word is the southern dialect for *hípa* (the liver).

---

[11] In der ganzen Studie kommt das „Anthropos"-Alphabet zur Verwendung. In den von Bridges stammenden Wörtern ist seine Auffassung der einzelnen Laute gewahrt.

[12] Bridges Lexikon geht vom Zentraldialekt aus. *īluaia* ist also diesem angehörig. So entsprechend in den weiteren Fällen.

[13] Bridges unterscheidet, soweit ersichtlich, Süd- und Wollaston-Dialekt nicht voneinander.

c) Ostdialekt.

ikípašux east. dial. for *yépušak* charcoal, charred wood.

úška (by the Easterns *úkká*) adj. putrid, badly smelling, stinking, corrupt, bad.

ufkí (by the Easterns *ukkí*) v. tr. (= verb. transit.) to forbid, to tell or command not to...

ufkiŕ (by some *wókiŕ*, by the Easterns *ukkiŕ*) the ear, an ear.

pa s. this term is used in the eastern parts of Beagle Channel; means woman, but is not used alone as is evident a contraction from *kípa*; thus *haua māpan = haua mākípan.*

swíya for *sía* by the New, Picton and neighbouring islands and main.

sía = foam, froth, spray, scum, soapsuds.

yáuauwa s. (local in the East) my father = *hídābūan* or *kótóas.*

d) Varianten, bei denen bei Bridges die nähere Angabe fehlt, ob es sich um eine Dialektvariante handelt oder nicht.

ačéla by some *aséla* s. short hair on the human body, on the skins of the beasts. The skin person, body.

ačénūwa by some: *ičenūwa* (the better spelling) s. and adj. dung, ordure, manure muddy as water; dirty, filthy, foul, bespattered, ugly.

ŏhwá by some *ŏfwá* by Southerners *yekwá*, ashes, ash.

bŏndaka s.-*mūbŏndaka* few, not many, not numerous.

mŏtūméatax. ušyáru dialect for *mŏtawágū* (to come and give).

4. Die von Gusinde und Koppers gesammelten Dialektvarianten.

Vorbemerkung: Es ist nicht in jedem Falle ganz sicher, ob die unter der Rubrik „Westdialekt" aufgeführten Wörter alle wirklich dahin gehören; einzelne sind wohl eher zum Zentraldialekt zu rechnen. Unsere Gewährsleute waren zumeist „Westler", die aber schon lange im Zentralgebiet (Ushuaia, Punta Remolino) leben. Im Einzelfalle herrschte infolgedessen ein Zweifel darüber vor, wohin die Sonderform gehörte. Auch Süd- und Wollaston-Dialekt erscheinen im folgenden nicht geschieden. W. = Westdialekt, S. = Süddialekt, Z. = Zentraldialekt, O. = Ostdialekt. Br. = Bridges' Lexikon. Über das Lautsystem des Yamana vergleiche M. Gusinde im „Anthropos" XXI (1926), S. 1017 ff.

a) Wörter für Körperteile.

Z. *uškĕrš*, O. *uškáršun* Stirn.

Br. *úškŏš*[14], the forehead, brow, the front.

NB. uškárš = un kann auch als die längere, verbundene Form von *uškŏš* aufgefaßt werden. Auch als Lokalis könnte die Form gelten: an, auf der Stirn[15].

---

[14] Vgl. oben S. 469, Anm. 11.

[15] Für diese und eine Anzahl weiterer etymologischer Deutungen bin ich meinem Schüler und nunmehrigen Mitarbeiter am „Anthropos", Herrn P. M. Haberl, zu Dank verpflichtet. Er ist seit mehreren Jahren mit der Durcharbeitung des gesamten, zur Yamana-Sprache vorliegenden Materials beschäftigt und mit der Zusammenstellung einer neuen umfassenden Grammatik bereits weit vorangeschritten.

Z. *čĕsa*, O. *čĭsa* Wange.
Br. *čĭisa* or *čĭsa* verb. trans. and subst. the cheek, cheeks. To chew with. To chew at any time, place, etc.
Z. *čĕluṛ*, O. *kamuṛšuána* Nacken.
Br. *ǰáluṙ* s. the neck bone. The neck, back of the neck, specially the reference of the spine.
W. *ušwĕ́la*, S. *lakamáka*, O. *ĕr(u)wĕ́la* Rücken.
Br. *ušwóla* the small of the back, *lökámaka* the root of the neck, the part of the body between the shoulders.
W. *īs*, O. *ą̆ĭkuš* Rippe.
Br. *īs* a rib, a rib bone; *ą̆ĭkuš* such small sticks ... as line and protect the bark of canoe.
W. *latĕṛ*, O. *yúla* Oberschenkel.
Br. *yulla* the thick part of the legs of a man, or the hind leg of any animal, a ham, a buttock.
W. *tĭxan*, O. *hą̆ĭxan* Schienbein.
Bei Br. findet sich das Wort *tĭxan* in der Wortverbindung: *čigön = öfkār'*, the lower extremity of the back bone; *öfkār'* steht der Verbindung wegen für *úfkór'* (s.) any broadish chisel like piece of iron or steel, used as chopping chisel *úfkór' = túfkör'* or *töfkör'*.

b) Wörter für Naturdinge.

W. *yĭška*, S. *tůru* Insel.
Br. *yöška* an island, islet, rock.
W. *ila-yĭška*, S. *ila-hamára* weit draußen liegende Insel(n).
Br. *īla* out, outside, away from the shore, far out; *īla yöška* islands lying out far to the south.
W. *wólakiṛ*, S. *mą̆ašána* Landzunge.
Br. *wölakir'* a point of land of any sort.
W. *wą̆́hą̆n*, S. *urutúru* Fluß.
Br. *wēan* a stream of water, a river, rill.
W. *akámaka*, S. *kunčámaka* kleine Lagune.
Br. *akámaka* a lake or pond.
NB. kunčámaka ist jedenfalls *könči-(ak)-ámaka*, wörtlich: das (ist) ein *akámaka*. Die erste Silbe *ak-* in *akámaka* ist in der Zusammensetzung unterdrückt.
W. *kăpagą̆ĭ*, S. *hukára* Brechen der Wellen an steilen Felsen.
W. *pántel*, S. *asĕ́lla* Sand.
W. *hůša* S. *meména* Wind.
Br. *hůša* wind, a strong wind, a breeze.
Z. *bĕ́laka* W. *pálaxa* O. *ĭpaṛa* Regen.
Br. *bĕ́laka* rain, rainy.
W. *kixĭ́ka*, S. *tomotůru*, O. *tumutůṛa* Donner.
Br. *kĭkika* thunder; *kikikā-na* to be thunder, to thunder.
W. *ĕrlĕmpi*, S. *kurlĕmpi* Abendstern (Venus?).
W. *lĕm*, O. *asĕkos* Sonne.

Br. *löm* the sun, the light or the rays of the sun.
Z. *hanîen*, W. *hanûxa* Mond.
Br. *hónian* the moon, *hánnūka* the moon.
W. *hannuxą̊aku*, S. *hauwę́la* Mondlicht.
Br. *hánnūkąą̊āgū* moonlight, gebildet aus *hánnūka* + *yágū* = light in color, pale, white, whitish; *haugwóla* (s.), 1. the knee cap., 2. the moon; z. B. *haugwóla-kīpa* the moon, specially the full moon (!).
W. *hĕštĕka*, *tuą̊ina*, S. *yoḍloxûšun* Milchstraße.
Br. *höstéka* v. i. to pitch on, as soil on anything it touches; to fall on either as dust or dripping water.
Br. *tūą̊īna* admitting the wind and rain or the weather as any thin and flimsy article of clothing or a very thin and worn skin which does not protect the wearer.

c) Tiernamen.

W. *yešą́la*, S. *uftûku* Hund.
Br. *yŏšóla*, 1. a dog; 2. an orphan.
W. *tapára*, O. *taŭwłlix-mårua* kleiner gewöhnlicher Seehund.
Br. *töpöra* the fur seal.
NB. tauwłlix mårua „Spitznase".
Br. *tauwłlix* the nose, the nostrils; *mårua-mār* + *ua* von *möra* the point, pointed sharp, etc. In solchen Verbindungen, wo das Adjektiv nach dem Hauptwort steht, soll immer eine dauernde charakteristische Eigentümlichkeit zum Ausdruck gebracht werden.
W. *kłnafluš*, O. *kłnaluš* Art Brummfliege.
Br. *kīnałuš* by some; *kinušluš* and *kīnułuš* wasps or bees.
W. *uškůlĕmpi*, O. *půxel* der große Goldlaufkäfer.
Br. *úškū* = *lömbi* black beetles (cockroaches), black smoke, black with smoke; *úškū* = smoke, steam, breath, smoky.
W. *čišyakaį (a)por*, O. *ómor* Flunder.
W. *umušapą̊ur*, O. *omur* Barsch.
Br. *ūmāš-apömuŕ* (or *ūmaš-apöm*), an excellent fish, has many thornlike projections. Daher wörtlich: Dorn = Fisch (*ůmöš* a thorn, a prick; *apŏm*, *apŏmur'* a term of a class of fish, fish in general).
NB. Das *omur* ist wohl entstanden aus *ap-ömur* mit entfallenem *-ap-* oder: und das wäre gut möglich entsprechend anderen Vorbildern, eine Zusammenziehung von *ūm(āš-apöm)ur* = *ūm-ur*.
W. *lĕxóųwa*, S. *lakůwa*, O. *lakóųwa* Bandurria.
Br. *lọ́kawa* a reddish, heavy winged and very noisy bird of the size of a fowl.
W. *īn*, S. *tatą̊uiya* Schwalbe.
Br. *tetą̊uiya* a bird which nests in the Wollaston-Island (a sea swallow).
W. *čęką̊ua*, S. *ašunatauwella* großer Specht.
W. *kĕrą̊nux*, S. *šatọ́lur*, *katọ́lur* großer Pinguin.
W. *kůsir*, O. *hakasir* bestimmter Vogel.
W. *dąą̊dąxą̊pr*, S. *dąą̊dą̊ą̊uiya* kleiner weißer Vogel (lebt auf See, schläft im Gras).
W. *yafutĕlĕr*, O. *yaputĕlĕr*, bestimmter großer Vogel.
Br. *yépūtala* a kind of owl of dark nottled plumage.

W. *lëfkir*, O. *lëfkwĭa* bestimmter kleiner Vogel.
Br. *löfkwĭa* by some; *lökwĭa* a variety of owl.
Z. *lånakůta*, W. *yelakåtëx*, S. *lånakůtëk*.
Br. *lānagūta (lānangūta)* the snipe which makes when on the wing a very strong reverberating sound morning and evening (wörtlich: Zungen[*lön*]-sprecher [*gūta* = Wort, Laut]); *yelakåtöx* wahrscheinlich aus: *yellakatak-a* gebildet: to go away from i. e. to leave (on foot), before a person comes back, or after he has left, to leave prively without the knowledge of another.
W. *wotąwąmuwa*, S. *apoŗ*, *pánoųwa* Seeassel (Crustacea).
Br. *öpŏš*, 1. the sea egg, or urchin; 2. a plant, or rather the prickly round head of seed it produces.
W. *takéfi*, O. *taképi* Aal.
Br. *tököpi* the large black conger eel.
W. *ufkůla*, S. *asikůta* kleiner Delphin.
Z. *hīkurlåf*, W. *hašax-apŏr*, O. *yakurlåf* bestimmter Fisch.
Br. *håšöx* gravel, shingle, any small loose stones or rubble; *håšöx-páįaka*: the skate (Rochen), a flat angular skate like fish.
W. *pōr*, S. *waiapŏr* bestimmte Muschel.
W. *tëšåųin*, S. *hëršåųin* Venusmuschel.
Br. *töšaųin* or *töšōin*, clams or queens as species of clam.
W. *ĕruf*, S. *ťipąala* Miesmuschel.
Z. *lāpoŗ*, W. *låkĕŗ*, S. *kŏįse* bestimmte Muschel.
Br. *låkös*, the shells of crabs and other shellfish, the shells of eggs, empty shells.
W. *hākaįawĕna*, O. *hakaiawën* bestimmte Muschel.
Br. *hākaįåwa*, a species of univalve shellfish; *hākaįawåna* small shellfish, shells used for necklace.
W. *awåra*, S. *asĭ* bestimmte Schnecke.
Br. *aųwŏra*, the common limpet with no hole in its shell; *asim*, the soft dark part found in masses in mussels, limpets, crabs etc.; *asína* the fine plait of sinew worn in coils round the neck as an ornament; *aųwör' asina* the line in limpets which is always pulled out.
Z. *úngu*, W. *amůnku*, S. *anku*, O. *simánku* bestimmte Muschel.
NB. In *simánku* steckt jedenfalls *sĭma* Wasser.
W. *čëki*, S. *atesimpŏr* bestimmte Muschel.
Br. *čiki* or *čiki-poaš* a sort of shellfish, a sea snail.
NB. atesimpŏr = Zusammensetzung aus *ātisim* pertaining to the outer coasts, and *poaš* a rather flat spiral shellfish.
W. *čenelër*, S. *henelër* bestimmte Muschel.
Z. *åflan*, W. *hŏflan*, S. *påųar* bestimmte (männliche) Muschel.
Z. *panånku*, W. *ašånku*, S. *pënånku* bestimmte Muschel.

d) Pflanzennamen.

W. *hëmuš*, *håįmuš*, S. *yąakuwa* großer Robalo.
Br. *háimuš* mullet (Meeräsche).

W. *(h)ûma*, S. *čęlia* größerer Calafatti.
Br. *célia* the larger, leaved holly like and forest growing berberry.
Z. *ačix*, W. *ačix*, S. *atíx* bestimmte Algenart.
Br. *áčix* tree kelp.

e) Ergologische Objekte.

W. *ánen*, S. *čápĕr*, O. *(u)áči(čapár)* Boot.
Br. *ánan* a canoe.
W. *akámušendąn*, S. *kalanadár* die gesamten Gerätschaften im Kanu.
NB. aká-muše-n-dąn, die letzte Silbe *n-dąn* ist das Pluralzeichen *n-daįan*; *-muše-* kommt von *möšša* to gather, collect, to store up (large quantities for future or present use); *aká* = *ökā-n* (eigentlich Lokalis von *ökŏr* Haus) in the house, at home, also house, dwelling, home; *kalana-dár* ist aufzulösen in das Verb vom Stamme *kŏla* to lift, shove, push, bear up with the hand or a stick und in *-dāra*: das zur Bezeichnung eines Plural (Kollektivs) dient.
W. *teļaųwęla*, O. *tlen* Steinmesser.
W. *amanánox*, S. *anánox* Seehundshaut.
Br. *amanánux* the skins of any haired seals (*áma* = Seehund!).
W. *kirkéks*, O. *mūn* Tragriemen.
W. *úkāša*, S. *tamútu* langer Lasso (in *Čįéxaųs* Feier der Jugendweihe, gebraucht).
Br. *úkĕsa* a long thong; *támūtū* such thong as is used for *āmūtū*-ing spears; aus: *āmūtū* to put the single notched spear head into its groove, attached by the toggle to the shaft. Von *āmūtū* ist *t-āmūtū* abgeleitet durch das Präfix *(t)u-*, welches den Begriff ausdrückt: Mittel oder Werkzeug, womit man die Handlung (hier: *āmūtū*) verrichtet. Es heißt demnach *t-āmūtū* nicht nur „der Riemen", sondern jeder andere Gegenstand, der zur Verrichtung der Handlung, ausgedrückt durch *āmūtū*, gebraucht wird.
W. *tamútu*, O. *wuŗ* lange Harpunenleine (*tamútu* vgl. oben).
Br. *wuš* = *úkŏša*, a large long piece of hide such as is used for supporting a man up a tree, when cutting bark for canoes or over a precipice when taking shags.
W. *hamaųánux*, S. *aųánux* große Fellstücke zum Decken der Hütte.
W. *akualáįix*, S. *tatósa*, O. *tatúsa* Fellmantel.
Br. *tétisa (tútesa)* a fur seal or other skin.
Z. *humulúf*, W. *yamíku*, S. *stęyéku* Ledertasche.
Br. *húmūluf* a skin bag, in which the *yecamushiz* kept their odds and ends; *yamíkū* a bag of skin for holding spear heads.
W. *čekǫalox*, O. *uluęnišťapa* bestimmte Art Binsenkörbchen (flachliegende Binsen!)
W. *ápi*, S. *tatakĕlli* Ruder *(dądąkáli)*.
Z. *tufkúwa*, W. *haųuštáfim* Fischangelleine.
Br. *tŏkŏpūwa* (by some *tŏfkūwa* or *tŏfkŏpūwa*) a long line of kelp string used as fishing lines.
W. *awáįa*, S. *énix* Harpune.
Br. *īnix* a small single notched spear head, used by boys.

Z. *šaụ̯ašáị̯a*, W. *šáị̯a*, O. *uṛaụ̯wáị̯a*, *uṛštanimána* Harpunenspitze (mit vielen Zähnen).

Br. *šaị̯a*, the spear shaft which is used for birds and fish.

NB. *šaụ̯ašáị̯a* wohl Zusammensetzung aus *šáụ̯wa*-yellow clay, also clay or chalk cliffs or banks und *šaị̯a*. Siehe ferner: *šaụ̯waụ̯i*, a clay or chalk stone, any stone of this or similar nature; *šaụ̯waụ̯i* ist selbst wieder zusammengesetzt aus *šauw* + *aụ̯i*, letzteres ist Stein.

W. *kaliánux*, S. *kalána* zweizinkige Holzgabel (dient zum Fangen der Meerspinnen).

Br. *köliánux*: the name of a certain bone in the heads of fishes. The instrument, i. e. the spearshaft and splitend of *čelia* used in dislodging and fishing limpets.

W. *hyûel*, S. *háka* Bimsstein.

Br. *hyūal*; a soft stone used for smoothing stones (pomicestone), any pomice like stone; *háka*, a term descriptive of smooth surfaced, straight sided block (?) stone.

W. *taw(u)élla*, O. *štápa*, *ištɛ̯apa* Art Binsenkörbchen.

Br. *taụ̯wöla*, a species of basket.

W. *čị̯éxaụ̯s-ékër*, S. *ušpamukékër* Jugendweihehütte.

NB. *ušpamukékër* ist vielleicht zu zerlegen in 1. *ušpa*, als Substantiv: the rump, the seat, stern, the bum (als Adverb: behind, after, at the back, since), und 2. *mūka*, tall, long, high as a mountain, und 3. *ökór'* the wigwam.

ZO. *véhya*, WS. *véfya* Hütteneingang.

NB. *yā* = the mouth; *vöf* kommt vielleicht von *wāp-a* = „the name, a word". Als Adverb, in der Form *wāpa-n*, heißt es very, too, but, exceedingly. Somit *vöf-ya* = großer Mund (?).

W. *kíuwa*, S. *wuasénix* Stock.

Br. *kyúa* a stick, any sort of stick used as a missile or poker in any way.

f) Verschiedenes.

W. *ọ̱aka*, S. *tukutne* Feuerquirlen.

Z. *tumutakutasána*, W. *ikamána*, *tomotakotasɛ̱n* malen (schreiben).

Br. *tkamāna* to draw, paint, write, figure, delineate.

Z. *kádaka*, W. *kádek*, S. *úna*, O. *amíši* (langsam) gehen.

Br. *kátaka* to go or come (but only on foot).

W. *molóka*, S. *akomorro* schlagen (mit Fäusten).

Br. *činía*, *čínia* (plur.) to beat, strike, knock, with a stick, but chiefly with the fist not one but many blows; *akūmuri (akūmurū)*, to beat up smally, to beat, to hurt much by beating, to beat with many blows as in threshing; Wurzel *ak-* schlagen.

W. *lópu*, S. *kukuíne* Feuer anblasen.

Br. *lūpū*, to blow a fire with the mouth.

W. *ḳuṛ*, S. *tukuṛána* Nest.

Br. *kuš*, a nest either of birds or of animals (the lair or borrow of any animal). Davon abgeleitet *tu-kuš-āna*, d. i. der Platz (Präfix *tú-*), wo sich ein Netz *(kuš)* befindet (*-na* = *möni* to be).

Z. *hëx*, W. *hax* Ei.
Br. *höx* an egg.
W. *téfela*, S. *uḷámuški*, O. *káḷa* Seehundfett.
W. *tukáḷa*, S. *takáḷ*, *mōn* Seehundsfett erhitzen (über Feuer).
NB. *tūkáḷa* = *t-ūkaḷa*, 1. als Verb: go, come up at any time, at any place; 2. als Subst.: the place of ascent, or the track in which any went up; 3. als Verb: to put up in various senses of *u-kaḷa*.
W. *kạ́te*, O. *tešạ́pa* Art Wurst.
Br. *tōšöpa*, to prepare the inwards of birds for food by packing them into a gut as a pudding (black pudding, sausages, sausage meat).
W. *áfwa*, O. *áw(u)a* Asche.
NB. *áfwa* hängt zusammen mit *öf*, bei BRIDGES mit der Bedeutung: the turf in canoes used as the hearth on which fire is lit. Ferner: *öhwá* (by some *öfwá*, by southerners *yekwa'* = ashes, ash). Langes *ā* erscheint in *āp-u-n* (dem Lokalis von *öf* = hearth turf) mit der Bedeutung: in, at the fire place, oder auch fire place schlechthin (so im Zusammenhang); *öf*, *āp-u-n* bezeichnet also ursprünglich Rasen, dann (wegen des Gebrauches) Herd.
W. *čaxawánuš*, S. *yáḷlon* Speiseröhre.
W. *haụalëmešketësa*, S. *taụkusẹtuwánasa* bestimmtes Spiel.
Br. *hóạlómöšköta*, a senseless childish play in which this word was intoned.

Beiträge zur Ethnographie der Kpando[1]-Leute (Togo).

Von P. E. Breitkopf, S. V. D.

Inhalt:

1. Namengebung. — 2. Pubertätsfeier der Mädchen. — 3. Krankheit, Tod und Begräbnis.

1. Namengebung.

Die meisten Kpando-Leute besitzen mehrere Namen. Wie aus dem Folgenden hervorgehen wird, fallen einige Namen den Kindern schon mit der Geburt zu, andere werden ihnen bald nach derselben gegeben, wieder andere erst später, manche sind nur für Erwachsene bestimmt. Für gewöhnlich sind es die Eltern oder nächsten Verwandten, von denen die Kinder ihre Namen erhalten. Mit der Namengebung sind keinerlei Zeremonien oder Festlichkeiten verbunden. Vielfach wird ein und derselbe Name für Knaben und Mädchen gebraucht. Wo es nicht geschieht, soll m. den männlichen und f. den weiblichen Namen bezeichnen.

Der starke Verkehr zwischen den diesseits des Volta wohnenden Kpando und den jenseits des Stromes auf der Goldküste ansässigen Tschi-Leuten bringt es mit sich, daß fast alle älteren Leute hüben Tschi verstehen. Darum sind viele Namen aus dieser Sprache entlehnt. Sie werden im Verlauf der Abhandlung mit *T* bezeichnet werden. Vereinzelt haben auch Namen aus der Gē-Sprache, die in Accra und Umgebung (Goldküste) gesprochen wird, Aufnahme gefunden. Diese sollen mit *G* gekennzeichnet werden. Endlich konnte es nicht ausbleiben, daß auch die als Händler durchziehenden Hausa ihren Einfluß geltend machten und manche Namen aus ihrer Sprache entnommen wurden. Ihnen soll ein *H* beigesetzt werden.

Bei den Ewe-Wörtern ist die Schreibweise zugrunde gelegt, wie sie in dem Erlaß des Gouverneurs der Togo-Kolonie vom 9. Juli 1913 verfügt wurde (Amtsblatt für das Schutzgebiet Togo, IX, Jahrg. 5).

Die Togo-Leute sind unerschöpflich in ihren Namen.

I. Geburtstagsnamen (*Dzogbe-nkowo*).

Auffallend ist es, daß auch die Ewe-Leute mit Wochen zu sieben Tagen rechnen. Das Gewöhnlichste ist es nun, daß Kinder nach dem Tage, an welchem sie das Licht der Welt erblickten, benannt werden.

---

[1] Auf Karten oft mit Kpandu bezeichnet, doch richtig nur Kpando, wie es auch von den Leuten gesprochen wird. Über den Ursprung des Namens wurde mir folgendes erzählt: In der Volta-Ebene, die zum größten Teile zum heutigen Kpando-Gebiet gehört, wohnte früher ein gewisser *Kpē*, der dort in der wildreichen Gegend der Jagd oblag. Als aber Leute aus *Nǫtsiẹ* (Landschaft südlich von Atakpame) heranrückten, mußte er mit seiner Familie das Gehöft verlassen. Die neuen Ankömmlinge nannten die leere und verwahrloste Stätte *Kpē-do* (*do* Loch, Leere, Ruine; ähnlich heißt eine von den Bewohnern verlassene Ortschaft, deren Häuser schon zu verfallen beginnen, *afẹ-do*). Daraus ist der Name Kpando entstanden.

Sonntag *Kọsiḍa*	m.	*Kọsi, Akọensi*	f. *Akọsua*
Montag *Dzoḍa*	„	*Kọdzo*	„ *Adzoa*
Dienstag *Braḍa*	„	*Kọmla*	„ *Abra*
Mittwoch *Kuḍa*	„	*Anku, Kọku*	„ *Ankua*
Donnerstag *Yawḍa*	„	*Yawo*	„ *Yawa*
Freitag *Fiḍa*	„	*Kofi*	„ *Afua, Afiowa*
Sonnabend *Memleḍa*	„	*Kọami*	„ *Amba, Ama*

II. Nach der Reihenfolge der Geburt.

1. Knaben- und Mädchenreihe:

Der erste Sohn: *Foli* ein älterer Bruder ist da
„ dritte „ *Mensa, Bansa T* drittes Kind
„ vierte „ *Anani T*
Die erste Tochter: *Agoe, Gogo*
„ zweite „ *Egbo*
„ dritte „ *Mansa, Biasa T*
„ vierte „ *Anani T*

Es handelt sich hier um Kinder derselben Mutter. Die Reihe darf nicht durch ein Mädchen bzw. einen Knaben unterbrochen sein. Folgt auf zwei Knaben ein Mädchen oder auf zwei Mädchen ein Knabe, so heißt dieses dritte Kind *Botsue T.*

2. Ein jüngerer Sohn heißt auch *Tsẹ.* Gewöhnlich verbindet sich *Tsẹ* mit dem Namen des unmittelbar vorhergeborenen Sohnes, z. B. *Ankutsẹ* Knabe nach *Anku* geboren. Dementsprechend heißt eine jüngere Tochter *Efoe* oder *Efui.* In Verbindung mit dem Namen des älteren Bruders bzw. älteren Schwester bedeutet z. B. *Kọmlafui* die nach *Kọmla* und *Abrafoe* die nach der *Abra* Geborene.

3. Häufig wird eine jüngere Tochter, die einem Knaben folgte, nach diesem mit angehängtem *si* (*asi* Frau) benannt, z. B. *Kọamisi* Mädchen nach *Kọami* geboren, eigentlich Frau des *Kọami.*

4. Zur Unterscheidung gleichnamiger Brüder und Schwestern, die denselben Wochentag als Geburtstag haben, dient *kuma T* (klein), z. B. *Kọsikuma* der jüngere *Kọsi* und *Akọsuakuma* die jüngere *Akọsua.* In derselben Weise wird *kuma* auch gebraucht, um Kinder von ihren gleichnamigen Eltern zu unterscheiden. Heißt z. B. der Vater *Kọdzo,* so kann er seinen Montagsknaben *Kọdzokuma = Kọdzo iun.* nennen. Vielfach ist *kuma* in der Anwendung gleichbedeutend mit *tsẹ.* So bezeichnet *Abotsikuma* einen Knaben, der nach *Abotsi H* geboren wurde.

5. Um gleichnamige, in demselben Hause wohnende oder zu derselben Sippe gehörige Knaben und Mädchen auseinander zu halten, dient *gã* groß und *ḍevie* (auch *ḍe, vi*) klein, z. B. *Kofigã* der größere und *Kofiḍevie* der kleinere *Kofi*, *Ankuḍe* der jüngere *Anku, Afuavi* die jüngere *Afua.*

6. Zwillinge. Beachtenswert ist es, daß die Kpando-Leute bei solchen, wenn es sich um gleichgeschlechtliche Kinder handelt, jenes, das zuerst das Licht der Welt erblickte, dem Namen nach als das jüngere hinstellen und

das zweitgeborne als das ältere. Machen aber ein Knabe und ein Mädchen das Zwillingspärchen aus, so wird stets das Mädchen als das Jüngere bezeichnet, mag es an erster oder zweiter Stelle zur Welt gekommen sein. Diese Benennung findet in folgender Gewohnheit der Leute ihre Erklärung: die Schwarzen gehen nicht neben-, sondern immer hintereinander im Gänsemarsch. Gehen nun zwei Männer oder zwei Frauen zusammen, so marschiert stets die jüngere Person, weil tiefer im Range stehend, voran. Reisen Mann und Frau zusammen, so hat aus demselben Grunde immer die Frau vorauszugehen. Darum wird das Zwillingskind, das zuerst geboren wird, als das geringere, als das „jüngere", welches dem nachfolgenden erst den Weg für die Reise in die Welt bereiten soll, betrachtet.

Bei Zwillingsknaben heißt der erstgeborne *Atakuma T*, der zweitgeborne *Ata T*; bei Zwillingsmädchen heißt das erstgeborne *Atawakuma T*, das zweitgeborne *Atawa T*.

Bei Knaben und Mädchen heißt ersterer stets *Atsu*, letzteres stets *Atsufui*.

Ein nach Zwillingen geborenes Kind wird *Do* oder *Dodo* (Loch) genannt. Zu ergänzen ist *ehe d.* es hat das Loch zugemacht, d. i., es hat das große Loch, welches durch die Geburt der vorhergehenden Zwillinge im Mutterleibe entstanden war, wieder geschlossen. Auch *Atawuia T* kann es heißen.

III. Nach dem Orte der Geburt.

Alifo (m.) Weg, *Alifosi* (f.) Wegfrau. Kommt eine Frau nieder, während sie sich gerade unterwegs auf einer Reise befindet, so gibt sie ihrem Kinde genannten Namen.

Agbli (m.) Feld, *Agblesi* (f.) Feldfrau. In der Zeit der meisten Feldarbeit halten sich die Farmer draußen auf und wohnen in ihren einfachen Feldhütten. Ein dort gebornes Kind erhält obigen Namen.

Ahame Palmweinplatz. Hat der Mann im Busch die Palmen gefällt, um daraus den Palmwein zu gewinnen, so ist es Sache der Frau, jeden Morgen dorthin zu gehen, den fertigen Palmwein zu holen und ihn zum Markte zu tragen. Da kann es vorkommen, daß sie mitten in ihrer Beschäftigung einem Kinde das Leben schenken darf.

Kpoha Abort. Die Schwarzen haben ihre Bedürfnisstätten außerhalb des Ortes, und zwar gemeinsam nach Geschlechtern getrennt. Auch dort werden zuweilen Frauen von ihrer Niederkunft überrascht.

Yohoe (f.) Grabhaus. Ist ein Mann gestorben, so muß seine Witwe mit noch einigen anderen Frauen mehrere Monate im Sterbehause zubringen. Mancherorts werden die Toten noch im Hause begraben. Wird die Witwe in dieser Zeit Mutter, so bekommt ein Mädchen jenen Namen.

Befindet sich eine Frau, für die ihre Stunde gekommen ist, außerhalb ihrer Heimat, so benennt sie ihr Kind mit Vorliebe nach der Ortschaft, in welcher sich das glückliche Ereignis abgespielt hat. Hieraus erklären sich:

Akposo (m.), in der gleichnamigen Landschaft geboren.

Agomesi (f.), *Nkunyagãsi* (f.), in der Landschaft *Agome* bzw. Stadt *Nkunyagã* zur Welt gekommen.

Kpinisi (f.) (Kpini ist ein alter Name für Kpando). Die Mutter war aus dem Nachbarort Kudzra zu einer Totenfeier nach Kpando gekommen und wurde hier von einem Töchterchen entbunden.

Heiratet jemand ein Mädchen aus einer anderen Sippe, so ist er verpflichtet, später als Entgelt für seine Frau der Sippe eine seiner Töchter zurückzuerstatten, die dann *Koko* genannt wird. Ein erstgebornes Kind, das ein Mädchen ist, kann niemals *Koko* sein; denn dieses gehört immer dem Vater. Gewöhnlich erhält der älteste Bruder der Mutter des Mädchens Vaterrecht über dasselbe. Ihm allein steht es zu, es später gleich seinem eigenen Kinde einem Manne zur Frau zu geben.

IV. Nach Ereignissen zur Zeit der Schwangerschaft oder Geburt.

Dotsu (m.), *Doe* (f.) (*Do* junger Pflanzentrieb), Kinder, deren Mutter vor der Empfängnis noch keine Menstruation gehabt.

Fudi (m.), entstanden aus *mefu de dee* ich habe Palmölsuppe daraufgegossen. Zur Zeit der Schwangerschaft der Mutter des Knaben wurde eine Hyäne erlegt. Die meisten Leute verschmähen das Fleisch dieses Tieres. Jene Frau ließ sich jedoch etwas davon geben. Sie kochte es, goß Palmölsuppe darauf, verzehrte es und sprach: „*Mefu de di.*“ Nach diesem Ausspruch der Mutter nannte man das Kind später abgekürzt *Fudi.*

Ametefe Stellvertreter. So heißt ein Kind, das erst nach dem Tode des Vaters geboren wird. Es bildet gleichsam der Mutter Ersatz für den verlorenen Mann.

Akradie T Abschiedsgeschenk. Es wird in derselben Bedeutung gebraucht.

Gobesi (f.). Das Mädchen kam während des *gobe*-Spieles zur Welt.

Ahom (m.) kurze Flinte. Der Vater hatte sich am Tage der Geburt dieses Knaben eine solche Flinte gekauft.

Brikusi (f.). Als das Mädchen geboren wurde, fand gerade eine große Festlichkeit zu Ehren der Gottheit *Briku* in *Anfoe* statt.

Fiadzigbe (m.) Königsgeburtstag. Der Knabe wurde am 27. Jänner, an Kaiser Wilhelm II. Geburtstag, geboren.

Koba (m.) (engl. copper), Bezeichnung der Eingebornen für die deutschen Fünfpfennigstücke. Der Knabe kam zur Welt in der Zeit, da die Deutschen dieses Geldstück in der Kolonie einführten.

Prempe (m.). Die Geburt des Knaben fiel in die Zeit, als die Engländer den berüchtigten, großen Häuptling des benachbarten Ashanti-Reiches namens *Prempe* in die Verbannung schickten.

Gbadagba (m.) Soldat. Der Vater hatte einen guten Freund unter den Soldaten der Regierungsstation. Ihm zu Ehren gab er seinem Söhnchen jenen Namen.

Baby kleines Kind. Ein englischer Missionär kam zufällig in das Haus der Eltern dieses Mädchens und nannte es *Baby*. Hievon behielt es auch späterhin den Namen.

Man nennt häufig Kinder nach Weißen, die um die Zeit der Geburt derselben sich auf der Durchreise befinden, z. B. *Komandanti* (Kommandant).

Adai T am Yamsfest geboren. Die Tschi-Leute teilen das Jahr in Ab-

schnitte von je 44 Tagen. Ein solcher Abschnitt heißt *aḍae*. Im Laufe des Jahres wird der Anfang des einen *aḍae* besonders festlich begangen; es ist der große *aḍae*-Tag. Er wird am Sonntag gefeiert und gilt zugleich als Yamsfest, an welchem der erste neue Yams gegessen werden darf. Ein an diesem Tage gebornes Kind führt den Namen *Aḍai*.

V. Nach der äußeren Erscheinung.

Tsɛ̀kpo, ein jüngerer Sohn von kleiner, gedrungener Gestalt.

Amekpui kurzer Mensch. So wird ein Kind benannt, das in der Jugend sehr klein ist.

Gezele H kleiner Mann.

Kɔmlakɔkɔ der hohe *Kɔmla*, d. i. ein großer, am Dienstag geborner Knabe.

Fogã großer Bauch.

Wukpo Seidenwollbaumstumpf. Dieser Baum erreicht einen mächtigen Umfang und gibt deshalb den Namen für einen kräftigen Mann ab.

Gedzẽ Rotbart. Der Träger des Namens war bei seiner Geburt im Gesichte behaart.

Alayi = *elé ayi* er ist runzelig. Eine solche Benennung erhält ein Kind, das in der Jugend recht abgemagert und darum voller Falten ist. Kinder mit heller, ins Rötliche schimmernder Hautfarbe werden benannt: *Dzato* (m.) *H*, *Ḍebiã* (f.), *Babiã* (f.), *Dzãwoe* (f.), *Kɔkɔa* (f.) *T*.

VI. Kosenamen.

Dieselben werden oft nur von den Eltern und guten Bekannten des Kindes gebraucht, vielfach aber bilden sie sich auch zu allgemeinen Rufnamen aus und bleiben bis ins Alter hinein.

Tata, *Mama*, hergenommen vom ersten Stammeln.

Tatasi Vaters Töchterchen, *Nɛ̀nɛ̀* kleines Kind, *Atsunyo* guter Mann, *Nanyo* gute Mutter, *Mami G* schöne Frau, *Awula G* feine Frau.

Yibɔe schwarz. Tiefschwarz gilt als Zeichen besonderer Schönheit. Ein solches Kind wiegen die Frauen auf den Armen und sprechen dabei: *Ḍe eli yibɔe, yibɔe* es ist schwarz, schwarz.

Hayibɔ schwarzes Schwein. Es gibt schwarze und hellfarbige Wildschweine. Die Eingebornen betrachten erstere als die schöneren.

Mamayi schwarze Großmutter.

Sehr beliebt sind auch die hellroten Kinder. Mit Stolz nennen sie die Mütter *Jovo* (m.) Europäer, *Jovosi* (f.) Europäerin. Diesen Namen tragen auch die Albinos, die vereinzelt vorkommen.

Kpoḍoe kugelig rund.

Fotoḍo Rundbauch. Die Mütter lieben es, ihre kleinen Kinder so lange zu füttern, bis deren Bauch so straff wie eine Trommel gespannt ist.

Tenu (m.), *Tesi* (f.) Lieblingskind, dem man in allem den Willen erfüllt und das Beste, was man hat, Yams *(te)*, zu essen gibt.

Fiasi (f.) Häuptlingsfrau. Als der Häuptling des Ortes das kleine Mädchen sah, gefiel es ihm sehr und sagte aus Scherz, es solle später seine Frau werden [2].

[2] *Asinye* „Meine Frau!" bildet stets eine schmeichelhafte Anrede an Frauen.

Dume (f.), *Dumedeṭo*, die in die Stadt geht. Als jener Häuptling dieses Mädchen gesehen hatte, sprach er: „Wenn es größer geworden, soll es mich immer bei meinen Besuchen in die Stadt begleiten."

Amosi (f.), *Amewosi*, der Menschen Frau. Viele kommen, hätscheln das Kind und sagen scherzhaft, sie würden es später zu ihrer Frau nehmen.

Ältere Frauen benennt man gerne nach einem ihrer Kinder, z. B.: *Agoeṇo* Mutter der *Agoe*, *Koaminọ* Mutter des *Koami*. Diese Namen klingen wie liebliche Musik in ihren Ohren, da ja dann auch die anderen erfahren, daß sie schon Kinder geboren, worin die Frauen ihren größten Stolz sehen.

VII. Ehrennamen *(Kafukafu-nkọwo)*.

Die Kpando-Leute benennen ihre Kinder mit großer Vorliebe nach bekannten und berühmten Persönlichkeiten, ohne Unterschied, ob diese aus den Weißen oder Schwarzen stammen. Das entspricht ganz dem stolzen und eingebildeten Charakter der Kpandos. Anderseits liegt in dem Namen auch eine gewisse Aneiferung für das Kind, es in seinem späteren Leben nicht an Tüchtigkeit fehlen zu lassen. So trifft man auf Namen, wie: *Kaisa* (Kaiser), *Govina* (Gouverneur), *Gordon* (englischer General), *Aligidi*, *Kandabi*, *Amuzu*, *Gale* (Eingeborne).

Viele dieser Namen verbinden sich nur mit bestimmten Geburtstagsnamen. Ursprünglich gehörten sie alle Tschi-Leuten an, und zwar ebenfalls solchen, die durch Reichtum und Ansehen vor den übrigen hervortraten und aus irgendeinem Grunde außer ihrem Geburtstagsnamen noch einen Beinamen trugen. Den Ewe-Leuten gefielen diese Namen und sie gebrauchen sie jetzt als ehrende Beinamen für die entsprechenden Geburtstagsnamen. Nur bei einigen dieser Namen sind die ursprünglichen Träger noch bekannt.

Am Sonntag geboren:	*Kọsi* (m.)	Beiname:	*Ahū T*
„ „ „	*Akọsua* (f.)	„	*Nibiẹ T*
„ Montag „	*Kọdzo* (m.)	„	*Paku T*
„ „ „	*Adzoa* (f.)	„	*Siẹdu T*
„ Dienstag „	*Kọmla* (m.)	„	*Siẹdu, Keku, Dzamposu,*
„ „ „	*Abra* (f.)	„	*Kọm T* *[Atieku T*
„ Mittwoch „	*Anku* (m.)	„	*Kraka T*
„ „ „	*Ankua* (f.)	„	*Beḍu T*[3]
„ Donnerstag „	*Yawo* (m.)	„	*Apreku T*
„ „ „	*Yawa* (f.)	„	*Siantiowa T*
„ Freitag „	*Kofi* (m.)	„	*Tumfo T*
„ „ „	*Afua* (f.)	„	*Kobri T*
„ Sonnabend „	*Kọami* (m.)	„	*Buọ, Tuampoma T*
„ „ „	*Amba* (f.)	„	*Yeboa, Seowa T*

VIII. Spitznamen *(Mẽgbe-nkọwo)*.

Sie werden erst in späteren Jahren gegeben. Der Träger derselben faßt sie als Beleidigung auf.

[3] Wörtlich: Zehntes Kind. Eine reiche Frau in Accra hieß *Ankua Beḍu*.

Agbadzekoko Tierhaut, von der die Haare abgeschabt sind. Schlägt man auch noch so stark darauf, um sie von Staub zu reinigen, so leidet sie dennoch keinerlei Schaden. Bezeichnung für Kinder, die trotz vieler Strafen unverbesserlich bleiben.

Akangla oder *Bakpã* Knabe mit einem hohen spitzen Kopf.

Atõe Spitzmaus. Sie verbreitet einen üblen Geruch. Gebraucht für Leute, die sich nicht gerne waschen und daher sich durch ihre starke Ausdünstung recht unangenehm bemerkbar machen.

Blabu Leopard. Name für ein leicht aufbrausendes, jähzorniges Weib.

Kike Spindel. Leute, die groß, aber sehr hager sind.

Kɔmlaganyɛ. Dieser Mann hatte als Knabe einen recht unschönen Gang. *Ele yiyim ganyɛ, ganyɛ* er geht ganz schief und krumm mit weit vorstehendem Hintern.

Kɔmlapɔe. *Kɔmla* hatte in der Jugend einen dicken Bauch, aber sehr dünne Beine (*pɔe* eine kleine Froschart).

Tafiɔ (m.) Kopfkönig. Sein Kopf ist viel größer als der anderer Leute. Derselbe ist gleichsam der König unter den Köpfen.

Tagã (m.) großer Kopf.

Towu Büffelmagen: ein Mann mit dickem Bauch.

Auch den meisten Europäern legen die Schwarzen Spitznamen bei. So nannten sie einen recht wohlbeleibten Herrn *Fogã* Dickbauch. Ein anderer, der eine etwas anormale Gesichtsbildung hatte, hieß allgemein *Alẽta* Schafskopf. Wieder ein anderer, der die Schwarzen stets mit *kaba* schnell! zur Arbeit anspornte, war nur unter dem Namen *Kabajovo* (*Jovo* Europäer) bekannt. Selbst ein Brunnen *(vudo)*, den er hatte graben lassen, wurde *Kabavudo* genannt.

IX. Sterbenamen *(Dzikudziku-* oder *Kugbakugbɛ-nkɔwo)*.

Hat eine Mutter schon mehrere Kinder durch den Tod verloren, so gibt sie einem nachfolgenden, um die Aufmerksamkeit des bösen Geistes, der die früheren Kinder getötet, von dem jetzigen abzulenken, einen Sklaven-, einen verächtlichen oder fremdsprachigen Namen. Sie will den Geist mittels dieses Namens täuschen und damit zum Ausdruck bringen: das Kind gehöre ihr gar nicht, sie habe es nicht geboren, es sei ein gekauftes, ein fremdes Kind oder überhaupt kein Mensch, es liege ihr gar nicht viel daran, der Tod solle es nur ruhig nehmen. Durch diese List hofft sie es um so sicherer am Leben zu erhalten. Auch meint man, daß die Gottheit, welche den Kindern das Leben nimmt, nur die einheimische und keine fremde Sprache versteht.

Ado̩nkɔ, der Name für die nördlichen Stämme, woher auch die Kpando-Leute früher ihren Sklavenbestand bezogen, daher gleichbedeutend mit „Sklave".

Mõesi, einer jener nördlichen Stämme.

Akabuo, der sich einem anderen zu eigen gegeben hat (Schuldsklave). Wer seine Schulden nicht bezahlen konnte, mußte seinem Gläubiger als Schuldsklave dienen.

Amedzro Fremdling. Da das Kind nicht zum Hause gehört, kann es ruhig sterben, es wird ihm niemand eine Träne nachweinen.

Dzeamefe es ist eingekehrt im Hause eines Menschen, Fremdling.

Dangbe = Wotsoe d'anyi gbe, mefoe man hat es weggeworfen, ich habe es aufgehoben. Es ist nur ein Findling.

Kunibatsǫ der Tod möge kommen und es nehmen.

Balehǫ komm, faß und nimm es!

Ledasi = Melé d'asi na eku be neva tsǫ ich halte es in der Hand für den Tod, damit er komme und es nehme.

Kle, ein korbähnliches Geflecht aus den Blättern der Ölpalme. Man trägt darin Mais, Palmkerne etc. Ein neugebornes Knäblein wurde in einen solchen Korb gelegt und die Mutter schickte sich an, es auf den Kehrichthaufen zu werfen. Da kamen einige Frauen und baten sie, es doch nicht zu tun, sie wollten schon für das Kind Sorge tragen. Das alles war natürlich nur eine Komödie. Der Knabe aber erhielt obigen Namen.

Eklo Schildkröte. Das Kind ist kein menschliches Wesen, sondern nur eine Schildkröte und wird bald wie diese, ohne daß man es sich recht versieht, wieder verschwunden sein; denn bringt man ein solches Tier nach Hause und gibt nicht acht darauf, so ist es bald den Blicken entschwunden und kriecht wieder in den Busch zurück.

Gbǫ Ziege. Man trägt ein neugebornes Kind in den Ziegenstall, bringt es der Mutter wieder zurück und sagt ihr, es sei kein Mensch, sondern nur eine Ziege.

Auf ähnliche Weise kommt ein Kind zu dem Namen *Koklo* Huhn, *Ha* Schwein etc.

Agbeḍi Kassada oder Maniok. Sie ist im Gegensatz zum Yams nur eine minderwertige Speise und wird, solange es diesen gibt, verschmäht. So ist auch der Mutter nichts an dem Kinde gelegen.

Abotsi (m.) *H* Freund; *Abuya* (f.) *H* Freundin. Hiermit reden die durchziehenden handeltreibenden Hausas die Ewe-Leute an. Es ist deshalb ein allgemein bekanntes, aber fremdsprachliches Wort, das die Gottheit nicht versteht. Wegen seines fremdartigen Charakters hat es auch die Bedeutung von „Sklave" erlangt.

Gbago (m.) *H* Hausa-Name.

X. Götternamen *(Trõvi-nkǫwo)*.

Bleibt einer Frau jahrelang der ersehnte Kindersegen aus oder sind ihr bereits mehrere Kinder durch den Tod entrissen worden, so wendet sie sich durch die Vermittlung eines Götzenpriesters an eine Gottheit und weiht ihr schon im voraus das etwa zu erwartende Kind. Sieht sie ihre Bitten erhört, so betrachtet sie das Kind als Eigentum der Gottheit, als „Göttersklaven" *(trõvi fefle)*. Es erhält den Namen jener Gottheit oder einen gewöhnlichen Sklavennamen.

Kokǫwusi (f.) Sie wurde schon vor ihrer Geburt dem Götzen *Kokǫwu*, den sein Priester in einem Seidenwollbaum verehrte, geweiht. So oft nun dieser seinem Gott opferte, erschien auch die Mutter mit dem Kinde und die Opfergaben. Als das Mädchen älter geworden, trug dieses die Opfergeschenke wie Eier, Mehl etc.

So auch besagen Namen, wie *Afrimsi*, *Atonisi*, *Alagãsi*, daß diese Mädchen der Gottheit *Afrim*, *Atoni*, *Alagã* geweiht wurden.

Dzawoef Opfermehl; eigentlich *trõ fe dzawoeisola* der Gottheit Opfermehlträgerin. Das Mädchen soll später selber dem Götzen die Opfergaben bringen.

Abotsi (m.) *H* Sklave. Ebenso *Eklu* (m.), *Kosi* (f.) Sklavin, z. B. *Gbonugã-Kosi* ein Mädchen der Gottheit *Gbonugã*, die in der Ortschaft *Fesi* verehrt wird, geweiht.

XI. Anspielungsnamen *(Ahama-nkowo)*.

Dieselben bringen irgendeine Seelenstimmung der Eltern zum Ausdruck, sie erinnern an teure Verstorbene, suchen eine Beleidigung, die man erfahren, zu rächen, enthalten eine Mahnung für das Kind, wie es sich in seinem späteren Leben verhalten soll usw. Oft birgt sich darin in gedrängter Kürze ein großes Stück Familien- und Ortsgeschichte. Diese Art von Namen findet äußerst häufige Anwendung.

Dzide das Herz ist ruhig. Eine Mutter hatte nur Mädchen geboren. Endlich durfte sie ihren Mann auch mit einem Knäblein erfreuen. Da rief dieser voller Befriedigung aus: „Nun ist mein Herz ruhig".

Dzifa das Herz ist getröstet. Ein Kind, das man sehr geliebt, war gestorben. Nun aber ist dafür wieder ein anderes eingezogen.

Demawu (ein Knabe) ist nicht mehr wert. Erscheinen in einer Familie bloß Mädchen, so gibt man wohl einem diesen Namen. Man will sich damit trösten, indem man sich sagt: es sollen ruhig noch mehr Mädchen kommen; denn sie stehen ja den Knaben durchaus nicht nach. In der Tat sind im allgemeinen Knaben und Mädchen immer gleich willkommen.

Mawuena Gott hat es gegeben. Man hatte es nicht mehr erhofft oder es kam erst nach schwerer Geburt zur Welt.

Mawuewoa Gott hat es gemacht. Das Mädchen besitzt von Geburt an bloß eine Hand.

Kugblẽnu der Tod hat die Sache verdorben. Es ist jemand aus der Verwandtschaft gestorben. Zur Erinnerung an ihn erhält ein Kind diesen Namen.

Afenyogbã das schöne Haus ist eingestürzt. Ein teures Familienglied ist durch den Tod dahingerafft worden.

Tuble = Ku etu nye ble der Tod hat meinen Schwanz ausgerupft. Wie der Schwanz der Stolz des Vogels ist, so die Verwandtschaft der Stolz des Schwarzen.

Dumohe der Weg zur Stadt ist versperrt. Die Verwandten im Nachbarort sind gestorben, so daß die Mutter dort keine Besuche mehr machen kann. Diesen Schmerz legt sie in den Namen ihres Kindes.

Amefiame Mensch lehrt Mensch oder „eine Hand wäscht die andere". Der Mann hat nicht genügend für seine Frau gesorgt. Der Name, welchen die Mutter dem Kinde gibt, soll ihn an seine Pflicht erinnern; denn Mann und Frau sind gegenseitig aufeinander angewiesen.

Amelãsukpa der Verleumder verscherzt sein Ansehen. Eine Frau ist durch eine andere in üblen Ruf gebracht worden. So oft diese nun den Namen

des Kindes hören wird, soll sie daran ermahnt werden, daß sie durch ihr boshaftes Gerede auch ihr eigenes Ansehen untergräbt.

Ḥoḥoabu das Frühere ist geschwunden. Eine Frau war lange Zeit kinderlos geblieben, weshalb sie von den übrigen verachtet wurde. Jetzt, nachdem sie Mutter geworden, ist die Schande von ihr genommen und sie fühlt sich gleichberechtigt mit den anderen Frauen.

Ewuké es ist mehr wert als ein Sack (mit Schmucksachen). *Ké* ist ein aus Binsen geflochtener Beutel, worin die Frauen ihre Kleider und Ziersachen aufbewahren. Eine Frau ist einmal von einer Kinderlosen beschimpft worden. Mag diese auch noch so viele Kleider und Schmucksachen zu Hause in ihrem Beutel besitzen, sie selber wird nie mit ihr tauschen; denn ein Kind ist mehr wert als die schönsten Tücher und kostbarsten Geschmeide. Diese Abfertigung muß sich jene gefallen lassen, so oft sie den Namen des Kindes vernimmt.

Atsuenyeke der Mann ist die Wurzel. Eine Frau, die sich heute bei dem, morgen bei jenem Manne herumtreibt, also keinen bestimmten Mann hat, bleibt unfruchtbar. Dieser Name enthält einen argen Vorwurf gegen die Hurenweiber.

Agbetoko Lebensohr nur. Die Mutter dieses Knaben lebte schon viele Jahre mit ihrem Manne zusammen und hatte bereits mehrere Kinder geboren. Darüber waren so manche Frauen, denen der Kindersegen versagt geblieben oder die ihren ersten Mann schon wieder längst verlassen hatten, von Neid erfüllt. Sie suchten deshalb Unfrieden in jener Familie zu stiften und Mann und Frau zu entzweien. Um den Friedensstörern den Mund zu stopfen, gaben die Eltern einem ihrer Kinder besagten Namen: Sie wollen sich nicht um das Gerede der Leute kümmern, ihr „Ohr" soll vielmehr nur auf das achten, was „Leben" gibt, d. h. was ihnen zum Vorteil gereicht.

Amekofio Menschen machen groß den Häuptling. Ein Häuptling kann nur dann seinem Posten vorstehen, wenn er auch bei seinen Untertanen Ansehen und Achtung genießt. In einem Orte lebten zwei Brüder. Sie waren Stiefbrüder mütterlicherseits. Der eine von ihnen wird Häuptling. Das führt zu Entzweiung. Beide verfügen über ihren Anhang, vor allem aus ihrer mütterlichen Verwandtschaft. Der zweite Bruder mit seinen Anhängern hält sich fern von allen Zusammenkünften der Häuptlingspartei. Das Ansehen des Ortsoberhauptes erleidet damit einen gewaltigen Stoß. Um seinen Rivalen noch mehr fühlen zu lassen, wie er allmählich zu einer Strohpuppe herabsinken muß, da ihn ja viele völlig ignorieren, gab der in seiner Ehre gekränkte Bruder einem seiner Kinder jenen Namen.

Hoenyeku Reichtum ist Tod. Ein Reicher wird gleichsam von Leuten überrannt, die alle kommen, um Geld von ihm zu leihen. Zeigt er sich taub für ihre Bitten, so zieht er sich bittere Feindschaft und tötlichen Haß zu.

Nonyuidekpo sei gut und reich und schaue! Eine Mahnung der Eltern an ihr Kind. Sie waren früher arm und unansehnlich gewesen, aber sie haben sich zu Wohlstand emporgeschwungen. Auch ihr Kind soll sich plagen, um zu Reichtum zu gelangen. Dann wird es sehen, wie ihm Ehre und Ansehen von seiten der Menschen von selber zuströmen.

XII. Trinknamen *(Ahano-nkǫwo)*.

Männer, auch schon junge Burschen, legen sich sogenannte Trinknamen bei. Sie werden fast nur in Gesellschaften bei Trinkgelagen gebraucht. Hat jemand die Kalebasse mit Palmwein leergetrunken, so gießt er den letzten Rest auf die Erde und spricht dabei seinen Trinknamen, während die Herumsitzenden die Antwort geben; oder aber ein anderer aus der Gesellschaft ruft dem Trinker dessen Trinknamen zu, worauf dieser erwidert. Die Antwort besteht zuweilen nur in einer Wiederholung des Namens. Den Trinknamen liegt meistens ein Sprichwort zugrunde. Sie bilden eine Art Wahlspruch, kennzeichnen eine Charakterseite des Trägers oder weisen auf eine Begebenheit aus seinem Leben hin. Nicht selten enthalten sie auch Spott und bittere Ironie. Sie werden gebraucht, um sich gegenseitig Mut zu machen und sich der Kraft und Stärke zu rühmen. Manche besitzen zwei und noch mehr dieser Namen.

Adzata ḍi ku der Löwe ist mager.

R. *Ḍeviwo kpoe be eluę* Kinder sehen ihn und sagen, es sei eine Antilope. Kinder halten in ihrem Unverstande einen Löwen, weil er mager ist, für eine Antilope, also etwas Furchtsames und Ungefährliches.

Der Namensträger besitzt Reichtum und Macht, aber leider wird er von so vielen im Orte verkannt und unterschätzt.

Da tso mǫ die Schlange kriecht über den Weg.

R. *Medzina kpo o* sie fürchtet den Stock nicht.

So oft die Schlange über den Weg kriecht, setzt sie sich der Gefahr aus, von den Menschen gesehen und getötet zu werden. Wagt sie es trotzdem, so zeugt das von großem Mut.

Diesen Mut will auch der Besitzer des Namens stets zeigen.

Egblē gbe, tsǫ anyo es ist schlecht heute, morgen wird es gut sein.

R. Dasselbe.

Ein üblicher Trinkname von Häuptlingen und ihren Ratgebern. Ist jemand im Häuptlingsgericht verurteilt worden, so sagt er wohl: „Der Häuptling richtet schlecht." Fällt aber ein nächstes Mal das Urteil zu seinen Gunsten aus, so ist er voll des Lobes über ihn.

Gbadze ni wokù kaufe du auch einmal (Palmwein), damit man ihn ausschöpfe und verteile.

Es gibt Leute, die stets dabei sind, wenn sie irgendwo umsonst trinken können, die sich selber aber zu knauserig zeigen, um auch anderen einmal zu einem billigen Trunke zu verhelfen. Der Betreffende weiß jetzt, nachdem ihm die Zechgenossen diesen unverblümten Namen zugerufen, was er demnächst zu tun hat.

Klātsu Seidenaffe.

R. *Be, yele ẃu dzi le gānawo dzro* er sagt, er sei auf dem Seidenwollbaum, die Hyänen stellen ihm nach.

Er hat viele Feinde im Orte, die ihm zu schaden suchen. Aber er versteht es, sich ihren Nachstellungen zu entziehen wie der Seidenaffe, der, sobald er Gefahr vor den Hyänen wittert, auf den dicken und hohen Seidenwollbaum klettert.

Klogo Schildkrötenpanzer.

R. *Menye klogo ḥoḥo* ich bin ein alter Schildkrötenpanzer.

Fliegen und andere Insekten können der Schildkröte nichts anhaben; denn ihr Panzer schützt sie davor.

Auch er weiß sich vor seinen Feinden zu schützen und fürchtet sie nicht.

Kuklui Pfeffer.

R. *Nu manǫ ame'si, menye ṅukpe o* wenn einer nichts hat, so ist es keine Schande.

Mit *kuklui* bezeichnen die Schwarzen einen Geizhals. Ein solcher gibt sich anderen gegenüber immer als arm aus. Er gefällt sich ganz gut in dieser Rolle, da ja Armut keine Schande bedeutet.

Der Träger dieses Namens ist im ganzen Orte als Geizkragen bekannt.

Nu nǫ kpe dzi, baba ḍu die Sache war auf dem Stein, aber die Termiten haben sie gefressen.

R. Dasselbe.

Um Kisten und Kästen aus Holz vor den weißen Ameisen, sogenannten Termiten zu schützen, stellt man sie auf Steine. Aber oft finden diese Schädlinge trotzdem ihren Weg dorthin und richten dann eine arge Verwüstung an.

Wer sich von Feinden bedroht weiß, darf sich trotz weiser Vorsichtsmaßregeln nicht in eine falsche Sicherheit wiegen.

Tsameye, die im *tsa* (großer Baum mit sehr hartem Holze) wohnende Biene.

R. *Akuklu kazia*, ganz und gar unmöglich zu erreichen.

Aus einem *tsa*-Baume ist der Honig nicht zu bekommen.

Häuptling *Aligidi* in Kpando wählte sich diesen Trinknamen gelegentlich eines großen Streites, als ihm der Nachbarort vergeblich ein Stück Land zu entreißen suchte.

Tua gbigbi, hę gbigbi Flinte ist unschädlich, Messer ist unschädlich.

R. *Eyi, wobe neku, egbǫ, wobe ḍ'afe, ḍ'afe!* Ist er fort, so sagt man, er solle sterben; kommt er zurück, so sagt man: „Willkommen, willkommen!"

Der Besitzer dieses Namens fürchtet weder Kugel noch Dolch seiner Feinde. Er hat es mit ganz verschlagenen Subjekten zu tun. Hinter seinem Rücken schmiedet man die schwärzesten Pläne gegen ihn, ins Gesicht hinein aber sagt man ihm die größten Liebenswürdigkeiten.

XIII. Amtsnamen.

Die Oberhäuptlinge, nicht aber die Dorfhäuptlinge, führen mit dem Antritt ihres Amtes einen besonderen Namen. So heißt der jeweilige Oberhäuptling von *Kpando*: *Dagadu*, von *Alavanyu*: *Atakora T*, von *Gbĩ*: *Ohini T*, von *Aṅfǫe*: *Edo*, von *Vakpo*: *Keku* oder *Kpoṅgbolulu*, von *Aveme*: *Gazali H*, von *Avate*: *Azãvuvui*.

Ähnlich halten es die Oberhäuptlinge der benachbarten Landschaften, die nicht mehr zum Ewe-Stamm gehören. So trägt der Oberhäuptling von *Tafi* den Namen: *Koradza*, von *Logba*: *Ḍabra*, von *Avatime*: *Adzatekpǫ*, von *Nkunya*: *Kotǫkofi T* und der von *Boëm*: *Akpanya*.

2. Pubertätsfeier der Mädchen.

In Kpando und den umliegenden Landschaften herrscht allgemein die Sitte, den Eintritt der Pubertät bei den Mädchen mit besonderen Festlichkeiten zu begehen. Es wäre eine Schande für ein Mädchen und seine ganze Familie, die dabei üblichen Veranstaltungen zu unterlassen. Noch oft würde es ihm und seinen Angehörigen bei einem Streite, einer Zwistigkeit vorgeworfen werden. In früherer Zeit galt die Abhaltung dieser Feier als der Lohn für eine sittlich gute Führung. Jetzt dagegen hat auch diese strenge Vätersitte einer laxeren Praxis weichen müssen, da moralische Unbescholtenheit kaum mehr eine Rolle spielt. Die Festlichkeiten finden entweder bald schon nach erfolgter erster Menstruation oder, falls der Zeitpunkt nicht günstig ist, erst später statt. Gewöhnlich wartet man die Zeit nach der Yamsernte, d. i. die ersten Monate des neuen Jahres ab. Es kommt vor, daß sich die Feier verspätet, bis das Mädchen schon längst verheiratet und Mutter geworden ist. Sie dauert in Kpando drei Tage, in den benachbarten Landschaften dagegen vier bis sieben Tage.

Haben die Eltern ihrer Tochter die Abhaltung der Pubertätsfeier in Aussicht gestellt, dann muß sie sich bestreben, brav zu sein und ihnen in allem zu gehorchen. Schon bald beginnen die nötigen Vorbereitungen. Es werden Fleisch und Fische, Yams und Reis u. dgl. eingeschafft. Die Mutter teilt Verwandten und Bekannten die bevorstehende Feier mit. Ganz besonders ladet sie die Altersgenossen ihrer Tochter dazu ein.

Erster Tag. Einige Mädchen kommen schon am Abend vorher in das Haus ihrer Freundin und schlafen daselbst. Sobald sie den ersten Hahnenschrei hören, stehen sie auf, laufen aus dem Hause und wecken ihre Gespielin mit ihren Gesängen. Diese eilt nun ebenfalls hinaus, um sich zu baden und ihre Festtagskleider anzulegen. Haben die Freundinnen des Ortes den Gesang gehört, so kommen auch sie alsbald herbei, um die übrigen beim Singen zu unterstützen. So geht es nun ununterbrochen fort bis Tagesanbruch. Wenn es Morgen geworden ist, kocht die Mutter einen großen Topf Yams. Frauen aus der Verwandtschaft helfen ihr bei der Arbeit. Der weich gekochte Yams wird mit der Hand zerdrückt, zu Knödeln von Eigröße geformt und mit Palmöl übergossen. Der Yams in dieser Aufmachung heißt *tebaḳe*. Auch Eier werden gekocht, geschält und in kleine Stücke zerschnitten. Auf jedes Yamsknödel legt die Mutter ein Eischeibchen. Hiervon essen nun die Festteilnehmerinnen. Einen guten Teil aber schickt sie in verschiedenen Tellern an die Mädchen des ganzen Ortes. Alle sollen wissen, daß heute Pubertätsfeier ist. Hernach zieht eine Gesandtschaft von Mädchen unter Gesang zu dem Bräutigam ihrer Freundin und bringt, resp. zeigt ihm zwei Flaschen Schnaps oder 20 Mark. Die Abordnung zeigt ihm offiziell die Feier seiner Braut an. Der Bräutigam ist gehalten, zwei weitere Flaschen Schnaps oder noch 20 Mark dazu zu legen, was alles bei der Festfeier verbraucht wird. Auch die Abgesandten erhalten ein Geschenk in Schnaps oder Geld. Der Bräutigam hat sich an diesem Tage besonders freigebig zu zeigen und schickt darum noch Yams und Geld an seine Braut, damit es recht festlich hergehen kann. Gegen Mittag kocht man wieder Yams, aber diesmal wird er zu Brei *(fufu)* gestampft.

Am Nachmittag gehen alle Mädchen mit der Heldin des Tages in den Busch, um Feuerholz zu sammeln. Mit einer schweren Bürde auf dem Kopfe ziehen sie in Prozession nach Hause, singend und scherzend. Das Holz häufen sie auf einem freien Platze des Ortes auf. Unterdessen haben die zu Hause Zurückgebliebenen das Abendessen bereitet. Die Mädchen, welche das Holz geholt, erhalten den beliebten Yamsbrei *(juju)* und Palmölsauce *(detsi)* mit Fleisch. Am Abend, wenn es dunkel geworden, zündet man ein großes Feuer auf dem Platze an. Dorthin kommen nun außer den Mädchen auch die Knaben und Jünglinge. Es wird gespielt und gesungen bis tief in die Nacht hinein. Das Feuer wird bis zum folgenden Morgen unterhalten. Die Mädchen schlafen um dasselbe herum, und zwar auf Matten und in Tüchern, die sie sich zuvor von den Knaben und Jünglingen geliehen.

Zweiter Tag. Am frühen Morgen gehen einige der Mädchen zum Wasserplatz und holen Wasser für ihre Gastgeberin. Sie leben in diesen Tagen ganz auf deren Kosten. Gegen Mittag ziehen auch die jüngeren Mädchen dorthin und veranstalten dabei ein Spiel. Sie tragen dabei nur die Schambinde *(godotse)* und die Hüftenperlschnüre *(alidzonu)*. Anstatt des Tuches bedecken sie sich mit den Blättern einer gurkenartigen Pflanze (*kaklẽ* = Memordica Charantia). Zwei Mädchen setzen sich eine Kalebasse oder einen kleinen Topf mit Wasser, in das sie frische Blätter getan, auf den Kopf. Die übrigen tanzen nun um die beiden herum und singen: „*Amã yeye* ...“ [4]. Die zwei Mädchen tanzen und springen mit und drehen sich im Kreise herum, bis sie, schwindelig geworden, auf den Boden fallen und das Gefäß zerschlagen.

Am Nachmittag geht man wieder in den Busch, um Feuerholz zu holen, wie tags zuvor. Für den Abend beraumt der Bräutigam ein Spiel an. Ist das Mädchen noch nicht verlobt, so sorgt der Vater für die Abendunterhaltung. Es werden Trommler oder alte Leute zum Fabelerzählen bestellt. Dabei wird viel Palmwein und Schnaps getrunken. Daß da viel Unfug vorkommt, liegt auf der Hand. Die Mädchen schlafen diese Nacht noch mit ihrer Freundin auf den Matten und in den Tüchern der Jünglinge im Freien um das große Holzfeuer.

Dritter Tag. Bis jetzt war das Mädchen gezwungen, nur draußen zu bleiben und durfte das Haus nicht betreten, auch nicht zum Wasserplatz gehen. Erst heute, nachdem es sich gebadet, ist es ihm gestattet, die Schwelle des Hauses wieder zu überschreiten. Darum heißt dieser Tag auch *gbogbe*, d. i. Heimkehrtag. Es legt jetzt die schönsten Kleider an und wird von seiner Mutter ganz mit Schmucksachen behangen. Auch zwei andere Mädchen werden so aufgeputzt, mit denen es zum erstenmal wieder zum Wasserplatz geht, um Wasser zu holen.

Heute schlachtet der Vater ein Schaf oder aber die Mutter eine Ziege. Dazu bereitet man einen Brei aus Reismehl, *molikplẽ* genannt, der als eine Delikatesse gilt. Dieser wird zu kleinen Klumpen geformt und in mehrere Teile zerschnitten. Wie am ersten Tage schickt man diese Leckerbissen, zusammen mit einem Stückchen Fleisch, an alle Mädchen des Ortes und selbst der Nachbarorte. Was zu Hause verzehrt werden soll, wird in drei große

[4] Siehe Lied 4.

Schüsseln gelegt. Die eine ist für die Verwandten väterlicherseits, die zweite für jene mütterlicherseits und die dritte endlich für die Festteilnehmerinnen bestimmt.

An diesem Tage geht die Gefeierte in ihrem Brautstaat zu allen, die das Fest verschönern halfen, um sich bei ihnen zu bedanken. Sie erhält Geschenke von Vater und Mutter, z. B. 20 Mark und eine Ziege. Auch vom Bräutigam wird sie beschenkt, früher mit 30 Mark, in der letzten Zeit schon mit 100 Mark. Dafür soll sie sich Kleider und Kochgeräte anschaffen. Vielfach aber nimmt sie dieses Geschenk nicht an oder die Eltern stellen es wieder zurück; denn im Falle einer späteren Scheidung müßte das Geld ja doch wieder dem Manne zurückerstattet werden.

Droht es während der Feier zu regnen, so nehmen die Mädchen ein Tuch, binden es an eine Stange, schwenken es in der Luft und singen dabei:

Tsi mefoa tikedoe o lo; tikedoe bayifoe lo!
Regen macht nicht naß Baumwurzeltuch; Baumwurzeltuch Hexe ist es!

In früherer Zeit gebrauchte man hierzu ein gefärbtes Tuch. Die Farbe wurde aus den Wurzeln eines bestimmten Baumes gewonnen. Daher der Name „Baumwurzeltuch". Man hielt das Tuch für eine Art Hexe, welche den Regen vertreiben kann.

Nachfeier. An einem der nächsten Tage, wenn gerade Markt abgehalten wird, erfolgt der Marktbesuch. Diese Veranstaltung jedoch können sich nur begüterte Familien erlauben. Die Mutter ladet recht viele Mädchen dazu ein. Ihre größte Sorge ist es, ihre Tochter aufs schönste auszustaffieren. Sie legt ihr die teuersten Tücher aus Samt und Seide und die wertvollsten Schmucksachen an: goldene oder silberne Ohrringe, Halsbänder, Armspangen, Perlschnüre an Hand-, Knie- und Fußgelenke, Samtpantoffeln, in der Hand hält sie einen Sonnenschirm und im Munde einen Zahnstocher. Brust, Hals und Arme schminkt sie ihr mit weißer Tonerde.

Auch die übrigen Mädchen erhalten von der Mutter der Gefeierten ihren Festtagsschmuck. Zwei kleine Mädchen werden besonders aufgeputzt. Dieselben tragen je eine breite, blankgeputzte Messingschüssel mit Schmucksachen auf dem Kopfe. Bei dieser Gelegenheit kommt der ganze Familienschatz zum Vorschein. Reicht derselbe nicht aus, so leiht sich die Mutter Tücher etc. unter der Hand von ihren Verwandten. So marschieren sie nun langsam und feierlich, gemessenen Schrittes im Gänsemarsch durch den ganzen Ort zum Marktplatz. Erst gehen sie dreimal um denselben herum, nach dem dritten Male endlich betreten sie ihn. Hier auf dem Markte werden sie von Verwandten und Bekannten beschenkt. Sie erhalten Geld, Yams, Apfelsinen, Erdnüsse, Seife, überhaupt von allem, was dort feilgeboten wird. Hierauf suchen sie die jungen Burschen auf und bekommen auch von diesen kleine Geschenke, wie Spiegel, Kämme, Parfümerien usw. Darnach ziehen sie nach Hause und legen den Putz ab.

Von jetzt an gehört das Mädchen zur Frauengesellschaft. Es darf sich nun auch wie die Frauen mit zwei Tüchern kleiden und außerdem noch das Kopftuch *(tablatse)* umlegen. Vorher tragen die Mädchen außer dem großen Tuch, das sie über die linke Schulter werfen, nur ein schmales Schamtüchlein

(godotse) und die Perlschnüre um die Hüften *(alidzonu)*. Jetzt kann es auch das Hüftentuch *(alido)* umbinden. Nun ist die Zeit gekommen, da der Bräutigam seine Braut heimführen darf.

Lieder, die bei der Pubertätsfeier gesungen werden.

Gbǫtotsihawo.

Der Inhalt der Lieder hat die Pubertätsfeier selbst zum Gegenstand oder, was noch öfter der Fall ist, es kommt darin eine Beziehung des Mädchens zu ihrem Bräutigam, dem es zugesprochen, oder einem Liebhaber, zum Ausdruck. Viele Lieder gestatten auch einen Einblick in das gegenseitige Verhältnis, in welchem Mann und Frau zueinander stehen.

1. Vorsängerin: *Be, zongo, zongo yido ḍuḍu me;*
Sie sagt, jetzt, jetzt sie ist erwachsen, um gegessen zu werden;
gbǫtomã 'ḍe yinyo. Be, zongo yido ḍuḍu me.
Stadtrandgemüse ein sie ist. Sie sagt, jetzt sie ist erwachsen um gegessen zu werden.

Alle: *Be, zongo yido ḍuḍu me; gbǫtomã 'ḍe yinyo. Be, zongo yido ḍuḍu me. Ayē.*

Erklärung: Das Mädchen vergleicht sich jetzt in ihrer Reife mit frischem Gemüse, das an der Stadt wächst und das jetzt groß genug ist, um für die Küche gebraucht zu werden. So ist es nun auch alt genug, um in das Haus des Mannes zu gehen.

2. V.: *Be, yi ko, be yi ko tsiẹ gbeḍeḍe. Ḥebrekuo aḍe*
Sie sagt, sie nur, sie sagt, sie nur sagt an das Krähen. Vogel ein
yinyo. Be, yi ko tsiẹ gbeḍeḍe. Be, yi ko.
sie ist. Sie sagt, sie nur sagt an das Krähen. Sie sagt, sie nur.

A.: *Be, yi ko tsiẹ gbeḍeḍe. Ḥebrekuo aḍe yinyo. Be, yi ko tsiẹ gbeḍeḍē. Ayē.*

Erkl.: *Hebrekuo* ist ein Vogel, der durch sein Singen am frühen Morgen gleich dem Hahn durch sein Krähen, den Tag ankündigt. Da die Feier auch schon frühzeitig ihren Anfang nimmt, nennt sich das Mädchen einen *ḥebrekuo*.

3. V.: *Bambeẹ, bambeẹ mel'esi o, wobe, Tsakpeḍewo be Kofie!*
Yams, Yams sie hat nicht, sagt man, der *Tsakpe*-Leute *Kofi!*
Bambeẹ mel'esi o. Bambeẹ.
Yams sie hat nicht. Yams.

A.: *Bambeẹ mel'esi o, wobe, Tsakpeḍewo be Kofie! Bambeẹ mel'esi o. Ayē.*

Erkl.: *Bambe* ist eine besonders wohlschmeckende Yamsart. Der Bräutigam des Mädchens, der hier *Kofi* heißt und aus der Stadt Tsakpe ist, wird aufgefordert, noch Yams für seine Braut zum Feste zu schicken. Das Lied wird am zweiten Abend gesungen.

4. V.: *Amã yeye, amã yeye!*
Gemüse frisches, Gemüse frisches!

A.: *Amã yeye, amã yeye! Dzodzeafefoe tsi gbǫto. Meyi*
Gemüse frisches, Gemüse frisches! Dz. (Name) feiert Pubertät. Ich ging
maḍekpǫe ḍa. Tǫa tsiẹ le hoa kpǫ, nǫa tsiẹ le hoa kpǫ.
um zu sehen sie. Ihr Vater sowohl ist reich, ihre Mutter als auch ist reich.
Koklo kuku woda nẹ; ademẽkplẽ tsiẹ woda nẹ.
Huhn krepiertes sie haben gekocht ihr; Okrobrei auch sie haben gekocht ihr.

Erkl.: *Amã yeye* ist immer das Bild für ein eben erwachsenes Mädchen. Okrobrei ist eine ganz gewöhnliche Speise. Das Lied enthält einen argen Schimpf auf solche Eltern, die, obwohl begütert, keine rechte Pubertätsfeier für ihre Tochter abhalten. — Das Lied wird am zweiten Tage von den kleineren Mädchen beim Wasserholen gesungen und immer wiederholt.

5. V.: *Aḍase, aḍase miado na woe! Dǫ menya wǫa na woa-*
Dank, Dank laßt uns sagen ihnen! Große Mühe geben sie sich.
woe. Aḍase miado na woe! Aḍase.
Dank laßt uns sagen ihnen Dank.

A.: *Aḍase miado na woe! Dǫ menya wǫa na woawoe. Aḍase miado na woe! Ayẽ.*

Erkl.: Die Mädchen fordern einander auf, den Eltern, welche sich so große Mühe geben, das Fest für ihre Tochter recht feierlich zu gestalten, ihren Dank abzustatten.

6. V.: *Meyi maḍenyẹ, meyi maḍenyẹ. O*
Ich ging, um ihn kennen zu lernen, ich ging, um ihn kennen zu lernen. O
fia menyẹ le hõlu lõ! Eye meyi maḍenyẹ. Meyi ma-
Häuptling unbekannter im Gericht! Und ich ging, ihn kennen zu lernen. Ich ging, ihn
ḍenyẹ.
kennen zu lernen.

A.: *Meyi maḍenyẹ. O fia menyẹ le hõlu lo! Eye meyi maḍenyẹ. Aye.*

Erkl.: Ist ein Häuptling erst eingesetzt, so ist man allgemein auf sein Richten gespannt. Darum läuft bei seiner ersten Gerichtssitzung alles zusammen, um zu sehen und zu horchen. Mit einem solchen Häuptling wird ein Mädchen, für das die Pubertätsfeier abgehalten wird, verglichen. Vorher war es vielleicht auch ganz unbekannt, jetzt aber, da es so aufgeputzt ist, lenkt es die Aufmerksamkeit aller auf sich.

7. V.: *Ḥǫbeni, ḥǫbeni dz' edzi, niku. Võe yi*
Es möge, es möge fallen (der Baum) auf ihn, damit er sterbe. Der Böse ist
avetiẹ tso gbe. Ḥǫbeni dz' edzi, nikue. Ḥǫbeni.
gegangen Waldbaum fällen um zu. Es möge fallen auf ihn, damit er sterbe. Es möge.

A.: *Ḥǫbeni dz'edzi, niku. Võe yi avetsiẹ tso gbe. Ḥǫbeni dz'edzi, nikue. Ayẽ.*

Erkl.: Die Eltern haben das Mädchen einem Manne versprochen, welchen es nicht liebt. Es wünscht nun, daß derselbe beim Bäumefällen erschlagen werde, um selbst von ihm befreit zu werden.

8. V.: *Wolegbe, wolegbe wotsi azọli me, Dzogbewú kakli*
Vielleicht, vielleicht sie sind gestorben Reise auf, Dz. (Name) und
nọvia. Fo deka nugbe dee woe. Wolegbe wotsi
sein Bruder. Jahr ein (ist es her) auf Reisen gegangen sind sie. Vielleicht sie sind gestorben
azọli me. Wolegbe.
Reise auf. Vielleicht.

A.: *Wolegbe wotsi azọli me, Dzogbewú kakli nọvia. Fo ḍeka nugbe dee woe. Wolegbe wotsi azọli me. Ayē.*

Erkl.: Man erinnert sich an Bekannte, die schon lange in der Fremde sind. Vielleicht ist auch der Geliebte dabei.

9. V.: *Kakloe, kakloe ḍu te wò vọ. Võe ḍo ṅu*
K. (Vogel) K. hat gefressen Yams dein ganz. Der Bösewicht hat gehofft
ḍe nye ṅu. Kpetẹfe nasi agọku. Kakloe ḍu te wò
auf mich. Gesäß (so hart) wie Nuß der Fächerpalme. K. hat gefressen Yams dein
vọ. Kakloe.
ganz. K.

A.: *Kakloe ḍu te wò vọ. Võe ḍo ṅu ḍe nye ṅu. Kpetẹfe nasi agọku. Kakloe ḍu te wò vọ. Ayē.*

Erkl.: *Kpetẹfe nasi agọku* = Schimpf. Ein Mädchen schimpft seinen Bräutigam. Er hat ja nicht einmal Essen für seine Braut; denn die Vögel haben seinen Yams auf dem Felde aufgefressen. Er möge nur jede Hoffnung fahren lassen.

10. V.: *Gbleṅdọ, gbleṅdọ ḍu asiwò vọ, Gabiḍewo be Ankue!*
Feldsonne, Feldsonne verzehrt Frau deine ganz, der Gabi-Leute Anku!
Gbleṅdọ ḍu asiwò vọē. Gbleṅdọ.
Feldsonne verzehrt Frau deine ganz. Feldsonne.

A.: *Gbleṅdọ ḍu asiwò vọ, Gabiḍewo be Ankue! Gbleṅdọ ḍu asiwò vọē. Ayē.*

Erkl.: *Gabi* = eine Kpando-Stadt. *Anku* = Name des Mannes. Man fordert den Mann auf, seiner Frau bei der Arbeit auf dem Felde zu helfen.

11. V.: *Be, yanẹ, be, yanẹtu blenye, fle, võe.*
Er sagt, er wolle, er sagt, er wolle ausreißen Schwanz mein, verkaufen, der
Be, mezu akoē. Be, yanẹtu blenye,
Bösewicht. Er sagt, ich bin geworden Papagei. Er sagt, er wolle ausreißen Schwanz meinen,
fle. Be, yeanẹ.
verkaufen. Er sagt, er wolle.

A.: *Be yanẹtu blenye, fle, võe. Be mezu akoē. Be yanẹtu blenye, fle. Ayē.*

Erkl.: Der Schwanz bildet den Schmuck des Papageien. Was nun der Schwanz für diesen ist, das ist Geld und Besitztum für die Frau. Der Mann will ihr dieses nehmen, anstatt für sie zu sorgen.

12. V.: *Be, nye ba, be, nye ba ʃa nuku agbaka*
Er sagt, ich soll kommen, er sagt, ich soll kommen pflanzen Samen Reihen
'dre ta ḍoe? Be, nye ba ʃa nukue? Be, nye ba.
sieben wegen? Er sagt, ich soll kommen, pflanzen Samen? Er sagt, ich soll kommen.

A.: *Be, nye ba ʃa nuku agbaka 'dre ta doe? Be, nye ba ʃa nukuē? Ayē.*

Erkl.: Ein Mann hat Yams gepflanzt, aber nur sieben Reihen, also sehr wenig. Er schickt nun einen Boten an seine Frau und läßt ihr sagen, sie möge kommen und noch allerhand zwischen den Yams pflanzen, wie es die Frauen zu tun pflegen: Kassada *(agbeḍi)*, Zwiebeln *(sabula)*, Pfeffer *(kuklui, tondro)*, Okro *(ademē)*, Gemüse *(amā)* etc. Das Lied ist die Antwort, die sie dem Boten gibt. Sie macht dem Mann Vorwürfe ob seiner Faulheit und daß sie wegen des bißchen Yams, den er gepflanzt, auf sein Feld kommen soll.

13. V.: *Wòbe, ya, wòbe, yanọ adzo ngọ. Ḥriḍikpẹ mesọ*
Du sagst, du wirst, du sagst, du wirst sein Mann vor. Der Fuß nicht
anyi oẽ. Wòbe, yanọ adzo ngọē. Wòbe, ya.
erreicht den Boden. Du sagst, du wirst sein Mann vor. Du sagst, du wirst.

A.: *Wòbe, yanọ adzo ngọ. Ḥriḍikpẹ mesọ anyi oẽ. Wòbe, yanọ adzo ngọē. Ayē.*

Erkl.: Ein Spottlied der Mitfrauen auf die Lieblingsfrau des Mannes. Jene suchen dieser bei jeder Gelegenheit etwas anzuhängen, um sie bei ihrem Manne in Mißkredit zu bringen. Ein Mann nimmt seine Lieblingsfrau überall hin auf Reisen mit, wobei sie nach Landessitte vor dem Manne hergeht. Darauf ist in dem Liede hingedeutet. Die Mitfrauen bemerken höhnend, sie könne ja gar nicht ordentlich gehen, sie berühre mit dem Fuß gar nicht den Boden, sie hinke. Darum könne sie ihren Mann nicht begleiten, sie sei gar nicht seine Lieblingsfrau.

14. V.: *Milõ ayeẹ, milõ ayeẹ nam lo, gbọmeḥọlõnyewoe!*
Erwidert den Gruß, erwidert den Gruß mir, Stadt-Freundinnen meine!
Nye meva srõwòe ḍe gb'o. Srõwòe dze ha
Ich bin nicht gekommen, Mann deinen heiraten um zu. Mann dein hat gekauft Palmwein
tsim veẹ. Afọ nasi keŋgle ʃotsi, to nasi
ist nachgelaufen mir, ist gekommen. Fuß wie Spindel die man umwickelt, Ohr wie
ẃu ʃe gbọnu. Milõ ayeẹ!
Seidenbaumwollbaum-Schüssel. Erwidert den Gruß!

A.: *Milõ ayeẹ nam lo, gbọme-ḥọlõnyewoe! Nye meva srõwòe ḍe gb'o. Srõwòe dze ha tsim veẹ. Afọ nasi keŋgle ʃotsi, to nasi ẃu ʃe gbọnuē. Ayē.*

Erkl.: Die Frauen eines Mannes sind eifersüchtig, daß sich ein Mädchen um ihren Mann zu schaffen mache. Das Mädchen kommt an ihrem Hause vorbei und grüßt sie. Diese aber lassen den Gruß unerwidert. Es hält ihnen nun vor, daß ihr Mann es ist, der ihm überallhin nachläuft und der schon Palmwein gekauft hat, um damit bei seinen Eltern, wie es die Landessitte erheischt, es als Frau zu erwerben. Es will den Mann gar nicht haben; denn

seine Füße sind so schmal wie Spindeln und seine Ohren so groß wie die mächtigen Holzschüsseln, auf welchen die Frauen das Feuerholz zu holen pflegen.

15. V.: *Aziã 'ḍe medze lo.*
Freund einen ich hatte.

A.: *Ayē.*

V.: *Aziã 'ḍe medze lo.*
Freund einen ich hatte.

A.: *Ayē. Ḳeve l'asinye, nye manę o. Foe, ke*
Zwei Kaurischnüre ich habe, ich werde sie ihm nicht geben. Jahr, in
nye maku, aha kli zevi koe l'aḍim lo. Ayē.
welchem ich werde sterben, Palmwein und kleiner Topf nur werden begraben mich.

Erkl.: Die Frauen, auch verheiratete, haben vielfach noch einen sogenannten „Freund" *(aziã)*, mit dem sie in einem rechtswidrigen Verhältnis leben. Stirbt nun eine solche Frau, so hat der „Freund" den Verwandten der Verstorbenen nur einen Topf Palmwein zu geben. Andere gegenseitige Rechtsansprüche bestehen nicht.

16. V.: *Mete ḫli, wòte ḫliē. Mete*
Ich rücke weg leise (mit dem Stuhl), er rückt weg leise. Ich rücke weg
ḫli. Ameñuzǫa le kpukpozǫ me. Mete ḫli, wòte ḫli. Mete
leise. Der Verleumder ist Stuhlbein auf. Ich rücke weg leise, er rückt weg leise. Ich
ḫli, wòte ḫli.
rücke weg leise, er rückt weg leise.

A.: *Yē, mete ḫli. Ameñuzǫa le kpukpozǫ mē. Mete ḫli, wòte ḫliē. Ayē.*

Erkl.: Ein Mädchen wird von einem verleumdet. Es weiß sich nicht vor ihm zu schützen. Er sitzt gleichsam unter ihrem Stuhl, auf dem Fuß desselben (gemeint ist der Landesstuhl). Wenn sie auch mit dem Stuhl wegrückt, er rückt ihr unter demselben immer heimlich nach. Er ist ihr immer nahe und hat seine Verleumdungen gegen sie im Munde.

17. V.: *Medzidzi, wòtso bu yē, medzidzi, o nu-*
Ich werde geehrt, du bist zerrissen, verloren, ich werde geehrt, o von
muḍikae mesa ḍe kǫ me yē. Medzidzi, wòtso
allen geschätzte Schnur, ich hatte gebunden um den Hals. Ich werde geehrt, du bist zer-
bu.
rissen, verloren.

A.: *Yē, mēdzidzi, o numuḍikae, mesa ḍe kǫ me ye. Medzidzi, wòtso bu. Ayē.*

Erkl: Ein Mädchen rühmt sich, obwohl es seine kostbare Halsschnur verloren habe, erfreue es sich doch noch großer Beliebtheit.

18. V.: *Dzalélé, dzalélé ḍi le toa dzi. Yọyiwo yi*
Trauergeschrei, Trauergeschrei erschallt auf dem Berge. Die Geliebten sind
ḍ'aka gbọ. Aka menya, menya ḍoa woe. Dzalélé ḍi
gegangen zum Gottesurteil. Gottesurteil ist nicht, ist nicht leicht für sie. Trauergeschrei er-
le toa dzi. Dzalélé.
schallt auf dem Berge. Trauergeschrei.

A.: *Dzalélé ḍi le toa dzi. Yọyiwo yi ḍ'aka gbọ. Aka menya, menya ḍoa woe. Dzalélé ḍi le toa dziẽ. Ayẽ.*

Erkl.: Die Mädchen sind voll Furcht, daß das Gottesurteil für ihre Liebhaber ungünstig ausfallen könnte.

19. V.: *Woebe, yade atie dzi.*
Sie sagen, sie wollen klettern den Baum auf.

A.: *Ẽ.*

V.: *Zọhaḍewo be, yade atie dzi.*
Kameraden sagen, sie wollen klettern den Baum auf.

A.: *Meke ḍo wo ḍa loẽ, ameke ḍo wo ḍa, neno atię*
Der, welcher hat geschickt sie, der, welcher hat geschickt sie, soll bleiben dem
ḍome.
Baum unter.

V.: *Be, yade atię dzi.*
Sie sagen, sie wollen klettern den Baum auf.

A.: *Ẽ.*

V.: *Zọhaḍewo be, yade atię dzi.*
Kameraden sagen, sie wollen klettern den Baum auf.

A.: *Meke ḍo wo ḍa loẽ, neno atię ḍome.*
Der, welcher hat geschickt sie, soll bleiben dem Baum unter.

Erkl.: Wenn jemand einen anderen auf einen Baum schickt, soll er unten auf ihn achtgeben. Fällt er herunter, so ist jener, der ihn hinaufgeschickt, für ihn haftbar. — Auf die hiesigen Verhältnisse angewandt: Viele Männer suchen die Frauen ihren Gatten abspenstig zu machen und zu sich zu locken. Nicht wenige Weiber gehen darauf ein. Wenn nun aber eine Frau ihren Mann verläßt, so stellt dieser ihr über alle Ausgaben, die er an barem Gelde, Kleidern, Schmucksachen etc. für sie gemacht, eine Rechnung aus. Die Forderung beläuft sich zuweilen auf viele Hunderte von Mark. Kommt nun die Frau in das Haus des neuen Mannes und richtet an ihn das Ansinnen, jetzt auch die Schuldsumme für sie zu begleichen, so wird gar mancher stutzig und läßt die Frau wieder dorthin ziehen, woher sie gekommen. „Wer *A* sagt, muß auch *B* sagen."

20. V.: *Adumra, Adumra ḍe gbe meyie. Trõe mele*
A. (Name), A. zu heiraten ich bin gegangen. (Böser) Geist ist nicht
Adumra gbọ o. Gbetsi mele Adumra gbọ o. Adumra ḍe gbe meyie.
A. bei. „*Gbetsi*" ist nicht A. bei. A. heiraten zu ich bin ge-
Adumra.
gangen. A.

A.: *Adumra ḍe gbe meyie. Trõe mele Adumra gbo̱ o. Gbetsi mele Adumra gbo̱ o. Adumra ḍe gbe meyie. Ayẽ.*

Erkl.: Ein Mann, dem eine Frau in der Schwangerschaft durch den Tod entrissen wurde oder dem bereits mehrere Frauen starben, steht im Verdacht, einen bösen Geist zu besitzen und kann nur schwer wieder eine neue Heirat eingehen. — *Gbetsi:* „Bevor jemand in diese Welt geboren wird, fragen seine Genossen in *bome* (Ort, an dem sich die Menschen, bevor sie in die Welt kommen, befinden), wann er zurückkommen werde. Er bestimmt nun selber die Zeit der Rückkehr. Ist diese gekommen und der Mensch vergißt sein Versprechen, so mahnt ihn sein personifiziert gedachtes Versprechen — dies ist das *gbetsi* — durch Krankheit etc., daß seine Zeit abgelaufen ist. Man sucht dann wohl das *gbetsi* durch Darbringung kleiner menschenähnlicher Lehmfiguren zu beruhigen, die es statt des Menschen nehmen soll." (Westermann: Wörterbuch der Ewe-Sprache, III. Teil.) — Ein Mädchen will einen Mann namens Adumra heiraten. Es braucht weder für das eigene Leben zu fürchten, da sein Bräutigam ja von keinem bösen Geiste besessen ist, noch auch für das Leben des Geliebten, da ihm das *gbetsi* nichts zu schaffen macht.

3. Krankheit, Tod und Begräbnis.

I. Krankheit.

Beginnt jemand ernstlich zu erkranken, so geht man zum Fetischpriester bzw. -priesterin *(trõsi)*, um nach der Ursache der Krankheit zu forschen. Die Fetischpriester sind nie um eine Antwort verlegen. Da kann es z. B. heißen:

Der Kranke wird von seinem *gbetsi* [5] gemahnt, daß seine Lebensuhr nun bald abgelaufen ist.

Oder seine bereits verstorbenen Eltern und Verwandten, die in der Unterwelt *(tsiefe)* weilen und noch nicht zur Ruhe gekommen sind, rufen ihn, auf daß er zu ihnen komme.

Oder er hat den Zorn einer Gottheit *(trõ)* auf sich geladen. Vielleicht hat er sie bei einem Streite angerufen und geschworen: „Der *trõ N.* soll mich töten, wenn ich unrecht habe." Und er ist wirklich im Unrecht gewesen. Darum bedroht ihn der *õtr* mit dem Leben. Es kann auch sein, daß er der Gottheit einmal ein Opfer versprochen, aber sein Versprechen nicht gehalten hat.

Um nun die Verstorbenen zu beruhigen oder die erzürnte Gottheit wieder

[5] Bevor jemand in diese Welt geboren wird, fragen seine Genossen in *bome*, die *gbetsihawo*, ihn, wann er zurückkehren werde; er bestimmt nun selber die Zeit der Rückkehr. Ist dieser Zeitpunkt da und der Mensch vergißt sein Versprechen, weil es ihm in der Welt zu gut gefällt, so mahnt ihn sein als personifiziert gedachtes Versprechen — dies ist das *gbetsi* — durch Krankheit etc., daß seine Zeit abgelaufen sei. Man sucht dann wohl das *gbetsi* durch Darbringung kleiner, menschenähnlicher Lehmfiguren zu beruhigen, die es statt des Menschen nehmen soll. (Westermann, Wörterbuch der Ewe-Sprache, I. Teil, S. 175.) — Der Fetischpriester bindet dem Kranken eine Zauberschnur *(gbetsika)* nach Art von Hosenträgern über beide Schultern. Auch legt er Kräuter in einen Topf, schüttet Wasser hinein, spuckt darauf und wäscht den Kranken. Dieser trägt dann auf einem großen Holzteller die genannten Lehmfiguren sowie unreife Melonen, Tuchfetzen, zuweilen auch noch ein Hühnchen oder eine Kröte in Begleitung des Priesters, der beständig mit der Fetischschelle *(trõga)* läutet, zum Opferplatz.

zu besänftigen, muß der Kranke ein Opfer darbringen. Dieses kann bestehen in Schnaps, Palmwein, einem Huhn oder Schaf. Vom Schnaps und Palmwein werden ein paar Tropfen auf die Erde gegossen, den größten Teil aber trinken der Fetischpriester, der Kranke und die Umstehenden. Hühner und Schafe schlachtet der Priester, bringt das Blut und bestimmte Teile der Eingeweide, z. B. Herz und Leber, den Verstorbenen bzw. der Gottheit dar, während das übrige zu einer Opfermahlzeit hergerichtet wird, woran die Vorerwähnten teilnehmen.

Wird ein Huhn geopfert, so nimmt es der Götzenpriester in die Hand und „befiehlt" ihm zu drei verschiedenen Malen zu sterben. Er packt es so am Halse, daß es völlig in seiner Gewalt liegt, es zu erwürgen oder am Leben zu lassen. Zieht er nach schlauer Berechnung das erstere vor, so muß der Kranke sterben. Dies wird aber nur den Verwandten bekanntgegeben, der Kranke selber darf nichts hiervon erfahren. Hat aber der Fetischpriester „beschlossen", ihn am Leben zu erhalten, so wird der Fluch der Gottheit abgewaschen. Hierzu bedient er sich einer bestimmten Pflanze *(afla atokpui)*, die er in eine Kalebasse mit Wasser legt, worin der Kranke sich dann das Gesicht wäscht.

Viele Krankheiten werden auf den Einfluß von Hexen *(bayifo, adze)* zurückgeführt. Die Hexen denkt man sich als böse Geister, die in manchen Menschen ihren Wohnsitz nehmen und darin wohnen, wie die Schildkröte in ihrem Gehäuse. Des Nachts, wenn alles schläft, entkleidet sich die Hexe ihrer menschlichen Schale und geht auf Wanderung. Hellflackernd macht sie sich besonders im Waldesdunkel und an Flüssen bemerkbar. Man wird kaum einen Schwarzen treffen, der nicht fest dem Hexenglauben ergeben ist. Viele wollen diese Unholde schon selber zur mitternächtlichen Stunde gesehen haben. Die Hexen können sich in Steine und Baumwurzeln verbergen und den Menschen, die sich daran stoßen, Schaden zufügen. Oder sie verstecken sich in gewisse Tiere, z. B. Schlangen, Hunde, Schweine und fallen so die Leute im Schlafe an und saugen ihnen das Blut aus, so daß diese schon bald anfangen zu erkranken. Gar manche haben es nach ihrer Aussage schon erlebt, wie diese Tiere, während sie sich im Halbschlaf befanden, plötzlich über sie kamen und sie außerstande waren, sich ihrer zu erwehren. Ja selbst Blutspuren haben sich am Morgen noch in der Nähe des Lagers gefunden.

Um sich nun gegen diese Geister zu feien, nimmt man seine Zuflucht zu dem Zauberer *(dzoto)*, der Gewalt über sie besitzt. Er bannt seine Zauberkraft (*dzo* Feuer, Zauber) in die Zauberschnüre oder Amulette *(dzoka)*. Er verfertigt dieselben aus Bast oder Baumwollfäden und flicht die absonderlichsten Dinge hinein, wie Kaurimuscheln, Hundezähne, Schwanzhaare vom Eichhörnchen, Krallen und Federn von bestimmten Vögeln, z. B. Papageien, Stundenvögeln usw. Er bindet die Schnüre dem Kranken an Hand-, Fuß-, Kniegelenke, hängt sie ihm um den Hals, flicht sie ihm in die Haare oder bringt sie in dessen Hause an. Hilft ein Amulett nicht, dann hilft vielleicht ein zweites oder drittes, versagt der eine Zauberer, dann geht man noch zu einem anderen. Ein jeder Zauberer besitzt nur bestimmte Amulette, ein jedes Amulett hat wiederum nur die Kraft, einen bestimmten bösen Geist fernzu-

halten. Wenn nun aber ein stärkerer Geist über den Kranken kommt, muß er sich auch ein kräftigeres Amulett besorgen. Man kann Kranke antreffen, die ganz mit Fetischschnüren behangen sind. Neuerdings stellt man vielfach ein Fläschchen mit Karbolsäure in eine Zimmerecke, um den Hexen den Eintritt zu wehren.

Geht der Kranke offensichtlich dem Tode entgegen, so nimmt der Zauberer die Amulette, die er im Hause angebracht oder die er ihm um den Hals gehängt hatte, wieder an sich, läßt ihm aber die übrigen.

Diese Zauberer sind es auch für gewöhnlich, die den Kranken mit Arzneien (*amãtsi* Krautwasser, *atike* Baumwurzel) versorgen. Wie der Name es schon besagt, bereiten sie dieselben aus Kräutern, Baumrinde und Wurzeln. Um sie wirksam zu machen, spritzen sie etwas Speichel hinein. Es ist nicht zu leugnen, daß damit zuweilen wirklich sehr auffallende Heilungen erzielt werden. Vielfach ist jemand Fetischpriester und Zauberer in einer Person.

Fällt der Kranke in einen Zustand der Bewußtlosigkeit, so sucht man ihn mit Gewalt wieder zur Besinnung zu bringen. Man drückt ihm Zitronensaft in die Augen oder bläst ihm Schnupftabak in die Nase, und wenn das noch nicht hilft, greift man zu dem letzten Mittel, und reibt ihm den so starken Pfeffer in die Augen. Der Kranke muß da eine wahre Marterkur durchmachen. Während dieser Prozedur wird laut geschrien und gerufen: *„N. gbọ agbe lo, gbọ agbe lo!“* „N. komm zum Leben zurück, komm zum Leben zurück!“ Mit einem Pferdeschweif oder einem Strohbesen bestreicht man ihn fortwährend, um den Geist, der ihm das Leben rauben will, zu verscheuchen. Schlägt er die Augen auf, so bringt man ihm sofort eine Kalebasse mit Wasser und redet auf ihn ein, die Hände hineinzutauchen und sich das Gesicht zu waschen. Schwerkranke trägt man mit Vorliebe in eine fremde Hütte, ja sogar in ein fremdes Dorf, um sie so dem Einfluß des bösen Geistes zu Hause zu entziehen.

II. Tod.

Die Toten werden in zwei Klassen unterschieden: Solche, die eines gewöhnlichen Todes nach längerer Krankheit oder infolge Altersschwäche starben und solche, die plötzlich, gewaltsam, durch einen Unfall aus dem Leben schieden (*ẃume* Blutmensch).

Bei denen der ersteren Klasse wird der eingetretene Tod nach Möglichkeit geheimgehalten, nur die nächsten Anverwandten erfahren davon. Man läßt die Leiche, nur mit einem Tuch bedeckt, im Zimmer liegen. Sofort geht man daran, die notwendigen Vorbereitungen für die Totenfeier zu treffen. Es werden Boten in die umliegenden Ortschaften ausgesandt, um Verwandten und Bekannten den Tod zu melden. Andere besorgen Yams, Fleisch und Palmwein für den Leichenschmaus. Die Angehörigen ordnen Kleider und Schmucksachen des Verstorbenen und fordern Ausgeliehenes wieder ein. Hierauf wird die Leiche gewaschen, angezogen und aufgebahrt.

Innerhalb einer jeden Sippe (*sã* etwas Zusammenhängendes, z. B. *akọḍusã* eine Bananentraube; Familie, Sippe) ist eine bestimmte Frau aufgestellt, die für die Leiche zu sorgen hat (*tsidzoeḍola* eine, die Wasser heiß macht)

und so oft ihres Amtes waltet, als jemand aus ihrer Sippe stirbt. Ist sie nicht da, dann geht das Amt in bestimmter Reihenfolge auf eine andere über.

Man legt dem Toten die schönsten Kleider und kostbarsten Schmucksachen, die er nur bei den festlichsten Gelegenheiten zu tragen pflegte, an. Bei günstigem Wetter findet die Aufbahrung im Hofe unter einem aus Palmblättern errichteten Laubdach statt, das noch zum Schutze gegen die Sonnenstrahlen mit Tüchern verhängt wird. In die Nähe der Leiche rückt man große blankgeputzte Messingschüsseln, auf denen ganze Stöße von Tüchern, sorgsam gefaltet, zur Schau ausgestellt werden. Bei einer verstorbenen Frau stehen auf Tischen ringsherum bunte Teller und Tassen, Schmucksachen, wie Perlschnüre, goldene und silberne Armbänder, Halsketten, Broschen, Ohrringe, ferner ihre Hausgeräte: Töpfe, Kochlöffel, Mehlsieb, Mahlstein etc. War der Tote während seines Lebens fleißig und arbeitsam, so legt man Gold- und Silbermünzen, oft 10 bis 20 englische Pfund, auf kleine Teller neben die Leiche. Alles soll den Reichtum des Verstorbenen dartun. Nie wird einer es wagen, etwas hiervon wegzunehmen.

Erst nachdem diese Vorbereitungen getroffen sind, beginnen die Frauen, wie auf Kommando, das Totengeschrei. Sie weinen und heulen und unter beständigem Schluchzen erzählen sie alles, was der Tote in seinem Leben Gutes und Böses getan. Sie grüßen ihn samt allen jenen, die ihm im Tode vorausgegangen sind. Ist der Verstorbene ein erwachsener Mann, so rufen die Frauen: „Warum hast du es uns denn nicht eher gesagt, daß du sterben willst? Dann hätten wir auch das Kriegsmehl für dich bereitet.“ Die Leute stellen sich nämlich den Tod als Feind vor, gegen den der Mensch zu Felde ziehen muß. Bei früheren Kriegszügen war es Aufgabe der Frauen, für den Unterhalt der Männer zu sorgen und das notwendige Mehl, gewöhnlich aus Mais oder Kassada, bereit zu halten. So können die Frauen stundenlang bei der Leiche sitzen, bald heulend, ohne daß gerade viele Tränen fließen, bald sich gemütlich unterhaltend, oder sie ziehen weinend und singend, trippelnden und tänzelnden Schrittes, dabei heftig gestikulierend, durch den Ort.

Unterdessen sind auch die Männer zusammengekommen. In der Nähe des Trauerhauses haben sie sich ein Plätzchen ausgesucht, um dort zu zechen und zu schießen. Kein Mann und kein Jüngling erscheint zur Totenfeier, ohne seine Donnerbüchse (Vorderlader) mitzubringen. Das Pulver besorgt der Vater oder, wenn dieser nicht mehr am Leben ist, der älteste Bruder oder Onkel väterlicherseits des Verstorbenen. Je mehr Pulver verknallt und je lauter geschossen wird, desto mehr gibt es Zeugnis von dem Reichtum des Dahingeschiedenen. Dann soll der Verstorbene aber auch wissen, daß er mit dem Tode noch nicht vergessen ist, sondern daß noch viele seiner liebend gedenken. Endlich stellen sich die Leute, wie schon erwähnt, den Tod als Kriegsfeind vor, dem sie zu Leibe rücken müssen. Bei einer rechten Totenfeier darf auch die große Trommel nicht fehlen. Fast unaufhörlich, auch die ganze Nacht hindurch, wird die Trommel geschlagen, währenddessen getanzt wird.

Zur zweiten Klasse rechnet man jene, die von einer Schlange gebissen, von einem Baume erschlagen, auf der Jagd erschossen wurden, bei den Buschbränden im Feuer umkamen oder sonstwie einem Unfall zum Opfer fielen.

Auch Wöchnerinnen und Selbstmörder zählen dazu. Sie alle bezeichnet man mit *wume* (Blutmensch), weil sie mit ihrem Blute sterben, wohingegen die anderen dem Tode verfallen, da infolge der Krankheit oder des Alters das Blut sich allmählich aufzehrt und so aus dem Körper schwindet.

Bei den „Blutmenschen" wird der Tod sofort bekanntgegeben. Frauen und Mädchen erheben alsbald ein lautes Geschrei, auch zur Nachtzeit. Wie ein Lauffeuer verbreitet sich die Kunde im Orte. Alles läuft dorthin, wo der Tote liegt. Aber die Leiche darf nicht im Hause bleiben; aus Furcht vor dem Geiste des so jäh Dahingeschiedenen. Er würde sonst „umgehen" im Hause, z. B. würde er bellen wie ein Hund und durch allerhand Spuks die Leute beunruhigen und gar töten. Deshalb trägt man die Leiche möglichst bald hinaus vor den Eingang des Ortes und legt sie am Wegrande nieder. Heulend ziehen die Frauen nach und überlassen sich dort den ganzen Tag ihren Klageweisen. Die Leiche erhält keinen Putz, auch die Schaustellung der Tücher und Schmucksachen fällt fort. Wie ein Geächteter und Verstoßener liegt der Verstorbene draußen auf einer Matte am Boden. Nur ein Tuch wird ihm notdürftig um die Lenden geschlagen, im übrigen ist er ganz von oben bis unten mit weißer Tonerde bestrichen.

Ist er an Schlangenbiß gestorben, so ziehen alle wehrbaren Männer und Jünglinge mit Flinten und Buschmessern bewaffnet hinaus in den Wald oder aufs Feld an die Stelle, wo der Verstorbene sich die Todeswunde geholt. Dort machen sie Jagd auf die Schlange, die ihren Bruder getötet. Sie brauchen nicht lange zu suchen. Sobald sie einige gefunden und Blutrache an ihnen geübt, kehren sie hocherfreut mit der Beute zurück. Unter Kriegsgesängen und Trommelwirbel ziehen sie in den Ort ein und unter dem Jubel der Menge bewegt sich der Zug direkt zur Leiche hin, wo sie die Schlangen niederlegen. Jetzt kann der Tote sich beruhigen, denn das Verbrechen ist gesühnt.

Nach jedem Sterbefall findet ein Totengericht *(kudrowonu)* statt. Hierzu versammeln sich der Sippenälteste *(asafohini)* mit seinen Ratgebern, den Alten der Sippe *(amegã)*. Gewöhnlich nimmt auch der Ortshäuptling *(fia)* daran teil. Nun wird ihnen offiziell der Tod des Familienmitgliedes bekanntgegeben. Alle, die dem Verstorbenen in seiner letzten Krankheit beigestanden oder Zeugen seines Hinscheidens waren, werden in ein peinliches Verhör genommen und nach der Ursache des Todes befragt. Dieses Gericht findet bei jedem Toten, auch bei kleinen Kindern statt. Die Betreffenden berichten nun in gewohnter Weitschweifigkeit den ganzen Verlauf der Krankheit und alles, was sie für den Verstorbenen getan. Dieser wird nun entweder freigesprochen, so daß die Überlebenden die Schuld trifft, oder aber, was meistens der Fall ist, er wird selber für schuldig an seinem Tode erklärt. Ersteres kann zutreffen, wenn er in seiner Krankheit nicht die gehörige Pflege genossen hatte oder wenn früher einmal der Fluch der Gottheit über ihn herabgerufen worden war. In diesem Falle trägt sein Feind die Schuld am Tode. Das Gericht verurteilt ihn, ein Schaf zu opfern, das sofort geschlachtet und unter die Ältesten verteilt wird. Wird aber dem Verstorbenen selber die Schuld an seinem Tode zugeschrieben, so heißt es: Er hat sich selbst getötet, weil er sich über die Vor-

schriften der Krankenpflegerin hinwegsetzte, indem er z. B. nicht mehr essen wollte, zu viel Palmwein trank u. dgl. Man macht am liebsten den Dahingeschiedenen selber verantwortlich für seinen Tod, weil man sonst für die Überlebenden fürchtet, der Tote möchte kommen und sich an ihnen rächen und könnte bis dahin in der Unterwelt nicht zur Ruhe gelangen. Ist er aber für schuldig erklärt, dann gilt seine Ruhe gesichert.

Kurz vor dem Begräbnis kommen Leute aus der Verwandtschaft zusammen und bringen je ein zirka zwei Meter langes Tuch mit. In der Nähe des Trauerhauses lassen sie sich nieder. Einer von ihnen steht in der Mitte, zeigt den Versammelten jedes einzelne Tuch und nennt mit lauter Stimme den Namen des Gebers. Vater und Mutter müssen je ein Tuch geben. Ist der Vater aber nicht da, dann tut es der Sippenälteste, an Stelle der Mutter hat ihr Bruder die Abgabe zu leisten. „Vater-" und „Muttertuch" werden dem Verstorbenen mit ins Grab gegeben, die übrigen dagegen an die Leichenbesorgerin und den Totengräber verteilt. Bei kleinen Kindern und solchen, die an „schlechten Krankheiten", z. B. Aussatz, Pocken, Wassersucht starben, fällt die Tücherabgabe fort. Während nun die Alten damit beschäftigt sind, vergnügt sich das junge Volk an Spiel und Tanz, um dadurch die trauernden Hinterbliebenen zu „trösten".

III. Begräbnis.

Ähnlich der Leichenbesorgerin ist auch ein Totengräber (*tovi* Vatersohn) für die ganze Sippe aufgestellt. Ihm kommt es zu, den Sarg zu bestellen, den Platz für das Grab zu bestimmen und die Beerdigung zu leiten. Seine Gehilfen entschädigt er mit Palmwein und einigen Flaschen Schnaps. Der Sarg hat sich in der Kpando-Gegend so eingebürgert, daß niemand mehr ohne einen solchen begraben wird. Vielfach haben die Anverwandten selbst schon, wenn sie merkten, daß es mit dem Kranken bald zu Ende geht, für die Bretter gesorgt oder auch den Sarg schon herstellen lassen. Bevor der Tote in den Sarg gelegt wird, werden alle Schmucksachen entfernt, nur die notwendigsten Tücher läßt man ihm, und zwar immer, wie schon oben bemerkt, das „Vater-" und „Muttertuch" sowie jene, welche der Verstorbene schon zu Lebzeiten hiefür bestimmt hatte. Niemand wird dem Toten ein solches Tuch vorenthalten aus Furcht, sonst von ihm getötet zu werden. Stets gibt man ihm seine Schlafmatte mit in den Sarg, auch einige Nickelmünzen legt man ihm dazu als Zehrpfennig für die Reise. Es macht immer einen sehr abstoßenden Eindruck, wenn die halb und ganz betrunkenen Gestalten unter Schreien und Johlen der Leiche den letzten Dienst erweisen und den Sarg schließen.

Das Begräbnis findet bei Erwachsenen am späten Nachmittag, kurz vor Sonnenuntergang statt. Erwachsene werden meist wegen der großen Hitze schon innerhalb der ersten 24 Stunden begraben. Kinder beerdigt man, sobald notdürftig ein Sarg, wenn es auch nur eine frühere Schnapskiste war, zusammengeschlagen ist, selbst mitten in der Nacht. Der gemeinsame Begräbnisplatz liegt außerhalb des Ortes im nahen Busch. Zwei Männer tragen den Sarg auf dem Kopfe, und eilenden Schrittes geht es dorthin. Unter heftigem Schießen begleiten die Männer und unter lautem Heulen die Frauen die Leiche. Doch nur der Totengräber nebst seinen Gehilfen und die Leichenbesorgerin dürfen die Träger bis zum Grabe geleiten, alle übrigen bleiben in

respektvoller Entfernung stehen und warten bis jene ihre Arbeit getan. Den nächsten Verwandten, Eltern, Kindern, Mann und Frau ist es strengstens verboten, sich am Leichenzug zu beteiligen, sie würden sonst ganz sicher krank werden und sterben. Die Leichenbesorgerin trägt den Totengräbern einen Topf warmen Wassers nach, damit diese sich nach verrichteter Arbeit Hände und Füße waschen. Beim Tode der Eltern gibt ihnen der Sohn ein Strohkissen und eine Matte mit ins Grab, haben sie aber keinen Sohn oder ist er nicht anwesend, dann geht jene Ehrenpflicht über auf die Tochter oder, falls diese verheiratet ist, auf den Schwiegersohn. Ist das Grab zugeschaufelt, so zerschlagen die Totengräber den Topf und legen die Scherben darauf.

Die Dorfhäuptlinge finden ihre letzte Ruhestätte nicht auf dem gemeinsamen Begräbnisplatz, sondern werden in der Nacht an einem ganz versteckten Orte beerdigt. Nur die Totengräber wissen darum. Diese Gewohnheit stammt aus der Zeit, da die einzelnen Stämme sich noch häufig befehdeten. Setzte sich der feindliche Stamm in den Besitz eines Häuptlingsgrabes, dann hatte er ohne weiteres den Kampf gewonnen und der andere galt als unterlegen. Bevor die deutsche Regierung im Lande einsetzte, herrschte die Sitte, beim Tode des Häuptlings ein paar Sklaven zu töten und sie ihm ins Totenreich nachzuschicken; denn ein großer Mann reist nur mit Begleitung.

Sofort nach der Beerdigung beginnt der Leichenschmaus. Für den folgenden Tag wird zu Ehren des Verstorbenen sein Lieblingsspiel angesetzt, gewöhnlich ein Tanz, der recht zahlreiche Beteiligung findet; denn Beerdigungsfeiern sind Feiertage für den ganzen Ort. Die Nachfeier dauert oft mehrere Tage, wird aber immer am siebenten Tage beschlossen. Die Bewirtung während der ganzen Zeit obliegt den trauernden Hinterbliebenen. Sie haben für Essen und Getränke und Pulver zu sorgen. Auch das Böllern hört mit dem Begräbnistage nicht auf, sondern wird fortgesetzt, so lange die Feier dauert. Auf diese Weise stürzen sich viele Familien in arge Schulden, aus denen sie oft jahre- und jahrzehntelang nicht mehr herauskommen. Man muß bedenken, daß zu einer Totenfeier die Gäste von weit und breit zusammenströmen. Es bedeutet in den Augen der Schwarzen einen argen Verstoß gegen die Pietät, wollte man einem Verstorbenen, mit dem man irgendwie in verwandtschaftlicher Beziehung steht, nicht die letzte Ehre erweisen.

Bei den „Blutmenschen", die ein eigenes Haus besaßen, endet die Feier damit, daß am siebenten Tage ihr Heim von Grund aus zerstört wird. Man deckt das Haus ab und trägt das Strohdach samt dem minderwertigen Hausgerät in die Nähe des Grabes, wo es seinem Schicksal überlassen bleibt. Die Wände werden niedergelegt, selbst die Bäume, die etwa im Gehöfte stehen, fallen der Verwüstung zum Opfer. Ein Trümmerhaufen bezeichnet die Stätte, wo ein „Blutmensch" früher gewohnt. Dies alles tut man, um den Geist des Verstorbenen aus dem Kreise der Lebenden zu verbannen, auf daß er bei ihnen kein Plätzchen mehr finde, wo er seinen Spuk treiben könnte. Seine Familie muß schauen, wo sie anderwärts ein Unterkommen findet.

Beim Tode des einen Gatten läßt sich der überlebende Teil zum Zeichen der Trauer vollständig den Kopf abrasieren und erscheint längere Zeit hindurch nur in den abgetragensten Kleidern.

Ist die Totenfeier zu Ende, so ziehen am frühen Morgen eine Anzahl Männer und Frauen durch den Ort, um allen zu danken, die an der Totenfeier teilgenommen haben. Ein Mann gibt dabei mit zwei Holzstäbchen von Zeit zu Zeit dreimal ein Zeichen und alle rufen laut: „*Miesẽnu tsọ lo!*“ „Habt Dank für das, was ihr gestern getan!“

An den ersten drei Tagen nach dem Begräbnis kommt jeden Morgen die Leichenbesorgerin zum Grabe und stellt in mehreren Schüsselchen (bei den „Blutmenschen“ sind sie mit weißer Erde bestrichen) etwas Essen darauf. War der Verstorbene erwachsen, so kommen einige Verwandte in das Sterbehaus und bleiben daselbst zwei bis fünf Monate, um die Hinterbliebenen zu „trösten“. Ihr Aufenthalt dauert um so länger, je reicher der Verstorbene war. Auf dem Platze, wo die Leiche gelegen hatte, bleibt die ganze Zeit hindurch eine kleine Matte ausgebreitet. Ist nun die Zeit verstrichen, so bereitet man eine Speise, die ein Gemisch von Yams und Pisang, oder Kassada und Reis oder Mais darstellt *(akpọdzọ)*. Sonst geschieht es im gewöhnlichen Leben nie, daß Früchte, die in der Erde, zusammen mit solchen, die über der Erde wachsen, in einem Topfe gekocht werden. Der Totengräber nimmt nun die Matte und die Leichenbesorgerin das Speisegemisch und gehen miteinander zum Grabe. Zuweilen stellt man auch den Topf mit der Speise auf die Matte, welche der Totengräber trägt, während die Leichenbesorgerin in einemfort ruft: „Niemand soll mir begegnen!“ Am Grabe angekommen, legen sie beides nieder und gehen wieder nach Hause. Dieses geschieht immer an einem Abend vor Neumond. Am folgenden Tage findet noch einmal für jene, die im Trauerhause geweilt, ein Essen statt, zu dem auch noch andere Verwandte eingeladen werden. Die Leichenbesorgerin verteilt das Essen. Sie macht auch drei Portionen, geht damit vor den Eingang des Gehöftes, legt sie dort nieder und gibt sie dem Verstorbenen mit dem Worten: „Das ist dein Teil.“

Der Schwarze besitzt eine sehr große Anhänglichkeit an seine Heimat, so daß er stets bei seinen Vätern begraben sein will. Stirbt jemand in der Nähe seiner Heimat, so wird seine Leiche immer dorthin zurückgetragen. Auch eine Frau, die nach auswärts geheiratet hatte, wird sofort nach ihrem Tode, wenn nicht schon bei ihrer schweren Erkrankung, in ihren Geburtsort gebracht, wo sich dann die ganze Totenfeier abspielt. Ist aber jemand in der Fremde gestorben und kann sein Leichnam nicht in der Heimat beigesetzt werden, dann schneidet man dem Toten Nägel von Fingern und Zehen und ein paar Büschel von den Kopfhaaren ab und schickt wenigstens sie seinen Angehörigen zu Hause zu. Hier werden dann die üblichen Totenfeierlichkeiten veranstaltet. An Stelle der Leiche steht nur ein Kästchen mit den Nägeln und Haaren auf der Bahre, die ganz mit Tüchern bedeckt ist, im übrigen nimmt alles seinen gewöhnlichen Verlauf, selbst die Bestattung, die in derselben Weise vor sich geht, als wenn es sich um den Toten selber handelte.

Weilte jemand zur Zeit des Todes eines seiner nächsten Familienangehörigen in der Fremde, so hat er, nach Hause zurückgekehrt, die Totenfeier für ihn pflichtgemäß nachzuholen. Das Heulen, Zechen und Schießen beginnt dann von neuem.

Nach Ablauf einer Reihe von Jahren wird ein allgemeines Totenfest für die

Verstorbenen des Ortes anberaumt, wozu die Einladung an die ganze Umgegend ergeht. Diese Festlichkeiten nehmen stets eine Woche in Anspruch.

Wie öfters aus den vorliegenden Ausführungen zu ersehen war, glauben auch die Schwarzen an ein Weiterleben nach dem Tode. Doch sind die Ansichten über das jenseitige Leben sehr dunkel und verschwommen. Nach der Aussage eines meiner Gewährsmänner muß der Verstorbene nach seinem Hinscheiden einen großen Fluß übersetzen, um zu *Wale*, dem Richtergott, zu gelangen. Wer tanzen kann, kommt schnell hinüber, wer es nicht kann, muß lange warten oder sieht nie das jenseitige Ufer. Darum ist auch das Tanzen im Lande so beliebt. *Wale* richtet nicht so sehr nach Gut und Bös, das der Verstorbene hier auf Erden getan, als vielmehr vor allem nach der Anzahl der Kinder, die er gezeugt. Deshalb ist das Streben der Männer darauf gerichtet, sich mehrere Frauen zu nehmen und darum gibt es auch keinen größeren Schimpf für eine Frau, als kinderlos zu sein. Für die kleinen Kinder scheint kaum ein Plätzchen drüben zu sein. Sie werden nicht zu den Erwachsenen, sondern irgendwo im Busch begraben, ja in der Nachbarlandschaft Kunya verscharrt man sie im Kehrichthaufen. Im großen und ganzen denkt man sich das jenseitige Leben ähnlich dem diesseitigen. Wer hier Reichtum und Ansehen besaß, wird auch dort nicht ungeachtet dastehen. Wer hüben als armer Schlucker herumlaufen mußte, wird auch drüben kein besseres Los vorfinden.

In gesunden Tagen kümmert sich der Schwarze kaum je um das, was nach dem Tode folgt. Krankheit und Tod bedeuten für ihn die denkbar größten Übel. Sie sind ja auch die einzigen Strafen, die ihm immer wieder von seinen Gottheiten angedroht werden. Kommt es mit ihm zum Sterben, so sieht er dem Tode mit einer beneidenswerten seelischen Ruhe und Gelassenheit entgegen. Er kann ja weder auf eine bessere Zukunft hoffen, noch braucht er sich vor einem schlimmeren Geschicke zu fürchten. Er wird sich seiner Ohnmacht gegenüber dem höchsten Gotte *Mawu*, der ihm das Leben gegeben und erhalten hat, der ihm dasselbe jetzt aber auch wieder nehmen kann, lebhaft bewußt. Darum hört man ihn oft sprechen: *Mawu ko*! Gott nur! d. i. von Gott nur kommt alles, oder *mele Mawu asime* ich bin in Gottes Hand. Er kennt jetzt nur eine Sorge: bei seinen Vätern und Ahnen begraben zu werden. Wenn das geschieht, ist er gewiß, auch mit ihren Seelen zusammenzutreffen. Das Band, welches auf Erden die Sippe umschlang, soll auch im Tode nicht gelöst werden. Um aber als würdiger Nachkomme ihres Geschlechtes vor ihnen in der Unterwelt zu erscheinen, als einer, der Wohlstand besaß und Achtung bei seinen Mitmenschen genoß, ist wohl der letzte Wunsch eines sterbenden Schwarzen der: unter recht pompösen und lärmenden Totenfeierlichkeiten, bei denen sich Verwandte und Bekannte vollzählig beteiligen, begraben zu werden. Ende gut, alles gut.

La vie économique au Pays de San-Tao-Ho.

Par le Rév. P. Dr. R. VERBRUGGE, des Missions de Scheut.

Table des matières.

Introduction.
I° La question de l'argent.
II° La question des transports.
III° La question du bois.
IV° Le prix d'une maison.
V° Le prix du sol.
VI° Objets à la maison et à la ferme.
VII° Le prix de la nourriture.
VIII° La question du chauffage.
IX° Les animaux.
X° La main-d'œuvre.
XI° Les différentes cultures.
XII° Travaux agricoles.
XIII° Les gains.

Introduction.

Le pays de San-Tao-Ho (signifie: les trois branches de rivière) se trouve au coin nord-ouest de la grande boucle du Hoang-Ho (Fleuve Jaune) et, pour ainsi dire, entre Chine et Mongolie. C'est un des plus originaux qu'on puisse imaginer: nous l'avons déjà décrit par ailleurs [1]. Dans une région où il ne pleut jamais, mais où le sol est très fertile de sa nature, tout d'alluvion, produit par les anciens cours d'eau et débordements du grand fleuve, les Chinois sont parvenus à s'installer, à faire de l'agriculture, à créer enfin toute une zone habitable, toute une vie intense. Cela, par un système de canaux, longs, ramifiés, de vraies rivières, mais qui coulent à rebours, prenant leurs eaux à leur embouchure, au Hoang-Ho.

Comme ce pays est encore tout neuf, datant d'un quart de siècle à peine, et qu'il est encore isolé, loin des villes et de toutes les institutions et organisations millénaires de l'ancienne Chine, il présente des conditions économiques tout-à-fait particulières, et, après avoir étudié la vie agricole aut frontières sino-mongoles [2], nous devons une mention spéciale, une étude séparée, à cette singulière contrée. Elle se trouve pour ainsi dire au fin fond de la Chine, au bout occidental de la Mongolie du sud que nous avons déjà étudié.

Dans la monographie qui suit nous allons donc appliquer notre méthode d'examen complet à cette entité, à cette île de culture tout-à-fait extraordinaire. Les conclusions et les rapprochements s'en suivront d'eux-mêmes.

Le grand facteur, qui domine toute la vie de ce territoire de San-Tao-Ho, c'est donc l'établissement industrieux, patient et tenace des Chinois dans ces terres véritablement conquises, grâce à l'eau amenée à force de travail. Conquête tout aussi remarquable, quoique dans un sens opposé, à celle qui se fit en Hollande: les Bataves ont conquis le sol en y chassant l'eau; les Chinois ont vaincu la terre stérile en y appelant l'aide du même élément.

Ceci dit, commençons de suite à examiner comment ils y vivent, et pour juger des prix et des valeurs, exposons d'abord l'économie financière.

---

[1] «Un Pays où les rivières coulent à rebours», par le Rév. P. le Dr. R. VERBRUGGE, des Missions de Scheut. Dans: Bulletin de la Soc. belge d'Etudes Coloniales, N^{os} 5—6, mai-juin 1924.

[2] «La vie des pionniers chinois en Mongolie.» Dans: «Anthropos», XVI–XVII (1921—1922), 265—297, 588—627; XVIII—XIX (1923—1924), 189—252, 753—770; XX (1925), 244—275.

I° La Question de l'Argent.

En ce pays isolé, éloigné des grands centres, et où tous les paysans vivent très retirés, unis entre-eux, mais sans grandes relations avec le monde extérieur, le prix des marchandises se fixe d'une manière tout autre qu'ailleurs: on n'a presque pas besoin d'argent, on en est encore en partie au stade des échanges directs. En effet on peut ici faire accord et payer de deux façons: en marchandises (*houo-ing*, littéralement: argent de marchandises), ou en argent (*pei-ing*, argent blanc, vrai). Et encore, si le plus souvent on estime en argent, et qu'on s'exprime en *taëls* (blocs d'argent pesés, non monnayés), dans la pratique on s'exécute ordinairement d'après des équivalents.

Des exemples feront mieux comprendre comment on paie.

Les marchandises les plus employées en payement sont les suivantes:

1° La toile (*pou*), en grands rouleaux de 2 à 3 *taëls* et plus souvent encore débitée en petits morceaux.

2° Le thé (*ts'a*), comprimé en briques (*ts'iuan-ts'a*) faciles à manier et à transporter.

3° Le tabac *soei-yen* (tabac à eau) c'est-à-dire la variété destinée à être fumée dans la pipe à eau, mais qui se fume ici aussi beaucoup dans la pipe ordinaire. Le *soei-yen* vient le plus souvent de la région de Yu-Ling, dans le Chenn-Si. Il s'achète en grand, par caisses de 50 à 100 livres, chaque livre étant encore débitée en briquettes (à raison de 5 la livre), ou divisée en morceaux, au poids. — Le tabac ordinaire (*toung-seng-yen*, ou tabac des provinces orientales) est moins usité.

4° Pour les Mongols du voisinage la boutique recourt encore à d'autres marchandises comme moyen d'échange. Les bottes sont très employées à cet effet, et les nomades ayant vendu un cheval ou des vaches regagnent parfois leurs pénates avec tout un chargement de bottes, en cuir, en velours, en lasting, etc. qui seront lancées ultérieurement à travers la steppe. Un jour nous vîmes ainsi tout un char rempli, arrivant à une lamaserie du désert, et déchargé, distribué en un clin d'œil à tous ces moinillons. — Mais ceci ne nous intéresse pas pour le moment, et sort déjà de la vie agriculturale et locale.

Comment estime-t-on la valeur de l'argent? Il faut aller jusqu'à la ville de Pao-T'ou, à plusieurs journées à l'est, pour rencontrer un centre commercial où le change puisse se fixer. Aussi les estimations, au San-Tao-Ho, sont-elles tout théoriques, et les marchands y fixent-ils un peu les prix de façon arbitraire; et même chaque paysan estime un peu ses marchandises à sa guise.

Par exemple, quelqu'un a été acheter de la toile à Pao-T'ou, et l'y a payé 1·5 *taëls* le rouleau. Il y a ensuite les douanes pour sortir de la ville, les *li-kin* ou droits de péage en divers endroits de la route, les frais de transport, et le gain que le trafiquant veut faire sur le tout: cela fait qu'il fixera son *pou* (son rouleau) à 2 *taëls*, et dans la pratique, en le débitant en détail, en l'employant comme *houo-ing*, il en fera souvent encore plus de 3 *taëls*.

Pour fixer les détails, examinons donc la pratique des paysans, gens qui emploient le plus souvent ce moyen: il sert à payer les ouvriers. Le *cheou-k'ou-jenn* (homme de peine) fait accord avec le maître, soit pour 8 à 10 mois, et il demande par exemple 30 *taëls*. Il sera stipulé qu'une partie sera payée

en *houo-ing* et une partie en *pei-ing*, soit $^1/_2$ de chacun, soit encore moins en argent, et comme on verra, tout pourra se payer en nature. Car l'ouvrier a besoin d'un habit, d'un *k'ai-wo* (couverture) ou même d'un lambeau de toile pour acheter d'autres objets: le maître donne autant de toile, estimée au plus haut prix. Mais si l'ouvrier demande en outre de l'ouate pour fourrer ses habits, ou du fil à coudre, ou du genièvre ou toute autre chose: il peut presque tout obtenir, dans les plus hauts prix. Le grand fermier possède un véritable magasin, tant pour lui-même que pour ses hommes et même pour les environs: cela se comprend, dans un pays où les boutiques sont rares, et tout aussi chères, et les moyens de transport difficiles, coûteux et véritables pertes de temps. Aussi il arrive le plus souvent qu'à la fin de la saison le *cheou-k'ou-jenn* a tant usé et consommé, tant emprunté et dépensé, qu'il ne lui reste plus d'argent liquide à toucher. Heureux encore s'il n'a pas de dettes qui l'obligent à s'engager à nouveau.

Naturellement chez les commerçants l'argent est un peu plus en usage: surtout ils font toujours le *kao* (faire l'accord, les contrats) en stipulant en argent, en *taëls*.

Mais on peut aussi payer en dollars: cet argent monnayé est déjà un peu partout en usage, comme nouveauté. Cependant le marchand tâche de gagner encore à cette mutation. Normalement le dollar doit être compté à 7 *ts'ien-ing-ze* (0·7 de *taël*); il le fera passer pour 7·2 et même jusqu'à 7·5. Comme partout ailleurs en Chine, du reste: partout la pièce n'est estimée que comme un morceau d'argent et en suit le cours; en même temps elle est encore sujette à une autre estimation spéciale selon la frappe: nous avons exposé cela ailleurs. Vis-à-vis du paysan le boutiquier va jusqu'à tarifer ses dollars comme 3 *ts'ien*, et à son tour, le même paysan pourra en faire autant dans son usage courant: puisque les ouvriers, à la boutique, rencontreraient la même estimation!

Mais vis-à-vis des autres commerçants, ou des gens mieux calés, comme «l'église» ou quelques gros fermiers commerçants à leur façon, les valeurs d'un change normal prennent souvent le dessus: il n'est pas toujours si facile de leur imposer des prix arbitraires.

Il y a enfin les petites sapèques: quelles sont les conditions économiques pour cette autre monnaie, essentiellement chinoise? On peut dire qu'elle n'est pas employée dans les transactions, dans les accords, dans tous les achats sérieux. C'est la monnaie de la femme. Celle-ci ne dispose que de quelques sapèques, les revenus de la basse-cour, qui est son seul domaine, son seul bien. Et comme les œufs se vendent encore en sapèques, c'est avec ce moyen de troc qu'elle se procure chez les colporteurs quelques rubans et autres colifichets, ou quelques friandises. Ou bien elle se procure ainsi quelques sapèques pour l'usage à venir.

Aussi ne sait-on vraiment pas dire à quel taux les sapèques se donnent en échange de la monnaie d'argent; il n'y a pas de conversions qui se fassent de la sorte. De même la question ne se pose pas de savoir en quelles espèces de ligatures on enfile les petites rondelles trouées: des ligatures entières ne se voient presque pas; on enfile les pièces tout aussi bien par dizaines que

par centaines, selon l'usage auquel on les destine. A Pao-T'ou, dit-on, comme parlant d'une ville lointaine, les *taëls* s'estiment à 3 ligatures et une fraction: ligatures de 1000.

II° La question des Transports.

Là où régnait, de temps immémorial, la vie nomade dans la grande steppe, est venu s'implanter en ce dernier siècle la vie agricole, avec ses fermes et ses champs. C'est dire combien, en quelques années, toute la manière de voyager a été bouleversée. Actuellement donc il y a là le régime chinois, adapté aux circonstances spéciales de ce nouveau pays.

A. Pour les personnes.

Les chars de luxe sont rares, très rares: pas de palanquins; à peine trois ou quatre voitures *kiao-tch'eu-tze* (à bâche) dans tout ce pays grand comme la Belgique. Nous ne parlons pas des missionnaires: un évêque doit avoir sa voiture; parfois aussi un prêtre invalide.

Même les chars ordinaires, des paysans, sont peu usités pour le voyage: il n'y a que les femmes qui en aient parfois besoin, pour aller à un mariage ou à une visite de nouvel-an.

Le plus souvent on voyage à cheval. Et encore, les Chinois voyagent très peu ici. Ils quittent rarement leur pays, sinon parfois un grand fermier qui va jusqu'à Pao-T'ou. Un bon nombre cependant aura à faire souvent un ou deux jours de trajet pour rejoindre leurs champs éloignés. A part cela, on ne va que d'un village à un autre. — Il y a encore les *k'oa-ze*, les gens de Chine, qui viennent s'engager pour les travaux ou qui viennent habiter ici: ils emploient tous les moyens de fortune, en bateau, à pied, etc. Enfin les col-porteurs: ceux-là voyagent toujours à pied.

Les Européens qui viennent ici sont très rares: pas un par année. Parfois un explorateur, comme le Père Licent en ces dernières années: ou bien un Russe fugitif, comme ce fameux déporté Lebedeff avant la révolution russe: il était venu par Vladivostock et Peking, vers l'intérieur de la Chine, se dirigeant vers le Turkestan où il allait rejoindre sa famille: il était à bout de ressources, on dut l'aider. (Depuis lors on a lu qu'un Lebedeff était devenu ministre chez les Bolcheviki.) Enfin, depuis l'anarchie des Soviets, les Russes ont inondé un peu toute la Chine. En tout cas l'arrivée d'un étranger au T'ao-Ze (comme on appelle la région: *t'ao* signifie inonder) constitue un évènement qu'on note et qu'on retient: si peu s'aventurent en ce pays presque sans chemins, coupé de canaux, et souvent sans auberges. — Les missionnaires l'ont encore le plus facile pour voyager: toutes les chrétientés sont si rapprochées qu'on peut toujours loger et faire la halte du midi, et ils connaissent tous les sentiers.

Quant aux chemins il n'y a que de rares grandes routes, indiquées sur les cartes; et encore ce sont plutôt des directions générales que des chemins tracés. Citons une voie qui longe le Fleuve Jaune sur chaque rive: mais souvent on ne peut pas employer ces deux chemins à cause des inondations ou des rivières (canaux) fortement grossies. Alors on recourt aux routes du nord, suivies ordinairement par les caravanes des chameliers qui vont de Pao-

T'ou vers la province du Kan-Sou, surtout vers Si-Ning, avec des peaux, de la laine, des grains, etc.: il y a ainsi une voie chamelière au sud des montagnes et une autre au nord; c'est cette dernière qui est la principale, quoiqu'elle fasse le plus grand détour, mais parce que son parcours se fait plus pleinement en pays de steppe, ce qu'il faut de toute nécessité pour ces convoyeurs, surtout des Mongols, qui campent en pleine steppe et y laissent paître leurs animaux pendant le jour pour continuer leur trajet pendant la nuit.

Dans ces pays d'irrigation intense les rivières forment souvent des obstacles. On peut les vaincre de différentes façons. Le plus souvent on passera à gué: parfois un Mongol vous porte; d'autres fois le cheval devra nager pour un court espace. Si la rivière est plus large les voyageurs, avec leurs effets, passent en bateau, les chevaux nagent. Vers son embouchure dans le grand fleuve, la rivière a parfois 3 *tchang* de largeur (9 mètres): souvent on a alors un pont, dont la construction et l'entretien sont à charge du propriétaire du canal et des champs. Ainsi il y a des ponts sur le Ou-la-hoze et le lang-kia-hoze, etc. Si la largeur est plus forte, 3 à 4 *tchang*, il faut le service des bateaux. — Tous ces moyens de passage ont été mieux organisés et facilités en ces dernières années, par suite du service postal.

Jusqu'en ces derniers temps les auberges étaient extrêmement rares: on logeait chez les Chinois, qui sont ici assez hospitaliers, presque tous des chrétiens: chacun tâche de se caser dans une maison de sa connaissance. Il n'y avait en route que des braves gens du terroir, accueillis gratuitement; d'autres donnaient quelques *sin-k'ou-ts'ien* (sapèques pour la peine). Mais depuis les temps de la république il y a plus de passage: c'est que les soldats y circulent plus souvent; il y a aussi le service postal; et enfin, le trafic a augmenté: on vient plus souvent de loin pour acheter les grains.

Les auberges sont ordinairement situées hors du village, afin de disposer de plus de place. En dehors du T'ao-ze, c'est-à-dire de la région conquise à l'agriculture, il y en a davantage: là, les villages ont plutôt l'aspect chinois ordinaire, ils sont moins fermés, moins repliés sur eux-mêmes, et plus mêlés à la vie commune; plus mêles aussi d'habitants de toute origine, de toute profession.

B. Transport des Marchandises.

Autrefois les grains se vendaient très mal, faute de moyens de transport. Actuellement, surtout depuis que les villes de Koei-Hoa-Tch'eng et de Pao-T'ou sont reliées au reste de la Chine par chemin de fer, on vient sur place pour tout acheter, et c'est le plus souvent le marchand qui organise le transport: cela dépend du contrat. Il vient jusqu'à la grange ou jusqu'au silo, juge de la qualité, achète en bloc, et cherche les moyens de faire arriver la charge jusqu'à l'endroit le plus rapproché pour la mettre en bateau: de là on la dérive vers le Fleuve Jaune.

Si le transport n'est pas compris dans le contrat, vous devrez vous-même organiser le service. Souvent les habitants s'entendant alors à cet effet: ou bien c'est «l'église» ou le maître du village qui requiert leur concours, par une espèce de corvée.

Les chars sont le plus souvent traînés par des bœufs; plus rarement,

par des chevaux ou des mulets. On emploie surtout les *tan-niou-tch'eu* (à un bœuf); d'autres chars ont quatre animaux, tous attelés l'un devant l'autre; très rarement ici une bête est mise à côté de celle qui supporte les brancards, contrairement à ce qui se pratique à l'est où trois et quatre chevaux son attelés de front. Une espèce spéciale de chars est celle qu'on appelle *t'ie-tch'eu* (char en fer), parce que les roues en sont solides, cerclées de fer: on y attelle plus souvent des chevaux. Plus original encore est le *si-tch'eu* (char de l'ouest), qui a des roues hautes de plus de deux mètres, et de longs brancards réunis par un joug sur la tête de l'animal.

Enfin le transport des grains se fait encore tout aussi souvent par des chameaux, qu'on trouve toujours à louer chez les Mongols de la steppe; ces derniers sont aussi les convoyeurs pour les marchandises à travers les steppes et les déserts des pays d'intérieur: peaux, laines, sel, etc. Les Chinois ont recours à ce moyen principalement lorsque les rivières sont gelées; et les marchands surtout ont la pratique de ces transports, parce qu'autour des villes (comme Koei-Hoa-Tch'eng, Pao-T'ou, etc.) ils ont encore plus souvent l'occasion de les rencontrer et de les employer.

Comment fait-on les accords? C'est le plus souvent par entreprise. Le commerçant loue les chars des paysans, surtout dans les mois où il y a peu de besogne. Le prix en varie, selon la distance, la nature du chemin, les rivières à passer. On fera environ 40 *li* par jour, 20 à 25 kilomètres. Le paysan s'arrangera de façon à gagner un *pou* (rouleau d'étoffe) en 8 ou 10 jours: nous avons déjà dit que si on paie ce rouleau 8 *ts'ien* à 1 *taël* à. Pao-T'ou, le vendeur d'ici, sur place, le fera valoir peut-être 2 *taëls* et plus: c'est égal, on fera l'accord selon le prix que le marchand demandera pour son *pou*. Pour spécifier davantage, disons que cela peut aller jusqu'à 3 ou 4 *ts'ien-ing-ze* (d'argent) par *tan* (10 boisseaux) et par jour. Donc: on énonce en l'argent, mais on payera en étoffe, en spécifiant aussi sa valeur.

Les missionnaires n'ont le plus souvent pas de char, quoique dirigeant la plupart des exploitations, comme des «reductions» chrétiennes. Mais ils ne sèment pas eux-mêmes, et se contentent de faire payer le *fenn-chou* (la dîme) en grains ou en argent, ou d'en estimer (*pao*) en bloc la redevance de chaque fermier.

Les paysans, au contraire, ont leurs chars de transport pour rentrer leur moisson; quelques-uns en ont plusieurs. Par exemple, si l'on sème 15 *ts'ing* (un *ts'ing* = environ 6 HA.), il faut tout un service de transport. — Les chrétiens amènent leur dîme à l'église.

Les chars destinés à transporter 8 *tan* (une tonne et demie), traînés par 4 ou 5 bœufs, ne sont pas rares: ces grands chars se paient à Pao-T'ou 40 *taëls:* on n'en fait pas sur place, car il n'y a pas d'artisans, ni de boutiques de menuiseries pareilles.

Les petites charrettes se font parfois dans la contrée, par l'un ou l'autre fermier adroit ou par un petit menuisier local: elles coûtent encore jusqu'à 8 *taëls*. C'est que le bois y est rare.

Enfin s'il arrive que l'église ait de grands charrois à faire, par exemple pour bâtir, ou pour transporter des grains jusqu'à la rivière, il y a des cas

où elle demande l'aide des chrétiens, espèce de corvée bénévolément exécutée: est-ce que tout le bien-être ne vient pas des évangélisateurs? — Alors le *chang-jenn* (bourgmestre) s'arrange avec la communauté.

Enfin reste à voir la question du *p'an-tch'an*, du viatique à dépenser. Pour les chrétiens il ne faut rien ou presque rien, puisque partout on trouve bon accueil. Souvent même le foin est donné gratis; ailleurs, si on le compte, c'est le prix du marché. Et celui-ci peut être assez élevé: on a été jusqu'à 20 ou 30 sapèques la livre, et à Pao-T'ou on a connu des années où il fallait payer 72 sapèques la livre! (près de 50 centimes le kilo de foin!) — Pour le surplus, on donnera un peu de *sin-k'ou-ts'ien* (de pourboire) si on veut. Mais il est bon d'emporter un peu de farine, pour ainsi alléger la charge de l'hospitalité. Ainsi on a souvent le cas de *k'oa-ze* (gens des autres provinces) qui s'en retournent à pied en ne dépensant que 5 à 6 sapèques par jour, un centime! Ils emportent la farine et ne payent que quelques *fang-tze-ts'ien* (sapèques pour le logment).

Les missionnaires dans les auberges font les choses plus généreusement: on dépense parfois jusqu'à un dollar par jour, pour gens et bêtes. Car il faut souvent les nourrir, chauffer la chambre, soigner tout le monde. Et puis, la vie est devenue plus chère!

III° La question du bois.

Dans toute cette région, la question du bois est d'importance capitale pour la vie, soit qu'on veuille bâtir, pour s'établir, pour agrandir, pour améliorer, soit qu'on doive commander ou fabriquer une foule d'objets usuels. Or le bois manque presque partout: c'est que les Chinois sont généralement de terribles dévastateurs de leurs richesses forestières.

Dans le pays de San-Tao-Ho il n'y avait autrefois que des broussailles: il en reste encore aux endroits les moins habités ou les moins fertiles. Mais déjà aussi, autour de quelques villages ou fermes, et surtout autour des résidences de missionnaires, on peut voir apparaître quelques arbres véritables, surtout des ormes, moins souvent des peupliers et des saules, enfin le *soei-t'oung-chou*, espèce de peuplier dont le bois est fort usité pour faire des seaux, des cercueils, etc.

Mais la plus grande partie du bois de charpente et de menuiserie vient du sud: de la province du Kan-sou, où il y a encore d'immenses forêts; un peu aussi des montagnes de l'Alachan, surtout de la partie appelée Soung-Chan, la montagne aux pins.

Le bois est amené au nord par flottes (*ja-ze*): c'est-à-dire que les Chinois réunissent toute une charge en flottille, et descendent avec elle, en une hutte établie sur elle, jusqu'aux régions où le bois est rare; à peu près comme les bûcherons du Haut-Rhin font dériver leurs arbres jusqu'en Hollande. Les marchands chinois qui font ce trafic sont le plus souvent des Mahométans, la portion la plus entreprenante de la population, et surtout si abondante au Kan-Sou: ils ont ce monopole comme tant d'autres (transports, auberges, etc.). Avec ces matériaux ils fournissent tout le San-Tao-Ho et peuvent arriver jusqu'a Pao-T'ou et même jusqu'a Ho-K'eou (le port de To-Tch'eng et de Koei-Hoa-Tch'eng) et au plus loin jusqu'à Lama-Wan: là se trouvent les rapides qui

empêchent de continuer. Mais déja à Pao-T'ou le bois du nord (d'Ourga) leur fait concurrence, et à Lama-Wan on trouve aussi des arbres dans les environs.

Quoqu'il en soit le San-Tao-Ho est un de leurs meilleurs clients. Les flottilles y remontent les différents canaux et s'y arrêtent d'endroit à autre; par exemple, pour ne parler que des rivières «chrétiennes»: à Djoungarti, à Hoang-lang-Moto (Hoa-moto des Mongols), à Olan-Nor, à Ta-Fa-Koung, partout où elles voient un bon village et si loin que la charge peut les porter. Alors la nouvelle se propage, les habitants des environs arrivent, les accords se concluent: cela prend du temps, des jours parfois. On commence par inspecter et discuter la nature de la charge; on débat ensuite plus longuement encore le prix d'un arbre ou d'un lot ou de tout l'ensemble.

Les prix se fixent en argent. Mais une fois l'accord fait sur ce montant, vient le mode de payement. Le paysan offre ses produits: «Voulez-vous des grains? du chanvre? ou même des animaux (moutons, chèvres, etc.)?» Et reviennent les discussions au sujet du prix de ces marchandises de troc. En définitive, comme c'est ordinairement le cas: on fait accord en argent, et on paie en nature.

Les essences qu'on emploie surtout sont les suivantes:

1° l'orme (*iu-mou*, bois du *iu-chou*) qui peut avoir d'assez grandes dimensions: parfois il y a des troncs de 3 à 4 décimètres de diamètre; on en fait les plus belles poutres pour maisons: *tan-ze, ling-ze*; ou bien on l'emploie en menuiserie, par exemple pour *soei-tch'ao* (bac à contenir l'eau). C'est le plus recherché des bois.

2° le saule (*liou-mou*, bois du *liou-chou*). Il est encore assez épais, et on peut en trouver de beaux troncs, qui ont jusqu'à 3 *tchang* (près de 10 mètres) de longueur.

Il y a ensuite les conifères, qui sont de longueur très variable: les uns serviront pour *ling-ze* (poutres); d'autres plus gros serviront à la menuiserie; les plus minces sont employés pour *tch'oan-ze* (chevrons). Ainsi on a

3° le pin (*soung-chou*), que se rencontre assez rarement sur le marché.

4° le sapin (*ts'ien-chou*), plus fréquent.

5° Une espèce de sapin est beaucoup usitée: on l'appelle *sin-kiao;* et les plus beaux spécimens ont encore jusque 2 *tchang* (6 mètres): on les appelle *lieul-sin-kiao.*

Enfin citons encore deux espèces de peupliers:

6° le *iang-chou*, peuplier ordinaire, est amené assez peu.

7° le *soei-t'oung-chou*, autre espèce de peuplier.

Nous avons déjà dit que sur place, près des fermes, on commence à rencontrer quelques arbres. Mais il y a surtout des arbustes qui à certains endroits forment de véritables taillis; on peut trouver ainsi des tiges assez longues pour servir de chevrons dans une petite maison, et des *tsan-ze* pour le clayonnage des toits: ce sont surtout des saules-marsaults (*ho-liou*), puis des tamarix (*houng-liou*). Enfin il y a les broussailles du bois *ning-kieul* (diminutif de *ning-kiao*), qu'on emploie surtout comme combustible.

Il faut noter encore que les gros bois d'équarrissage, dits *leao-mou*, si fréquents en Mongolie Orientale, ne sont pas dans le commerce des bois

d'ouest. On achète ici plutôt l'arbre entier et on le transforme comme on veut. Aussi on ne parle pas de mesurer chaque arbre qu'on achète: une estimation grossière suffit à vous suggérer l'usage que vous pourrez faire de la pièce.

Le bois, quoiqu'amené si facilement, est encore relativement cher: il vient de très loin, il a fallu le couper, l'agencer, il y a les cordes etc. pour la flottille, il y a le prix du transport et les diverses douanes. Indiquons quelques prix: on verra qu'ils se donnent toujours en argent; les sapèques n'y sont pas connues.

Les *tch'oan-ze* (chevrons) coûtent 7 à 8 *fenn*: un *fenn* est la centième partie d'un dollar, et le prix de 70 à 80 sapèques qui y correspond ailleurs, peut être considéré comme assez bas.

Les *ling-ze* (poutrelles) en *sin-kiao* sont à 3 ou 4 *ts'ien*.

Pour les grosses poutres dites *tan-ze*, qu'on emploie comme tirant ou entrait dans les bonnes toitures, le mieux c'est d'acheter un arbre de 5 à 6 *taëls*; ou bien un bon *tan-ze* se paie autant.

Il y a parfois des arbres qu'on peut acheter sur pied, au même prix, avec toutes leurs branches, qui toutes peuvent trouver un bon emploi; mais ensuite reste toujours la question du transport, et il coûte souvent plus cher que l'arbre même: on a été jusqu'à demander 20 *taëls* pour un transport de trois jours, depuis la place jusqu'à la rivière.

Pour le clayonnage (les *tsan-ze*) on emploie les branchages du pays même: on n'a que la peine de les couper. On y fait souvent servir de ces nattes (*pa-ze*) faites à l'aide des mêmes branchages: le prix en était autrefois une brique de thé (ou 4 *ts'ien*), pour une natte d'un *tchang* sur cinq pieds. Il a augmenté un peu depuis lors.

Pour terminer ce chapitre, répétons-le qu'en ce pays neuf il entre bien peu de bois dans une maison ordinaire; et pour tous les autres usages également on est très parcimonieux avec cette matière précieuse.

IV° Le prix d'une Maison.

Les habitations, en ce nouveau pays, sont des plus rudimentaires, et encore bien plus simples, bien plus pauvres que dans le reste de la Mongolie où déjà les paysans vivent souvent dans des cabanes dont un mendiant ne voudrait pas chez nous. De plus cette pauvreté des maisons dans le San-Tao-Ho est aussi plus générale que partout ailleurs; il n'y a même pas d'exception pour les gens un peu aisés; leurs maisons se distinguent à peine. Tandis qu'ailleurs en Mongolie les paysans arrivés à une certaine aisance tiennent à se construire des demeures plus soignées, en briques, à toiture en tuiles ou en toile ondulée, surpassant souvent les plus belles résidences des missionnaires, au San-Tao-Ho c'est à peine si l'on voit dans les plus grands et les plus anciens villages une ou deux maisons qui se soient un peu améliorées. Jamais de ces habitations chinoises à façade entièrement revêtue de boiseries, où portes et fenêtres se confondent dans un lattis sculpté et peinturluré, ces belles maisons que les Chinois appellent *man-meull-mien-tch'oang* (toutes remplies de portes et façades en fenêtres). On ne rencontre pas non plus les boutiques un peu cossues, comme le *tang-pou* (mont de piété), le *kang-fang*

(distillerie), le *mien-fang* (boutique a farine), etc.: il n'y a pas encore de boutiques, ou si quelqu'un fait un peu de commerce, c'est encore un simple paysan. Jamais de *wa-fang*, maison couverte de tuiles, encore moins de *t'ie-wa*, de toile ondulée: même les missionnaires, qui l'ont introduit ailleurs, ne connaissent pas ici ce luxe; ils bâtissent leur église, leurs écoles, leur résidence, à la chinoise, de la manière la plus simple, mais un peu plus solide, un peu mieux soignée dans ses détails; mais les murs et le toit sont en pisé.

La grande raison qui arrête les constructions coûteuses des Chinois, c'est qu'ils n'ont pas leurs terres propres. Puis, ils sont venus pauvres, ils restent assez simples dans leur vie, se contentant de gagner de l'argent, de bien manger, s'ils le peuvent: c'est leur idéal. — Quant à leur habitation, c'est le moindre de leurs soucis.

Le plus souvent ils se confectionnent une bicoque presqu'entièrement en terre. Ils la font eux-mêmes, et cela ne leur coûte que quelques bribes de bois, une porte et une fenêtre, et le travail de leurs mains. Il y a donc encore beaucoup de *ma-ngan-kia-fang* (maison en selle à cheval), de ces taupinières que nous avons déjà décrites ailleurs, chez les plus pauvres de Cheu-dzou-ze-leang. A cet effet, on creuse un puits, on le couvre d'une natte pliée en forme de toit, et on s'y terre.

D'autres huttes l'élèvent bien au dessus du sol, mais sont encore très simples. Une porte et une fenêtre et quelques perches en saule (*ho-liou*) peuvent suffire; ces dernières à mettre dans les murs grossiers; on couvre avec des clayonnages faits de tiges de *tzeu-ki* (une graminée) et de l'argile. En tout cas, très rarement on emploie toute cette charpente compliquée que les Chinois ordinairement dressent d'abord du sol au toit, pour y intercaller ensuite les murs. Non, on arrive encore souvent à construire sans devoir mettre des combles de toiture: ce sont ces simples cavernes «frappées», faites en terre tassée entre deux planches pour les murs, et arrondie en voûte pour le toit. La porte se composera de vieilles planches, et la fenêtre aussi sera faite par le propriétaire: il y en a même qui se contentent à cet affet de ficher dans l'ouverture deux ou trois tiges d'osier: on colle le papier dessus.

Aussi toutes ces maisonnettes n'ont pas la vie longue: les vents ou les inondations les font croûler. On recommencera.

Passons à des maisons un peu plus soignées. Pour celles-ci on emploie des briques, faites d'argile durcie. Il y en a de deux espèces. Les unes sont moulées, et puis durcies au soleil (*ni-p'ai-ze*), comme on en fait aussi ailleurs. On fait de même les *k'ang-pan-ze*, dalles pour le lit-estrade. Que si l'on doit faire façonner de pareilles briques, par entreprise, il faut compter environ 2 à 3 *taëls* les 1000. — L'autre espèce est appelée *k'a-la*, et est propre à la région, si riche en argile. Voice comment on procède: après qu'une bonne inondation a imprégné le sol et déposé son limon à la surface, on tasse celle-ci à l'aide du rouleau qui sert à égréner le blé sur l'aire; on obtient ainsi une couche durcie, qu'à l'aide d'une bêche (*si-kiao*, pelle employée à l'ouest) on débite en dalles carrées d'un pied de côté et d'un demi-pied d'épaisseur. Avec de pareilles adobes on élève les murs, à très bon marché. Le toit est posé à même dessus; parfois, s'il est un peu lourd, un peu riche en gros bois, une

ou deux colonnes seront travaillées dans les murs. Portes et fenêtres sont aussi un peu mieux faites, en *soung-mou* ou en *sin-kiao*. C'est déjà une modeste maison chinoise.

Les missionnaires emploient parfois un menuisier, l'un ou l'autre chrétien qui a été à l'est s'initier à l'art un peu progressiste: c'est encore une tranche de vie civilisée qu'ils introduisent partout. Les murailles de leur maison se construisent sur un petit soubassement de quatre à cinq couches de briques cuites, et un toit construit à la chinoise, avec du bon bois bien choisi, bien travaillé, apparait ici comme un luxe. Il y a des vitres: grand progrès européen, qui partout ailleurs tend à se généraliser, mais reste ici encore une vraie curiosité. Tout l'aspect respire l'aisance: au pays des aveugles, les borgnes sont rois.

Avec tout cela il est difficile de dire combien coûte une de ces habitations primitives. Il faut compter par *kien-fang*, par travée ou appartement, largeur d'un *tchang* (3 mètres), profondeur un peu moins ou un peu plus (maximum 1·4 *tchang*) selon le bois et l'espace disponibles; hauteur un peu moins d'un *tchang*. Sur le devant une porte ou fenêtre à chaque *kien*. La meilleure des constructions reviendra peut-être à 6 *taëls* par *kien-fang*, moins de 100 francs. Les places ou *kien* ne sont généralement pas nombreuses; le type le plus habituel se compose d'une porte et place, d'entrée, *wei-kien* (travée qui mène à l'extérieur) et de chaque côté un *li-kien* (travée qui fait l'intérieur). Si un ménage dévient trop grand on peut toujours ajouter une ou deux travées.

Dans le détail, il faut d'abord considérer le bois, la principale dépense: mais nous avons déjà dit qu'on en met très peu. A l'aide de deux ou trois troncs de *sin-kiao*, coûtant en tout un à deux *taëls*, on fera la porte et deux bonnes fenêtres. Puis vient le *ni-koung* (littéralement: le travail de la boue, c'est-à-dire la maçonnerie, si on peut parler de maçonner sans mortier): le *ni-tsiang* (ouvrier de la boue) érige les murs, pose le toit, le couvre d'argile, et est payé à l'heure, comme un ouvrier. Le *mou-koung* (travail du bois) se reduit à peu de chose et dépend surtout de la construction du toit: si on a des poutres assez grosses, on construit à la mode chinoise habituelle, avec *tan-ze*, *ling-ze*, etc.; sinon on soutient de plus petits poutrelles (*ling-ze*)par une série de colonnes secondaires (*dzou-ze*). Le plus souvent le fermier fera lui-même la besogne, ou bien un *mou-tsiang* (ouvrier du bois) n'a qu'à scier quelques poutres, à tailler quelques tenons et mortaises, à fabriquer porte et fenêtres: en deux ou trois journées (*koung*) et pour un salaire de 2 à 3 *ts'ien*, il fera tout le travail.

La cour de la ferme est souvent clôturée par un mur en terre battue, qui coûtera un à deux *ts'ien* d'argent par *tchang* de longueur: rarement il est plus haut qu'un demi-*tchang*. Souvent il ne se compose que de quelques mottes de terre, découpées dans les environs.

V° Le prix du Sol.

Pour s'établir et mener la vie en agriculteur il faut de toute nécessité trouver une part du sol, et d'un sol labourable, fertile. Généralement, partout ailleurs, on conçoit deux moyens pour s'en procurer: on en achète ou on en

loue. Mais dans le singulier pays qui nous occupe il n'y a pas de terre à acheter, pas de *leang-ti* (terres vendues) comme on en voit si souvent chez les Mongols de l'est. Ici, les Mongols de l'ouest, plus tenaces en leurs domaines, n'en vendent jamais un pouce. On dira peut-être: ailleurs aussi en Chine, tout le sol appartient à l'Empire: mais le plus souvent cela n'empêchait pas qu'on ne vendit la terre, ne réservant que par une fiction la *ti-kenn-ze,* la racine du sol. Mais nos Mongols n'admettent pas ce subterfuge: ils vous permettent de rendre le sol fertile, de vous y établir, de le cultiver, mais vous continuez à payer du fermage.

Dans ces conditions, pour acquérir du terrain, voici comment on procède. Tout le pays était primitivement un désert et il faut commencer par y amener de l'eau: cette portion irriguée est seule fertile et utilisable. On demande donc l'autorisation, on creuse les canaux, et on payera à chaque année selon la portion ensemencée, toujours variable, toujours à estimer. Les Mongols ont dit: «vous pouvez essayer et travailler entre telles limites»: ceci est de la première occupation du sol, et nous en avons déjà parlé dans la description générale du pays.

Une fois nanti de ces titres, il faut de grands capitaux et de grands travaux pour amener l'eau sur la plus grande surface possible, au moyen de tout un système de canaux, qui commence au grand fleuve par une solide jetée (*ma-t'eou*), qui s'enfonce vers l'intérieur du pays par de véritable bras de rivière (*hoze*) et qui s'y ramifie en plusieurs branches (*kiu*). On obtient ainsi la jouissance d'un bon lot: vous êtes *chang-jenn,* le chef d'un exploitation, espèce de bourgmestre en vos domaines, et en même temps comme un «dykgraaf» (comte des digues) dans le genre des surveillants d'irrigation en nos polders de Belgique.

Donnons quelque idée des frais qu'occasionnent de pareils travaux. Il serait assez vague de dire que l'entreprise peut coûter des milliers de *taëls*, pour obtenir quelques centaines de *ts'ing;* et les Chinois disent souvent — avec un peu d'exagération sans doute — que les plus grands travaux coûtent plusieurs *wan*: or un *wan* signifie 10.000 *taëls*; ce serait pour obtenir plusieurs milliers de *ts'ing*. Tout cela dépend de la longueur du canal, et généralement il doit avoir une longueur de plusieurs *li*: car les meilleures terres sont vers le nord. Il faut considérer aussi que tout près du Fleuve Jaune on ne sait pas s'établir, parce que ces régions avoisinantes sont généralement un peu exhaussées; il faut donc que le canal coupe d'abord les hautes berges. Il y a cependant quelques endroits qu'on atteint plus facilement, par des canaux plus courts: c'est surtout le cas à la partie occidentale et méridionale de San-Tao-Ho, où commencèrent les premiers établissements.

Dans le détail le prix du creusement se calcule au cube, au *k'eng* disent les Chinois. Le *k'eng* est un puits de un *tchang* de longueur, autant de largeur, et un pied de profondeur: et les canaux ont souvent plusieurs mètres de profondeur, surtout près du fleuve et de moins en moins alors vers leurs ramifications. Il y en a qui ont 2 à 4 *tchang* de largeur. Ensuite le coût varie selon qu'on doit charrier la terre (*pei-koung*) ou bien qu'on peut se contenter de déverser la terre sur les côtes (*kiou-koung*). Le *k'eng* du *pei-koung* revient à

environ 1 *ts'ien* de «bon argent blanc»; celui du *kiou-koung* est à peu près de moitié. Et il y a aussi des déboires: ainsi il y a parfois sous la surface du sol des poches, *ti-leou* (étages souterrains), où l'eau se perd et produit des effondrements grands comme une maison.

On finit ainsi par avoir engagé un bon capital dans l'acquisition de ses terres.

En tous cas l'étendue du domaine rendu ainsi disponible varie naturellement d'après la longueur du canal et l'aire que les eaux peuvent couvrir. Les plus grands canaux sont le lang-kia-hoze des chrétiens, le Hoang-T'olohai-hoze, mi-partie chrétien et mi-partie payen, et le Tch'an-k'ing-hoze, entièrement payen mais généralement très négligé. De pareilles rivières peuvent avoir un bassin de 2000 à 3000 *ts'ing* de terre.

Mais en réalité l'étendue varie encore d'une année à l'autre, selon l'eau fournie. Ainsi il peut arriver que vous aurez l'une année des centaines de *ts'ing* inondés, l'autre année des milliers. Cette grande différence d'étendues disponibles tient à plusieurs causes: selon que l'eau est venue plus abondante du Kan-Sou, selon que les canaux sont bien entretenus, sans ensablement, selon que la terre sera en bon état, sans mauvaises herbes qui poussent si les germes ne furent pas tués, selon que les terrains de seront pas gâtés par une inondation trop prolongée ou dévastatrice. Ainsi il peut arriver, dans les canaux mal entretenus, que l'eau a stagné trop longtemps: le salpêtre a pénétré les terres au lieu d'être enlevé; les roseaux (*liou-ts'ao*) ont poussé sur les rives ou aux endroits peu profonds.

D'après toutes ces causes, en l'une année ce sera la terre d'un tel *chang-jenn* et de tel canal, de telle partie de rivière, qui en sortira favorisée, tandis que d'autres régions n'eurent pas une bonne part ou en sortirent gâtées; l'autre année les terres de votre district n'auront pas la chance, et vous en êtes reduit à la part congrue. Et parfois même avec une année aux eaux abondantes un mauvais canal n'aura rien reçu: c'est que souvent il peut être ensablé (*teng-la*), ou bien son entrée fut abandonnée par le cours du fleuve, qui s'est déplacé au milieu de son large lit. L'ensablement arrive surtout en hiver, après qu'en été les eaux n'auront pas coulé assez vite et produit des voies mortes, tuées *(seu-lou)*, qu'il faut curer.

Naturellement personne ne saurait cultiver de parailles étendues: on donne donc en fermage; en sous-fermage plutôt, puisque le premier affermisseur reste le clan mongol.

Survient alors la question: combien va-t-on donner à chaque paysan? L'étendue qu'il recevra variera aussi d'année en année, autant que l'étendue générale qui aura été rendue disponible par les circonstances de l'année: on n'a réellement que ce qui fut sous eau, et même chaque paysan va voir le terrain, va juger et débattre ce qui pourrait lui servir, sans savoir d'avance où sera son champ.

Souvent, chez les payens, quand un petit canal, ou tronçon de canal (*kiu*) a été creusé par une association de laboureurs, ceux-ci se réservent tout le bloc et trouvent toujours moyen de tout cultiver. Mais si le canal est plus grand, et la terre fertile plus étendue, on laisse arriver du monde. De même

l'église donne tout à ses chrétiens, et même à des payens, et partage les terres équitablement.

Quelle est l'étendue qui est semée habituellement par chaque paysan? Cela dépend des bouches à nourrir, s'il est seul ou en famille; cela dépend aussi de «ses forces» *(li-leang)* comme disent les Chinois: s'il a assez d'animaux, assez d'argent pour louer des hommes, assez de semences. Ainsi cela peut aller d'un ou deux *ts'ing* jusqu'à une ou plusieurs dizaines. Mais le plus souvent encore chacun pourra dire: «Donnez autant que vous pouvez me donner: je m'en tirerai bien». Il y a toujours des petites gens qui doivent se contenter d'un *ts'ing*.

La production d'un *ts'ing* de ces terres varie encore beaucoup, et selon le travail qu'on y met et selon la nature du sol. A ce dernier point de vue on distingue différentes espèces de terres. Les *seng-ti* (terres neuves), bien inondées, et qui n'ont pas encore été cultivées sont les meilleures. Elles peuvent rapporter un *tan* par *mou*, ce qui est beaucoup et ne se voit en Mongolie que dans les *soei-ti* (terres irrigables). Bien plus, on cite des cas extraordinaires où un sol bien fumé, bien travaillé, par un missionnaire entendu, a produit jusqu'à deux *tan*, et cela ne se voit jamais dans les plus belles *soei-ti* du reste de la Mongolie. Mais après tout cela ajoutons que la production de 3 *teou* par *mou* se rencontre aussi dans les mauvaises terres: c'est alors un insuccès comme on en rencontre aussi ailleurs.

Il y a en second lieu les *ts'a-ti* (terres qui ont eu des éteules), terres qui ont déjà été ensemencées. Et dans celles-ci il faut encore distinguer les bonnes et les mauvaises. C'est que toutes les terres irriguées ne l'ont pas été de la même façon: cela dépend de la durée de l'inondation, et aussi de la nature des eaux qui ont été déversées. Les eaux d'été (*fou-soei*) sont les meilleures: elles sont chaudes, riches en dépôts, et peuvent rester plus longtemps sur les champs, parfois une quinzaine de jours, en sorte qu'ainsi elles tuent tous les germes, toutes les mauvaises herbes. Les eaux d'hiver ou de printemps sont plus froides, plus claires, moins fertiles; et cela se comprend: sur tout leur long trajet, en venant du Kan-Sou, elles ont coulé sous la glace, elles n'ont pas su mordre les rives et n'en ont rien enlevé.

Pour savoir combien il faut cultiver pour en vivre, demandons-nous quel est le minimum en grains nécessaire pour passer une année. Un homme seul, un de ces pauvres diables qui ne savent pas plus s'établir que se marier, faute d'argent, un ouvrier (*cheou-k'ou-jenn*) peut gagner encore de quoi vivre en l'espace de trois mois, en travaillant bien aux temps les plus affairés: comptons qu'il lui faut 3 *tan* de *mi* (grains de millet) ou de *mien* (farine). De même pour une famille on peut compter en conséquence d'après le nombre de bouches à nourrir.

Ensuite, pour une famille, que faut-il cultiver pour mener une vie honorable de bon laboureur? On considère comme une moyenne un *ts'ing* de terre pour des gens qui ont une paire de vaches ou de bœufs. Il y en a plusieurs qui cultivent cinq *ts'ing*: ce sont déjà de gros fermiers, qui ont nombreuse famille, qui n'ont pas encore fait *ling-kia* (diviser la part familiale). Enfin il y en a qui vont jusqu'à 10 et 20 *ts'ing*, richards qui ont beaucoup

de bêtes et de capital: mais pareille exploitation est plutôt rare. Et toujours, en tout état de cause, on a beau dire qu'on peut cultiver autant de terres; l'essentiel est de les trouver. C'est ici plutôt le terrain que le pouvoir d'exploitation qui manque; et on a toujours la même constatation: on sème autant qu'on trouve à semer. On rencontre partout la chasse au terrain, et les scènes les plus typiques de concurrence, la lutte des ingéniosités à cet égard. On entend qu'en tel endroit, à un ou deux jours plus loin, les inondations furent plus réussies: leur canal coula bien, l'endroit est bien situé, etc. Alors l'afflus des demandes se portera de ce côté; on offrira de l'argent pour y avoir sa part. C'est un cas assez fréquent: un chef de famille s'en va vers cet endroit, les poches lestées de deux ou trois blocs d'argent (*yuan-pao*) de 50 *taëls* chacun. Il s'adresse au *chang-jenn*:

— «Je voudrais bien une part de terre.»

— «Oh! il n'y en a pas assez pour nous-mêmes.»

— «Mais je propose de payer une part d'avance.»

— «Ah! un moment: peut-être que je trouverai quelque chose; combien apportez-vous?»

— «Je propose de payer d'avance la moitié du fermage environ.»

— «Le fermage est ici assez élevé: le canal nous a beaucoup côuté, etc. La terre devra bien rapporter 40 à 50 *taëls* par *ts'ing*.»

— «Je vous apporte trois blocs, 150 *taëls*.»

Et finalement il emportera la promesse de pouvoir semer cinq *ts'ing*. Alors, à l'automne, il y aura le nouvel accord du payement exact, d'après l'étendue des terres qui ont réussi pour la culture: le *chang-jenn* vient voir les moissons, et c'est autant par *mou*. Il peut arriver qu'il n'y ait pas cinq *ts'ing*: il subsiste donc un engagement pour l'avenir, en sorte que l'homme des trois blocs pourra encore trouver une part pour l'année prochaine; ce que c'est que de prendre ses précautions, de s'assurer des succès. Et on voit à quelles mesures il faut recourir pour avoir une part suffisante des terres tant convoitées. Il y a ainsi des grands fermiers qui sèment à plusieurs endroits à la fois.

On voit qu'en ces pays la vie et la fortune dépendent réellement du Ciel, des eaux que la Providence envoie à ses enfant; les payens diront: du bon Père nourricier, le Hoang-Ho.

Toute la population en vit. Reste à voir maintenant comment vont se répartir les productions de ces champs, quel fermage à payer, et comment le payer.

Nous avons déjà dit que les maîtres mongols, les premiers propriétaires, auront la première part, et viendront la chercher. C'est le *chang-jenn*, le maître du canal, qui en est responsable. Au temps des moissons le délégué des Mongols vient mesurer les terres cultivées; cela s'appelle *pao-koung*. Naturellement on ne peut pas mesurer toute l'étendue des terres qui furent inondées; il faut que les Mongols se contentent des redevances des terres bien en rapport; celles où la moisson n'a pas réussi ne payeront rien. Et le mesurage se fait de façon très sommaire, en parcourant les terres une corde à la main. On exige en moyenne 8 à 9 *taëls* par *ts'ing* mesuré; mais cela peut varier de 5 à

9 *taëls*, selon l'année. On paie en argent ou en nature: dans ce dernier cas, le plus fréquent, ce sont alors des débats interminables, où le Mongol est toujours trompé, et reçoit les grains au plus haut prix. L'église, au contraire, paie ordinairement en argent, à moins que les Mongols n'aient besoin de grains et en fassent la demande.

En certains cas on peut faire accord avec les Mongols pour un terme de trois ou cinq ans, à autant par année: c'est un accord dit *seu-ti*, (littéralement: mort); autrement c'est *houo-ti* qu'on tient les terres (vivant, mobile).

Vient ensuite la part du *chang-jenn*. Celui-ci est en quelque sorte l'affermisseur du sol, dans le genre des propriétaires de terrains ordinaires aux autres provinces chinoises: à la seule différence qu'il paie «impôt» aux Mongols au lieu de le payer au gouvernement chinois.

Comme ailleurs en Mongolie le fermage se détermine d'après la production du sol, d'après la récolte; et en théorie c'est encore 3—7 (*san-ts'i*) comme on dit: 3 parts pour le *chang-jenn*, 7 parts pour le paysan. On va estimer la moisson sur pied, et il y a différentes façons de payer la redevance.

Le plus souvent on exigera le *ti-ts'ien*, c'est-à-dire le payement en argent. C'est le plus facile. Mais comme toujours il est à noter qu'après être tombé d'accord sur l'estimation de la valeur des moissons et sur le montant de la somme à payer, on viendra au mode de payement, et chez le paysan on devra encore prendre des *houo*, des marchandises à la place de l'argent. *Nali-iouts'ien?* (Où trouverais-je de l'argent?) — «Voulez-vous des grains? voulez-vous de ceci, de cela?»

Le second mode de payement est appelé *pao* (appréciation): on estime la part à payer, autant de grains en tout. C'est encore très facile: il ne faut pas compter les bottes sur les champs, il ne faut pas les amener et les battre, etc.

Les troisième moyen en effet, ici peu employé, consiste à prendre sur champ la part de moisson: autant de bottes, autant de gerbes, autant de tas, etc. Et si en théorie on en demande trois sur dix, en pratique on arrive souvent à moins: l'année fut mauvaise, les frais furent élevés, il y eut des brigands, de la sécheresse ou des rats, etc. Ce sera donc souvent 2—8 (*eul-pa*) et quelques fois 1—9 (*i-kiou*). Surtout l'église, le missionnaire, doit être coulant et charitable. Le payen, lui, sera *ning*, sévère, dur, et exigera *usque ad ultimum quadrantem*, jusqu'à la dernière sapèque.

On peut encore donner quelques terres en bail, sur estimation faite d'après les rendements habituels, et au même tarif. Ce procédé est très rarement employé.

Enfin il est très rare aussi de donner des terres en *pan-tsoung* (littéralement: semer de moitié): alors l'entrepreneur-chef doit prêter les bêtes et parfois même les semences, pour partager à la fin de l'année la moisson, à parties égales, avec le paysan. Cela se pratique assez bien ailleurs, pour attirer sur ses terres des pauvres travailleurs. Mais ici on n'a généralement pas besoin de rechercher des fermiers. Les payens l'emploient parfois, quand ils ont excès d'animaux et trop de terres pour leur usage, comme cela peut arriver en certaines années favorables.

En somme le principe tout naturel qui relie tous ces partages est celui-ci: qu'il faut que chacun puisse vivre, le propriétaire mongol (la tribu), le richard chinois ou l'association qui a créé le canal et ainsi acquis les terres à la culture, et enfin le paysan qui cultive.

Toutes ces manières de fixer les fermages et de les payer se rencontrent aussi ailleurs, avec des fréquences variables. Mais ce qu'il y a ici d'original, d'unique en son genre, c'est la manière d'obtenir le sol.

VI° Objets à la Maison et à la Ferme.

Si nous voulons maintenant fixer quelques prix des différents objets qui composent le milieu où vit le Chinois agriculteur, dans ce singulier pays que nous étudions, notre embarras devient extrême, parce que les conditions sont tout autres que partout ailleurs: il n'y a presque point de comparaison. En effet, il n'y a pour ainsi dire pas de prix marchand, puisque pour la plupart du temps et pour tous les objets, tout se traite, se vend et s'achète par échange, grains contre marchandises, vivres, ustensiles, etc., salaires en nature, etc. On fixe bien un prix en argent, mais on peut le fixer un peu à l'arbitraire, par exemple le prix de quelque ville d'extérieur, surtout de Pao-T'ou, et augmenté d'autant pour transport, impôts, douanes, risques. En pratique cela n'y fait rien: le fermier augmentera en même temps le prix de ses grains ou farines, selon la rareté et la demande de ces produits.

Par exemple, il faut un *wong* ou *kang*, une de ces grandes jarres à mettre la farine. Si cela coûte 50 sapèques, en ville, on comptera ici 60 ou 70 sapèques; mais en revanche le paysan compte ses grains à 70 ou 80 sapèques. Et le marchand peut accepter encore, parce qu'en ville, où les vivres sont rares, il les vendra 100.

Beaucoup de grands fermiers s'en vont parfois en ville ou vers un grand village commerçant. Teng-Kou ou Cheu-Tsoei-Ze, etc. Ils emportent encore les produits de la ferme, et rapportent tout ce qui peut servir pour eux et pour la contrée.

Est-ce qu'il n'y a donc pas de boutique dans la région même? Il faut distinguer. Souvent il n'y en a pas dans le village ou le hameau: mais on sait toujours dans les environs où trouver les objets, soit chez un grand fermier qui tient un peu marché de son superflu, soit même à une véritable boutique, succursale des marchands. Ceux-ci sont surtout établis vers le nord, près des montagnes, dans les régions encore steppiennes où ils peuvent laisser paître leurs troupeaux (pour transport, commerce et échange); là ils sont aussi plus rapprochés des Mongols avec lesquels ils font les meilleures affaires. Car ce sont surtout des firmes qui traitent avec les grands centres éloignés. Pao-T'ou, Koei-Hoa-Tch'eng et même Kalgan et Péking; nous dirons même que par ces modestes maisons, les comparadores des Européens arrivent à étendre leurs affaires parmi toute la population nomade de l'Asie; pour ces factoreries le commerce local n'est qu'accessoire; leur but c'est de fournir des produits chinois et mongols aux maisons d'ailleurs. Néanmoins c'est utile aussi aux fermiers chinois: ils peuvent par là écouler leurs produits: que leur fait un déplacement de quelques dizaines de li? souvent leurs terres sont plus

eloignées que cela. Enfin si les grains tardent à venir, les marchands eux-mêmes arrivent parfois jusqu'à la ferme.

Ainsi on trouve un peu de tout, mais à un prix un peu élevé: nous dirons: «le prix mongol», c'est-à-dire un prix à gruger les nomades naïfs et insouciants. Le Chinois s'en tire mieux, il est vrai, à l'aide de ses grains; et il calcule mieux.

Malgré cela, et par suite de cette cherté même, on verra que le cultivateur tâche de s'en tirer le plus souvent avec ses propres ressources, sans aller ailleurs. Ceci dit, venons à quelques cas spéciaux, qui serviront d'exemple.

A la Maison.

1° Ameublement.

Ainsi, faut-il une armoire, des chaises, ou quelque autre objet mobilier? On ne peut se dispenser de les faire venir de loin; ou bien il faut acheter du bois et les faire soi-même. Encore souvent on remplace les armoires par les grandes jarres où l'on met grains et farines. Et on remplace les chaises par le *k'ang*: une chaise est une luxe ici.

Les *hi-ze* (nattes) du *k'ang* sont ici souvent des pièces tressées à la maison, au moyen des *tzeu-ki-ze* ou autres chaumes de la steppe: on n'a qu'à les couper dans le voisinage. Ou bien on peut employer de ces claies en tiges de roseaux, qui servent à couvrir les maisons; ou en brindilles de saule: ce sont les *houng-liou-pa-ze,* spécialités du pays. Jusqu'en ces derniers temps ces dernières se payaient généralement une demi-brique de thé (soit 2 *ts'ien* d'argent) pour une superficie d'un *tchang* sur cinq pieds; c'est la grandeur ordinaire. Mais il y a tendence à augmenter le prix: parfois il va jusqu'à $^3/_4$ de brique, ou même jusqu'à 4 *ts'ien* d'argent. Cela provient de la rareté croissante des taillis de saules, et de la vie chère.

Le *ma-tzeu* (papier) pour les fenêtres s'achète à la boutique ou à la ville et se vend par fardes (*i-kiu-tzeu*).

2° Ustensiles divers. C'est surtout pour les objets d'usage domestique et les petits instruments agricoles qu'on peut s'en tirer avec ses propres ressources.

Ainsi tout ce qu'on peut faire en brindilles ou en tiges, est inimaginable: à la cuisine, ce sont des tamis, des cribles, des seaux, des bâtonnets pour manger, des balais; à la ferme: des vans, des paniers, des fouets, des fourches, des rateaux, des manches d'instruments, des palettes pour fléaux. C'est surtout le long des rivières que les saules sont abondants; mais depuis une dizaine d'années ils diminuent, et leur rareté fait déjà augmenter la valeur des objets locaux. Il y a cependant des endroits, propriétés privées, où l'on ne peut pas les couper, comme près des canaux où ils doivent prévenir l'ensablement.

Avec le chanvre gagné sur place on tresse les cordes, ficelles, fouets, filets, cribles, etc. employés dans la ferme. Naturellement celui qui n'aurait pas pu fabriquer quelqu'un de ces objets peut toujours se le procurer en échange de thé en briques, de tabac, d'étoffe, etc.

D'autres objets journaliers doivent venir d'ailleurs. Citons d'abord tous les objets en fer: à la cuisine on a ainsi couteaux, hâchoirs, louches, cuillers, clous, fils de fer ou de laiton: à la ferme il y a encore chaînes, tiges pour chars,

fourches, pelles, pioches, etc. Et il faut dire que de tout cela on emploie le moins possible: encore une de ces raisons locales qui imposent les restrictions et la simplicité dans la vie.

Ainsi encore: tous les objets en porcelaine, en fayence, tout ce qu'on désigne sous le nom générique de *tzeu*: théière, jattes, gobelets, etc. Tour cela vient d'ailleurs, aux prix courants légèrement augmentés.

De même les objets en poterie s'achètent le plus souvent en ville ou en boutique ou chez les marchands ambulants qui amènent ces articles en bateau ou sur leurs flottes. On fait cependant sur place quelques poteries grossières, par exemple les grandes jarres dites *wong*, mais elles sont moins bien tournées que celles qui viennent d'ailleurs.

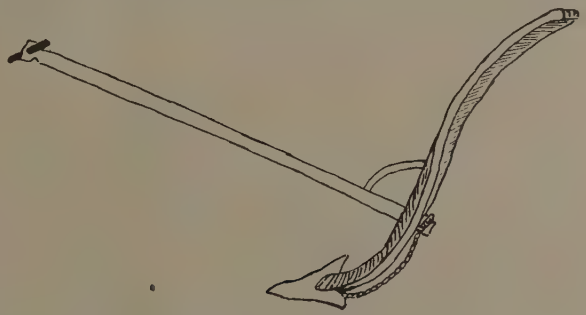
Les objets tissés viennent tous de la Chine. Ainsi un *sao-ma-ze* (bissac, on dit aussi *ts'a-ze*) coûte 1 à 2 *taëls*: c'est au moins le double de ce qu'on paie plus à l'est.

3° Instruments agricoles.

Dans ces pays livrés entièrement à l'agriculture la charrue est la pièce principale parmi tous les instruments usités. Il y en a ici de deux espèces.

La première est celle qui existe aussi à l'est qu'on appelle pour ce motif *toung-li* (charrue d'est). Nous l'avons décrite ailleurs; elle ressemble assez aux anciennes araires.

Mais la seconde espèce est particulière à l'ouest (*si-li*, charrue l'ouest) et mérite un moment d'attention. Elle est encore plus primitive que la charrue



Charrue d'ouest *(si-li)* usitée au San-Tao-Ho.

orientale, et ressemble plutôt à celle qui est employée par les fellahin d'Egypte. Avec cela très ingénieuse en somme.

Elle se compose d'une longue tige en bois (étançon) recourbée en col de cygne, longue d'un peu plus d'un mètre, épaisse d'un décimètre. En bas la courbure avance et porte un soc (*li-hoa*) en fer de lance; on le tient fixé en arrière par une chaînette qui remonte un peu. En haut l'étançon est recourbé en arrière, pour être tenu et dirigé par le laboureur. La flèche est longue d'un mètre et demi et est adaptée à angle droit au tiers inférieur de l'étançon; cet angle est encore fixé par une traverse. A l'autre extrémité de la flèche s'attachent les jougs de deux bœufs. Car il faut deux bêtes pour tirer cette charrue qui peut labourer bien plus profondément que la charrue de l'est; elle

peut aller jusqu'à une profondeur d'un pied: cela dépend de l'inclinaison sous laquelle le laboureur laisse entrer le soc dans la terre: plus il est dirigé de haut en bas, plus il entrera profondément. Le travail de la charrue varie également un peu. Généralement la pointe du soc soulève un peu la terre du fond pendant que les deux ailes la déjettent vers l'extérieur: c'est donc plutôt une «charrue sous-sol» ou «fouilleuse». Mais si on tient la charrue un peu inclinée sur le côté on peut produire un véritable travail de retournement.

On laboure ordinairement le sol pendant qu'il est encore plus ou moins trempé, pas boueux cependant. On peut travailler aussi en terre sèche, mais alors on laboure moins profondément.

Ces charrues ayant donc moins de pièces travaillantes, moins de fer, que celles de l'est, coûtent aussi moins cher: ces pièces s'achètent en ville et coûtent environ 1 à 2 *taëls*, payés en nature, comme toujours. Les bois viennent du sud, par les radeaux des mahométans du Kan-Sou.

A part la charrue et certains chars dont nous avons déjà parlé ailleurs, les autres instruments ressemblent à ce qu'on voit ailleurs en Mongolie.

Pour les missionnaires, résidant en Mongolie, et bien souvent également un peu occupés dans la vie agricole, il peut être utile de savoir ce qu'il faut dans une résidence au pays de San-Tao-Ho. C'est presque rien. Généralement on n'exploite pas soi-même; on tâche même d'éviter les travaux sur l'aire. On se fait payer autrement. Ou même si on touche la dîme en *fenn-chou* (en pourcentage), encore on tâchera de s'en tirer sans devoir battre soi-même cette part de moisson: on la donne à battre en payant à son tour un pourcentage sur le pourcentage, par exemple 2 *chenn* par *tan*.

VII° Le prix de la Nourriture.

Comme presque partout et toujours en Chine, ce sont surtout les farineux qui entrent dans l'alimentation des gens de la campagne, et naturellement ceux-là prédominent qui se trouvent le plus abondamment et le plus facilement sur les lieux.

Ainsi ce qu'on mange le plus dans la plaine du T'ao-Ze, c'est le *mi-fan*, les diverses préparations du millet, en grains, sous forme de gruaux: c'est que le millet est la moisson la plus recoltée.

On consomme assez souvent du froment; il est cultivé volontiers, mais surtout pour la vente, parce qu'il est plus cher, et plus recherché ailleurs. Dans le menu des paysans, la farine blanche *(pei-mien)* est un luxe.

Le sarrazin se mange faute de mieux, chez les pauvres ou dans les mauvaises années.

Enfin, l'avoine est peu connue ici: il faut pour cette récolte une région déjà plus froide, comme par exemple dans les autres parties de la Mongolie, vers le nord des colonisations chinoises. On dit aussi que le *mei* (la rouille) s'y met souvent.

L'usage des pommes de terre s'est déjà généralisé partout: chacun en plante («en sème» disent-ils) pour son usage personnel. C'est une introduction des missionnaires.

Ce régime semblerait bien monotone et bien insuffisant, si l'on ne savait pas combien les estomacs chinois sont complaisants: pendant plusieurs jours ils se contenteront de ces mêmes substances, assaisonnées d'un peu de vinaigre et de quelques légumes hâchés, salés ou fermentés. Mais ensuite, dès que l'occasion s'en présente, ils se dédommageront à des repas copieux de viande: ainsi au nouvel-an c'est une fête de plusieurs jours: on tue le porc gras; ou bien encore à quelques grandes festivités, repas de noces, réconciliations, fête de la moisson, fêtes chrétiennes, etc. Et même durant tout l'hiver, quand la viande se conserve bien, gelée. Elles sont rares les familles qui n'ont pas une bête à abattre, porc, mouton, vieille vache, etc. ou un quartier de viande à acheter; alors les menus journaliers se corsent d'un peu de viande, pas beaucoup: le Chinois est végétarien par habitude.

En été la viande ne se conserve pas assez longtemps et coûterait trop cher. Et cependant les petites occasions ne manqueront pas, avidement saisies, pour s'offrir un extra: de petits animaux pris au piège ou au fusil. Le pays est très giboyeux, grâce au taillis; et tout se mange, jusqu'aux rats, taupes, etc. Les bêtes tuées pour maladie, ou même les bêtes trouvées mortes, ne sont pas dédaignées.

Après tout cela il est difficile de fixer le prix de la livre de viande, puisqu'elle n'arrive presque jamais sur le marché. Mettons 1 *ts'ien* d'argent, par livre de mouton; mais c'est une grossière approximation.

Après les hydrocarbures et les albuminoïdes, reste le besoin de la graisse. Dans l'alimentation de nos Chinois elle est fournie sous plusieurs formes.

Il y a surtout, et journellement, des graisses végétales, tirées des produits de leurs champs: lin, colza, chanvre. Il y a ensuite la graisse des animaux abattus, en hiver. Mais celle-ci non plus n'est pas dans le commerce: c'est seulement comme *ti-ts'ien* (prix du fermage) qu'on peut parfois en trouver. Elle sera comptée alors à peu près 8 *fenn* jusqu'à 1 *ts'ien* la livre.

Les Chinois n'emploient pas du beurre. Mais celui-ci est d'autant plus goûté des Mongols; c'est chez ces derniers que les missionnaires également en trouvent. Mais s'il faut de grandes quantités il est bon de les commander à l'avance, car eux-mêmes, surtout les lamas, en consomment beaucoup. On enverra donc un homme hors des terres cultivées, s'aboucher avec les éleveurs et donner quelques briques de thé, en à-compte, pour commander du beurre à livrer à l'automne: ils l'apporteront alors, contenu dans des outres d'estomacs de vache. Le prix a augmenté, comme toutes choses du reste, tant en Chine et Mongolie qu'en Europe. Autrefois on avait trois livres de beurre pour une brique de thé (comptons celle-ci à 4 ou 5 *ts'ien* d'argent); maintenant on n'en a plus que deux livres, soit une moyenne de deux *ts'ien ing-ze* (environ 2 francs) par livre. On est loin encore des prix d'Europe!

Les Mongols, qui n'ont pas de champs cultivés et partant pas de graisses végétales, vivent surtout de viandes, laitages et beurre; avec très peu de végétaux (sarrazin, qui est le meilleur marché).

On peut aussi parfois se procurer du beurre chez certains marchands qui habitent au nord des zones cultivées, dans les mêmes steppes que les Mongols, et qui reçoivent alors le beurre mongol en échange de marchandises, *mi*

et *mien* (grains de millet et farine de froment). Mais c'est un fait digne de remarque: on obtient alors plus souvent du beurre de yack; ces curieux animaux *(mao-niou)* n'existent donc pas seulement au Thibet, mais aussi chez les Khalkas, dans le Gobi occidental. Plus à l'est nous n'en entendîmes jamais parler. Ce beurre coûte aussi 2 *ts'ien* la livre. Il est plus gras, plus onctueux que le beurre ordinaire.

Disons encore quelques mots de certaines autres substances dont la consommation est également en usage.

Le sucre, blanc et brun, vient de la ville (Pao-T'ou) ou des magasins: c'est dire qu'on en emploiera le moins possible, et qu'il revient au prix du marché, un peu augmenté en théorie, mais de nouveau régularisé par l'habitude de payer en nature.

Quant au sel, il est plus facile de l'obtenir à bon marché: les Mongols qui le recueillent dans leurs lacs salés et l'apportent en échange de grains sont faciles à tromper; surtout s'ils ont réussi à l'amener sur les lieux sans avoir eu à passer par les bureaux de la gabelle. Il fut un temps où l'accord se faisait de la manière la plus curieuse: l'unité du marché était une planche ou une porte, et on y mettait d'abord autant de sel que possible; à échanger contre autant de grains qu'on pouvait y entasser à son tour: or, qui ne comprend que le sel se tasse et se tient bien mieux que les grains! Les boutiques de la gabelle, que ont le monopole, — théorique, — du sel sont érigées dans les principaux centres où passent les caravanes, surtout à Teng-Keou.

Enfin le tabac est encore un article de consommation courante; c'est même un des rares articles de luxe que le Chinois s'accorde. On emploie ici surtout le *soei-yen*, qui vient du sud (Chenn-Si), en caisses où se trouvent les feuilles comprimées en briques, à raison de 5 briques dans une livre. Le prix est de 3 *ts'ien* la livre, ou 6 *fenn* la brique. — Nous avons déjà dit que c'est aussi un article de troc *(houo-yen)*: alors on arrive à faire valoir une brique jusqu'à 1·0 ou 1·2 *ts'ien* d'argent.

Le tabac de l'est (*toung-yen*) est moins employé.

Voilà tous les grands ingrédients de la vie simple et frugale de nos pauvres paysans. Mais il nous faut ajouter que chez les chrétiens il s'introduit déjà plus de variété dans la nourriture: ils ont beaucoup appris des missionnaires, dans la culture et l'emploi des légumes, dans la préparation de certains mêts, le pain par exemple; ils rehaussent plus souvent le menu à l'occasion des fêtes chrétiennes, et alors bien souvent une bête sera abattue et facilement consommée, vendue à toute la communauté; ou bien ce sera la résidence du prêtre qui sera le centre de l'alimentation. Sans parler de tout le personnel de la même résidence, qui trouve encore le moyen de multiplier ces extraordinaires et de décrocher sa part dans la cuisine un peu plus soignée et plus variée.

Mais ici l'habitude n'existe pas, comme ailleurs en Chine et Mongolie, de stipuler autant de repas de viande par mois; on en donne à son personnel de temps à autre, mettez une dizaine de livres par an, sans compter ce qui est «subtilisé». — De même pour le thé et le genièvre: il n'y a pas encore la coutume d'en servir des quantités fixées, à des époques déterminées; cela dépend plutôt de la bonté et des disponibilités du maître. Ce maître sera encore une

fois bien plus facile si c'est un Européen: les fêtes chrétiennes ou l'arrivée d'un hôte sont encore des occasions avidement saisies.

Enfin les rares Chinois qui sacrifient à la dive bouteille doivent s'offrir celle-ci comme un luxe commandé en ville.

La manière de disposer les repas est aussi primitive que leur composition. Comme souvent en Mongolie il y a trois repas en été et deux seulement en hiver, quand les journées sont courtes.

En été donc, matin et soir, un repas *(toung)* de *mi-fan* (de millet) et le soir — encore du millet, mais un peu plus dilué dans l'eau *(si-tcheou)*. Cependant on peut ajouter qu'il y a bien des maisons où l'on accorde deux repas de *pei-mien* (froment) par semaine.

En hiver il y a encore des exceptions de trois repas, pour ceux des ouvriers qui doivent faire une besogne plus longue, comme par exemple aller chercher le combustible: c'est souvent tout un voyage du matin au soir.

Généralement les ouvriers se mettent à la besogne aux premières lueurs du jour, au «cri du coq» *(ki-kiao)* comme ils disent; et ils cessent à la tombée de la nuit. Il y a deux ou trois interruptions pour les repas.

(A finir.)

Expedition des P. P. Schumacher zu den zentralafrikanischen *Kivu*-Pygmäen[1].

Über Familie und anderes der *Bagĕsĕra-Bâźigāba.*

Von P. P. SCHUMACHER, von den weißen Vätern.

Inhalt.

Aus der Expeditionschronik.
Geburt.
Namengebung.
Etymologisches über Stammesbezeichnungen.
Erziehung.
Spiel.
Pubertät und Initiation.
Brautwerbung und Verlöbnis.
Hochzeit.
Stellung der Frau.
Auflösung der Ehe.
Tod, Begräbnis.
Totentrauer.
Krankenheilung.

Aus der Expeditionschronik.

Die ersten Schwierigkeiten, ein heimlicher Verdächtigungszug der spekulierenden *Bahûtu*-Wahrsager, waren glücklich abgewehrt, und man konnte hoffen, daß die Forschungsarbeiten in ihrem programmäßigen Verlauf nicht mehr gestört würden, hatte sich doch ein vorzügliches gegenseitiges Verhältnis auf Treu und Glauben ausgebildet. Allein — in Afrika muß der Wetterdienst immer mit Plötzlichkeiten rechnen.

Ich war geruhsam über meinen Redaktionstisch geneigt, als mit einemmal die Schreckenskunde laut wurde: „Die *Bâtwa* haben eine *Muhûtu*-Frau aus Blutrache in jämmerlichster Weise erschlagen; bereits zogen sie sich hinter die Deckungen ihrer Wälder zurück, wollen aber wieder in regelrechter Kampfordnung ausfallen und die gesamte Mark verheeren und einäschern." Die *Bâtwa* hatten den Tod eines ihrer Mädchen gerächt, der nach Angabe der *Bahûtu*-Wahrsager und einstimmiger Bezichtigung aus der nächsten Verwandtschaft des angeblichen Schwarzkünstlers durch Malefizzauber erfolgt sei. Meinen Bemühungen gelang es, die beiden auf den Tod verfeindeten Lager zu einem Kompromiß zu bestimmen und die versprengten Pygmäen vollzählig zurückzuführen. Zwei Christenknaben mußten sich ihnen jedoch in ihrer Waldverschanzung als Geiseln stellen; die Zwerge begnügten sich mit dem Vollzug ihrer Forderung und schickten die Kinder sofort zurück. Sie hatten sich mir gleich bedingungslos stellen wollen, wenn der Weg nicht über feindliches Gebiet geführt hätte. Ohne die treue Verwendung der Christen wäre das Friedenswerk kaum gelungen, und der unerquickliche Zwischenfall hätte mich fast volle vier Pygmäenhorste gekostet.

Ich bin dem Herrn Residenten MORTEHAN und seinem hiesigen Delegierten Herrn DOUCE zu besonderem Danke verpflichtet, weil sie meine Aktion in aller Weise unterstützten und ihr die legale Unterlage verschafften. Das Bild zeigt die Versöhnungsfeier, d. h. die in Frage kommenden *Bâtwa*. Der Herr Resident mit Gattin und Herrn DOUCE ließen sich den beschwer-

[1] Vgl. „Anthropos", XX (1925), 696—701, 1132—1135; XXII (1927), 289—290.

lichen Marsch von fünf Stunden und den strapazierenden Anstieg nicht verdrießen, um die Versöhnung endgültig besiegeln zu können.

Der „warmen" Fürsorge der treubeflissenen Herren verdanke ich nunmehr ein geräumiges und geschütztes Lager auf meinen luftigen „Spitzbergen".

So konnten die scheuen Pygmäen nicht mehr als vereinzelt ausschwärmende Vertreter, sondern im eigenen Heim mit Europäern in nähere Fühlung gebracht werden. Der Verlauf war denn auch so glücklich, dank besonders des sympathischen Auftretens der die Lage feinfühlig einschätzenden Dame und ihrer freigebigen Spenden, daß bei Abreise des „Landesherrn" das Vulkanmassiv entlang, die dortigen früheren Räuberpygmäen sich bestimmen ließen, in imponierendem Aufmarsch samt ihren Frauen zu erscheinen und ein erschütternd begeistertes Ständchen zu bringen. Es ist das erstemal, daß ein derartiger Empfang europäischer Behörden von seiten der berüchtigten unfaßbaren Wegelagerer auf den Gedenktafeln der Geschichte Ruandas verzeichnet werden konnte. So durfte die Expedition auch einem nicht zu unterschätzenden zivilisatorischen Zwecke dienen, kann man doch nun ernstlich daran denken, die seit jeher abseits drängenden Pygmäen in den Rahmen der dem Lande aktiv dienstbaren Kräfte einzuspannen. Ich faßte dabei vorzüglich Forstwirtschaft und eventuell Wald- und Grenzwacht ins Auge, auch Abwehr des über den Agrarrand einfallenden Raubzeugs.

Eine, heißt es, sensationelle Entdeckung konnte gemacht werden. Im Walde nämlich hausen, nach Angabe der Pygmäen, außer dem Warzenschwein, gleich drei verschiedene Arten von Wildschweinen: das gemeine Schwarzwild, ein rotbraunes, wohl das Flußschwein (*Potamochoerus*), dann — sage und schreibe, ein ganz weißes Borstentier, das wir mit angemessener wissenschaftlicher Ehrerbietung *Leukochoerus* benamsen wollen. Ich bedeutete den Pygmäen, es handle sich allenfalls um gewöhnliche, nur etwas gebleichte Sauen. „Nein, weiß wie dein Kleid (weißer Habit!)!" — Somit ein zwingendes *argumentum ad hominem.*

Amerikanische Museen sollen einige Hunderttausend auf die Einlieferung dieser sagenhaften *Suidae* ausgesetzt haben, die, „allerdings, leider", sagen meine Waldmännlein, nicht leicht aufzuspüren seien. Trotz meiner eindringlichen Empfehlungen konnten meine Pygmäen bislang keinen Leukochoiron einbringen.

Geburt.

Zur Zeit der Schwangerschaft empfinden die abgehärteten Frauen kein Bedürfnis nach besonderer Schonung; wie gewöhnlich besorgen sie die stoffliche Unterlage für den Haushalt: Wasserschöpfen, Tauschgänge, und rüstig schreiten sie mit den schwer bepackten Proviantkörben daher. Die weiter unten (S. 534) zu erwähnenden Gelegenheitsnamen legen übrigens deutlich Zeugnis ab vom Schalten und Walten der Hausfrau bis an die entscheidende Stunde heran.

Das hoffende Weib ist sehr geachtet und tritt folglich selbstbewußt auf, im Vollgefühl ihrer gesicherten häuslichen und sozialen Stellung. die Unfruchtbare wird zwar nicht vom Manne verstoßen, doch *agĭr agahĭnda*

gakómĕye er hat ein Kümmerlein, das stark ist. (Diminutivform im verstärkenden Sinne.) Die Fruchtbarkeitsauslese erheischt einen entscheidenden Schritt, den er ausführt, indem er zu einer ergänzenden Hochzeit schreitet, lediglich eine Zwangs- und Erhaltungsaktion.

Die hohe Geburtlichkeit erweist die biologische Tüchtigkeit der Pygmäen: Die durchschnittliche Fruchtbarkeitsziffer einer Pygmäen-Frau steigt etwa auf ein Dutzend; wenn die Korrelate der Sterblichkeit der Geburtenrate mindestens gleichkommen (stark 50 Prozent), so spielen dabei die früher bereits erwähnten Faktoren entscheidend mit. Geburten finden für gewöhnlich alle zwei Jahre statt, und zwar fällt die Differenzierung zugunsten der Mädchen aus: „Oft kommen vier Mädchen nacheinander." Die Pygmäen haben nicht den Eindruck, daß die Sterblichkeitsquote im Säuglingsalter einen höheren Prozentsatz aufweise als in den späteren Entwicklungsjahren. Präventiv- und Abortivmittel sind ihnen unbekannte Verbrechen an der Natur, sie kämen ihnen als ein unverständliches Eingreifen in das Walten des Schöpfers vor: *Ab ågìz Ímāna* sie (die hoffende Frau) ist gehabt habend Gottessegen.

Während das Kind erwartet wird, finden keinerlei diesbezügliche profane noch religiöse Gebräuche oder Festlichkeiten statt.

Zur Zeit der Menstruation üben die Männer, nicht aus magistischen, sondern aus natürlichen Gründen, vollkommene Enthaltsamkeit. Die kleinen Damen widersetzten sich übrigens einer unangebrachten Zudringlichkeit. Menstruationsblut gilt als „Gift für Kinder", so daß alle Sorgfalt auf ihren Schutz davor verwendet wird. Ferner sieht man dieses Ingrediens als einen gefährlichen Malefizzauber an: „Eifersüchtige Weiber bemächtigen sich der Spuren und hängen die Trophäe in ihrer Wohnung auf; die Betroffene büßt ihre Fruchtbarkeit ein."

Für die Niederkunft hält man keine besonderen Örtlichkeiten bereit; der ganze Prozeß vollzieht sich im Hause selbst. Meistens verläuft die Entbindung normal, so daß viele Frauen überhaupt keiner Beihilfe bedürfen. Außer dem eigenen Gatten hat sonst kein männliches Wesen Zutritt, und auch er verhält sich passiv. Eine Frau genügt als Geburtshelferin; bei sich einstellenden Komplikationen wird eine erfahrene Hebamme zugezogen. In solchen Fällen befragt man auch den Wahrsager, um zu ermitteln, welcher Spukgeist die Ungelegenheit heraufbeschwor. Fehlgeburten werden desgleichen der Mißgunst übelwollender Geister zugeschrieben, mit einer negativen Umbiegung in monotheistische Anschauungen: *Ímānā ńke* (Gottessegen wenig). Fand eine Totgeburt statt, so begräbt man die Leiche ohne besonderes Zeremoniell.

Die niederkommende Frau sitzt zur bloßen Erde, den Rücken gegen einen Kuppelpfosten gestemmt. Der Geburtshelferin liegt es lediglich ob, diese Haltung bis zur erfolgten Entbindung zu sichern, damit das Kind nicht durch ungehörige Wendungen infolge der Wehen zu Schaden komme. Die Nachgeburt wird vergraben, nicht so sehr um sie gegen spürende Hunde zu schützen (*ímbwá ńtihůmāna* ein Hund nicht wird infiziert), als vielmehr auf Grund von prophylaktischen Vorsichtsmaßregeln den Mitmenschen gegenüber: Machte nämlich jemand, darauf ausgleitend, einen Fehltritt, so befiele ihn magische Infektion. Das Abnabeln wird etwa handbreit mit einem Bambus-

splitter vorgenommen; wenn die Schnur später abfällt, birgt sie die sorgsam wachende Mutter im *Mwēko*, dem Philtronfläschchen, um zu verhüten, daß sie zu vorhin erwähntem Malefiz gebraucht werde, dem diesmal das Kind unterliegen müßte.

Alle Nachkommenschaft gehört dem Vater, respektive seinem Clan. Für Knaben wie für Mädchen geht man in allem übereinstimmend vor. Knaben sollen nicht mit besonderer Vorliebe erwartet werden, „wir nehmen es an, so wie wir es von *Ímāna* empfangen". (Cf. jedoch weiter unten die Hochzeitsgebräuche.)

Das Wochenbett dauert vier Tage; eine der Nachbarsfrauen übernimmt die Pflege der Wöchnerin. Dem Manne lag es mittlerweile ob, Brennholz, Bier und Wildbret herbeizuschaffen. *Gúhemb umůbýeyi* entlohnen die Gebärerin. Auch seine Schwiegereltern muß er mit Bierspenden bedenken, und diese wiederum haben ihre Tochter zu „bezahlen".

Mißgeburten *(ikĭlĕma)* kommen kaum vor: „Die *Bátwa* lieben es nicht — geraten fast nie in die Lage — Ungeheuer zu gebären, wie die *Bahůtu* und *Batůtsi*." Sie sehen solche Vorkommnisse als ungesunde Degenerationserscheinungen an. Stellte sich eine derartige Ungeheuerlichkeit trotzdem ein, so kommt sie dem Vater nicht vor die Augen: Die Mißgeburt wird sofort mitsamt der Nachgeburt von den Frauen begraben, eventuell lebendig.

Zwillinge *(amåhăsha)* bewirken magisches Kontagium. Man kocht Hirsebrei und gibt allen Kindern davon zu essen, indem man die Formel ausspricht: *twāvūr amåhăsha*, daß wir verhüten die *Måhăsha*-Infektion. Diese Kochtätigkeit soll den bei der Zwillingsgeburt infizierten Herd reinigen, sonst hätten die um die Asche spielenden Kinder und rauchlustige Mannsen unholden Angang zu befürchten. Im übrigen sind die Zwillinge selbst den anderen Kindern gleichgestellt.

Die *Bátwa* bekunden eine große Liebe zu ihren Kindern. Auf meine diesbezügliche Frage erhielt ich eine gesättigt inhaltsschwere, konzentrierte Antwort: „*O*!" — in der grammatischen Kulturkategorie als „*O* der Verwunderung" bestimmt. Um meiner psychischen Blöße nun ein dezentes Mäntelchen umzuhängen, gestaltete ich meinen strategischen Rückzug mit intuitiver Kriegskunst zu einem Scheinangriff: „Dein *O* ist an sich gut und schön — doch wie projiziert sich diese kondensierte Liebe nach außen?" „Wie soll sie sich zeigen? — Doch nicht anders, als daß die Eltern immer mit ihren Kindern zusammen sind; stirbt so ein trautes Geschöpf, so befällt uns großer Schmerz; auch die Großeltern sind nicht anders: Oft gehen die Kleinen zu ihnen." Auf diese naive, aber heftige Beweisführung hin glitt ich rasch hinüber auf das Gebiet der Säuglingswirtschaft. Es ist ein anmutiger Anblick, zu beobachten, mit welcher Wärme sich die kleinen Mütter mit ihrem winzigen Kroppzeug abgeben, dem munteren Völkchen Tanzunterricht erteilen und die kaum der Ruckwiege entschlüpften Tänzer mit herzlich wichtigen *Díth*-Rufen zu strammer Rhythmik anspornen. Jeden Morgen und Abend stellen sich die Kleinen bei mir ein und bringen ihr Ständchen: Mit ausgebreiteten Ärmchen trippeln sie lustig den Takt, um dann mit bereits realpolitisch eingestelltem Sinn um ihr „Fränklein" zu bitten, das sie hocherfreut, im Eroberungszuge, in Gestalt eines 10 Cents-Stückes Mütterlein zutragen.

Das Stillen dauert ein Jahr, worauf die Mutter den gewalttätigen Nimmersatt dadurch entwöhnt, daß sie die Brust mit bitteren Kräutern einreibt. Ist die Mutter ausnahmsweise nicht in der Lage, das Kind zu stillen, so hilft eine besser gestellte Nachbarin aus: „Doch haben die *Bahûtu* Heilkräuter für die Mutterbrust.“ Auch greift man frühzeitig zu Hirsebrei *(agâkŏma)* und Most. Gelegentlich des Zahnens erfolgt keine besondere Feier.

Namengebung.

Sie findet nach sieben Tagen statt, d. h. praktisch nach dem ersten Beischlaf. Beide Eltern üben dieses Urheberrecht und der mehr ansprechende Name wird in der Folge Rufname. Man läßt sich bei dieser Obliegenheit von Umständen inspirieren, die die Zeit der Niederkunft begleiten. Die Vorsilbe *se* weist immer auf einen männlichen Namen hin, *nyira* auf einen weiblichen (*se* Vater, cf. „Vater Tod“; *nyira* Besitzer, Inhaber). Zur Veranschaulichung einige *Bâtwa*-Namen, die aber, wie aus inneren Gründen ersichtlich, auch in „höheren“ Gesellschaftskreisen auftreten könnten.

Bidôgo: Armschmuck (*ikidôgŏro*, d. h. zur Zeit der Geburt *Bidogos* trug seine Mutter einen Armschmuck, für den sie besonders schwärmte).

Sêmigêshi, *Kusso (Koso)*: Geburt auf einer mit *Koso*-Bäumen bestandenen Waldhöhe.

Ruhŭrŭmûka: Einatmen von Kochtopfschwaden. Die Mutter kam vom Besuche bei einer Freundin heim, wo sie beim Auffangen der balsamischen Düfte von „envies“ befallen wurde.

Sêbisênge: Warzenschwein. (Nach erfolgreicher Jagd.)

Shâvu: Kummer, im Sinne von Eifersucht. Mann hatte zwei Frauen.

Nzikůřăsa: Ich kann schießen. Kriegszeit.

Sêkimônyo: Ameise. Zug von Ameisen in Hütte.

Ruhăbŭra: Auf Irrwege führen. Die Mutter war in *Jômba*, nördlich des Zacken („Zähne“)-Vulkans *Sâ-bŷīnyo* zu Hause, verirrte sich auf dem Heimwege, blieb bei dem Vater *Ruhăbŭra's* und durfte so dem kühnsten aller Räuber das Leben schenken.

Sêbîshyīmbo: Bohnen. Nach einem gedeihlichen Bohnenmahl oder Ernte.

Sêmăjyēri: Item. Erbsen.

Ńtôzi: Dorylinen. Überfall von Dorylinen in der Hütte.

Nkĕgête: Fleischschnippchen. (Nach Zerlegung des Tieres.)

Bihîra: Schwende. Nach Holzsammeln auf der Grasschwende.

Sêrutămu: Fahle Ziege. Nach Empfang.

Sêminyăgo: Beute. Nach einem guten Fang, d. h. Prise, beim Wegelagern im Walde.

Kwîřîha: Sich selbst entschädigen — nach Tod mehrerer Kinder.

Kanyāngăbo: Kriegsleute. Auf der Flucht geboren.

Sīngĕnda: Ich gehe nicht. Schwangere Mutter war im Gehen behindert.

Matăbāro: Kriegszug. Nach Krieg.

Mirânga: Überbleibsel. Nach Tod aller anderen Kinder.

Mâbângo: Späne. Nach Auflesen von Holzspänen.

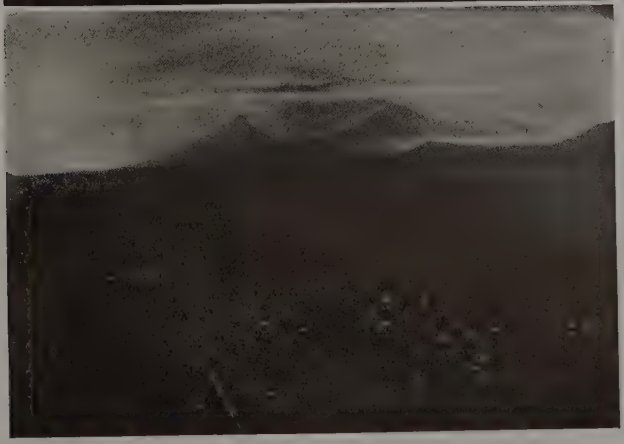
Machūmbi: Lager. Nach einer Beherbergung.



a)



b)



c)

Photo P. Peter Schumacher. Anthropos, XXII.

a) *Bâtwa*-Gruppe bei Gelegenheit einer „Versöhnungsfeier". (Siehe Text „Expeditionschronik".)

b) Panorama der *Bugŏyi*-Vulkane (Pygmäenhorste). Im Hintergrunde der *Nyĭrăgōngo* (3390 *m*), die Hölle der Banyarwanda.

c) Im Hintergrunde (links) der *Mĭkĕno* (4380 *m*), (rechts) der *Karisimbi* (4500 *m*). Das Elysium Ryângombes.

Nyirantambăra: Streit. Nach Streit mit dem Manne. (Die wohlehrbare Ehefrau *Bidogo's*, der mir selbst den Namen seiner Lebensgefährtin, der teuren, erklärt.)
Kanyĭnya: Akazienhülse. Kochgemenge mit Feldsalat nach Geburt.
Nyĭrámdpfa: Hungersnot.
Nyĭrámândwa: Nach *Kubándwa*, der Mutter.
Nyĭrábānzi: Feinde. Feindschaft (eigentlich Hasser).
Nyirangĭrůwe: Ich habe die seinige. Alle Angehörigen tot.
Nyĭrábĭshĕbĕje: Sie haben sich dem Gerede böser Zungen ausgesetzt.
Hĕkĕnya: Knuspere. Die Mutter hatte geröstete Erbsen gegessen.
Nyĭrăkĭmănůka: Es steigt herunter. Mutter war gerade den Berg herabgekommen.
Makēnde: Angerollter Schurz. Der Vater des Mannes war mit um die Hüften angerolltem Schurz (also ohne Gürtel) zum Vater des Mädchens gekommen, als er um sie warb.
Nyĭrákwēzi: Hellmond.
Nyĭrábĭrŏko: Feldsalat. Nach Pflücken von Feldsalat.
Masůra: Brennessel. Item.

Etymologisches über Stammesbezeichnungen.

Alle Stammesnamen werden vom Urvater hergeleitet. Er bezog eine Neusiedlung; seine Nachkommenschaft wuchs an Zahl und dehnte sich gleichzeitig örtlich aus, da die erwachsenen Söhne sich infolge des Patriarchatwesens an den Stammsitz anlehnten. Die Stammesbezeichnung erhält somit auch geographische Färbung: „Dort, wo die Sippe des X wohnt." Der Sippenname, mit gewandeltem Präfix, verbleibt der geographischen Provinz. Beispiele:

Urvater	Sippe	Provinz
Mugĕsĕra	*Bagĕsĕra*	*Bugĕsĕra*
Můzĭgāba	*Bůzĭgāba*	*Bůzĭgāba*
Bikŏra	*Bakŏra*	*Bukŏra*

Erziehung.

Beide Eltern wirken bei der Erziehung der Kinder mit, die allerdings nicht nach europäischer Methodik vorgenommen wird. Der Vater leitet die Knaben zum edlen Weidwerk an; die Mutter unterweist die Mädchen in den weiblich häuslichen Arbeiten. Nie werden kleine Kinder getötet; erwachsene Söhne hie und da bei formeller Auflehnung in einer Aufwallung von Zorn, vielleicht mehr aus Versehen. Solche Fälle sollen in der berüchtigten Räubersippe der *Bigŏgo-Bůtwa* (eigentlich *Bigŏgwa*) vorgekommen sein. Diese sind denn auch vielfach mit den anderen *Bůtwa* verfeindet und werden möglichst gemieden.

Als Strafe für kleine Kinder gilt gemeiniglich die „leichte" Ohrfeige. Die dramatische Vorführung läßt mich als *moraliter certa* feststellen, daß sogar die gemeine Fliege eine solche Ohrfeige wacker ertrüge und vertrüge. Die älteren „lassen sich nicht mehr schlagen" und werden daher lediglich mit ernsten Mahnungen bedacht. Im Falle von Widersetzlichkeit werden sie des

väterlichen Hauses verwiesen. Nun setzt eine Beschwichtigungsaktion des gesamten Clans ein. Der abwegige Sohn läßt sich gerne überreden, leistet die gesetzliche Geldstrafe in Gestalt einer Bierspende, und die Wogen der unruhigen See glätten sich wieder bei fröhlichem Gelage.

Die Familiendisziplin ist ziemlich straff und Unbotmäßigkeiten kommen selbst bei akuter Zuspitzung kaum vor. Hier ein selbsterlebtes Beispiel, das streng *ad rem* ist.

Die Vorgeschichte: Eine hohe Landesverwaltung hatte mich in entgegenkommendster Weise mit wirksamen Schutzmitteln gegen Löwen- und derlei Attacken ausgerüstet. Ich habe nun so meine Eigenheiten. Wenn ich des Weges fürbaß wandle, schreiten meine Gedanken meistens nicht parellel zu der betretenen geraden oder schiefen Ebene. Die böse Welt nennt diesen offenen Zwiespalt zwischen Geist und Stoff, meine ich, „Zerstreuung", oder bei chronisch sich auswirkender Zuständlichkeit gar „Zerstreutheit". Ich gewahrte wahrhaftig nicht all die gähnenden Rachen, die sich vor mir auftäten. So beschloß ich denn unter Anstoß des Selbsterhaltungstriebes, unseren tüchtigsten Jäger in der Handhabung von Schießprügeln auszubilden, um gegen versteckt lauerndes Unheil gefeit zu sein. Ihr scharfes Ohr vernimmt das Niesen der Mücken, und kein Blatt im Walde darf sich regen, ohne daß ihre Luchsaugen es erspähten. Unerschrocken legen sie der sprungbereiten Bestie den Lauf ans Ohr. Mich selbst benachrichtigte erst die erfolgte befreiende Explosion von der drohenden Gefahr.

Das historische Ereignis: Inmitten eines Trupps von wackeren Jägern erklimme ich unseren Höhenstand. Mein auserwählter Spitzenweidmann bebt vor Begierde, einen europäischen Bogen zu spannen. Da wird von unten die Stimme *Bidogo's* laut: *„Papri, Papri,* laßt es bleiben, schießt nicht! Schießt nicht, die Jungens haben gezecht!" — „Ach was!" geht es ungeduldig durch die Reihe, „die Alten haben die Züge aus dem Bierkruge getan, wir haben doch nur genippt!" — *„Papri,* schießt nicht!" Er kommt uns nachgeklommen. „Morgen könnt ihr schießen, heute nicht!" Schon mischt sich die kleine Damenwelt unten ein: „Wie man so kostbare Pfeile doch nur für nichts und wieder nichts verschießen kann!" — „Diese Weiber! Die sollen bei ihrem Kochtopf bleiben! Was haben die in Männerangelegenheiten hineinzureden?" — „Nein!" versetzen andere, „lassen wir es bleiben, unsere Alten wollen nicht!"

Ich stand da als Missionär und Forscher; stutzend stand ich da. Meine Knaben waren hell — und nun diese ungelegene Besorgnis! Bei näherem Zusehen entdeckte ich vollkommene Kongruenz der Missionär- und Forscherinteressen: „Hört, Jungens! Den Alten müssen wir gehorchen, auch wenn es schiene, als hätten sie unrecht." *Bidogo* hat uns mittlerweile eingeholt. Aus seinen Augen leuchten Irisfarben, ein seliger Widerschein nasser Flächen. Er schreitet stramm, nur daß der Anstieg auch seinen Gedanken nicht ganz parallel zu laufen scheint. „*Papri,* diese Buben sind Hunde, was verstehen die vom Leben? Morgen schießen wir alle miteinander, nur ja heute nicht!" — „Hunde sollen wir sein? Und wie käme das?" hallt es pikiert wider. Und mit demselben gutmütig milden Bierlächeln, ohne übrigens auf eine nähere Be-

gründung seiner strengen Zensur einzugehen: „Ja, Hunde seid ihr!“ Er deutete nicht an, bis zu welchem Grade der unerbittliche Ausschluß aus der menschlichen Gemeinschaft auch mich betreffen sollte. Aber *Bidodgo* behielt recht — ich meine in bezug auf den Schießstand.

Am nächsten Morgen saß ein Schuß mitten in der Scheibe; der zweite — er wurde vom „anderen, der sich in Heidelberg befindet“, pointiert — streifte links und schlug einen Ast ab, ratsch von der Wurzel. Die Haltung des Schützen war tadellos — und es begab sich, daß die kleinen Damen schwiegen.

Die erzieherischen Belehrungen erstrecken sich vornehmlich auf die den Eltern und Ältern gebührende Ehrerbietung sowie die Höflichkeit im Umgange, mit besonderer Berücksichtigung der Zähmung voreiliger Zungenfertigkeit. Streit und Schimpfworte müssen vermieden werden. Ein mannhafter Zug aus dem Saugrohr ist nicht untersagt, nur darf die Wirkung sich nicht auf Zunge und Faust übertragen.

Die Mutter belehrt ihre Töchter eindringlichst über das zu wahrende bescheidene Auftreten Vater, Brüdern und dem zukünftigen Gatten gegenüber. Ein Mädchen muß immer sittsam sein, auch in örtlicher Beschränkung, d. h. sie soll sich nicht in der Umgebung aufhalten und vor allem Tändeleien mit Jungmännern meiden, um üblen Folgen vorzubeugen. Eine Jungfrau, die sich selbst vergaß, wird unerbittlich verstoßen.

Die kleinen Kinder liegen ganz leichten, im allgemeinen angenehmen Arbeiten ob: Wasser schöpfen, Bataten, Fleisch u. dgl. rösten. Mit sieben Jahren begleiten sie die älteren in den Wald, bleiben aber im Forstlager zurück, wo sie sich bei lustiger Vogelpirsch umhertummeln. Die Mädchen helfen der Mutter im Haushalt.

Spiel.

Das Spiel der Kinder trägt die Färbung der kulturellen Umgebung. Die allgemeine Signatur wird demnach im Zeichen von „Schutz und Trutz“ stehen. Mit kleinen Stäbchen üben sie sich in einer Art von Bumerangwurf; es finden grimmige Gefechte mit Solanaceen-Knollen als Projektilen statt. Schließlich werden die sich Befehdenden handgemein: Die Entscheidung ersteht — fallen kann sie nicht, denn der wogende Knäuel mit wirr bespickten Extremitäten liegt am Boden — aus einer unförmlichen Masse von auseinanderstrebenden Elementen.

Die Pygmäen-Brut ist äußerst geweckt. Ich erwähnte bereits den frühzeitigen rhythmischen Drill beim Tanz. Aber auch die beutelüsterne Weidmannsnatur ist schon erwacht: Sie beschleichen behutsam den Kochtopf der Mutter, die Fleisch-, Bier-, Milch- und Tabakschätze des Vaters: „*Umwāna ntākyo yītāho* ein Kind nicht aus etwas sich ein Gewissen macht“. Das erstandene Jagdgut wird in geschlossener Gesellschaft verteilt. Die höchst nachsichtigen Eltern drücken vergnügt beide Augen zu, solange nur das vierte Gebot nicht angetastet wird. Sollte die Mutter selbst einmal mit redegewaltigen Kraftausdrücken vorgehen, so darf das Kind nicht mucken. Es kommt nun doch vor, daß das junge Jägerblut ungestüm aufwallt. Die kleinen Fäustchen greifen stilgerecht nach Feuerwaffen. Die Mutter muß sich augenblicklich vor einem regelrechten Wurfstein-Bombardement in Sicherheit bringen und kann

dann hinter guter Deckung den sprühenden Wortschwall erschöpfen. Nun fühlt sich das Kleine von Gewissens- und anderen vorgeahnten Bissen ergriffen. Es verschwindet von der wahrnehmbaren Oberfläche und nimmt irgendwo die sprichwörtliche Gastfreundschaft der Pygmäen in Anspruch. Wenn es nach kurzer Frist, gewöhnlich nach zwei Tagen, annehmen kann, daß die gefährliche Wetterecke entladen ist, trippelt es wohlgemut nach Hause, wo es in den hellen elterlichen Sonnenschein hineinläuft.

Im trauten Heim knüpfen sich unzerreißbare Familienbande. So werden denn die Alten von Kindern und Kindeskindern mit hingebender Liebe gepflegt. Es gebricht ihnen an nichts. Ja, die gesamte Sippe hält auf Leben und Tod zusammen. Sollte gegen alles Erwarten ein ungeratener Sohn die gebrechlichen Eltern vernachlässigen, so werden sie ihm gram und nehmen ihre Kümmernis mit ins Grab: *Bamupfirá ńábi, bagēr ikuzímu bakánámẅánga* sie für ihn sterben unheilvoll, sie gelangen in die Unterwelt, sie und noch ihm unhold sind. Ein solches Ungeheuer wird allgemein aufgegeben: „Er nimmt keinerlei Belehrung mehr an."

Anderseits kommt das inhaltschwere „*vae soli*!" hier zu akuter Geltung: Wehe dem, der keine Nachkommenschaft hinterließ! Einsam und vereinsamt lebt er ab in seiner wüsten Behausung, und es findet sich keine hilfsbereite Hand, die den zerfallenden Leichnam verscharrte — bis die morsche Kuppelruine über Tod, Moder und Vergessenheit zusammenbricht [2].

Pubertät und Initiation.

Die physische Geschlechtsreife tritt bei den *Bátwa* mit dem 12. bis 14. Jahre ein, doch finden die Heiraten erst erheblich später statt, für die Jungmänner etwa mit 20 und für die Jungfrauen mit 18 Jahren.

Für die Jünglinge gibt es keine besondere Initiationsfeier, noch bedürfen sie geschlechtlicher Aufklärung.

Bei der erstmalig erfolgten Menstruation wird das Mädchen veranlaßt, Korn zu mahlen und Hirsebrei bereitzuhalten. Nun finden sich Mutter und Schwestern zum Mahle ein. Die Mutter erteilt der neuerblühten Jungfrau volle geschlechtliche Aufklärung, die von allgemeinen einschlägigen Lehren begleitet ist. Sie solle keine Scheu noch Abneigung gegen Männer bekunden, denen es obläge, ihr die Mutterwürde zu verleihen; gleichzeitig wird ihr strenge Vorsicht und Zucht ans Herz gelegt, „daß derartige Possen und Faxen dich nicht zum Brünstling machen" (*gúshyūha* warm sein). Bei außerehelich eintretender Schwangerschaft wird sie denn auch effektiv und ohne Nachsicht verstoßen. Sie irrt umher, bis sie schließlich irgendwo Unterschlupf findet, meistens bei ihrem Verführer selbst. Kommt das Kind zur Welt, so wird es dem betreffenden Manne zugesprochen, vorausgesetzt, daß er die Brautsteuer erstattet hat. Sonst faßt man den Fall wie sonst auf, wo diese Leistungen unterblieben, (siehe unten). Ist die Brautsteuer regelrecht abgegeben, so treten wieder normale Familienbeziehungen ein.

[2] Eine eventuelle Blutrache müßte aber auf jeden Fall für ihn ausgeführt werden (manistischer Einschlag).

Die erwachsenen Jünglinge müssen die elterliche Hütte verlassen und sich nebenan häuslich einrichten. Die Jungfrauen verbleiben bis zu ihrer Verehelichung bei den Eltern.

Brautwerbung und Verlöbnis[3].

Der Vater des jungen Mannes wirbt für seinen Sohn beim Vater des Mädchens. Wäre der Vater bereits gestorben, so kommt diese Obliegenheit dem Sohne selbst zu. Ist der Vater des Mädchens tot, so ergeht die Werbung an ihren Onkel (Vaterbruder), dann Bruder, oder schließlich die Mutter: In diesem Falle ist nur eine geringe Brautsteuer zu leisten[4].

Nie darf die Werbung vom Mädchen ausgehen, doch kann sie sich ihre Zustimmung vorbehalten. Der vermittelnde Vater befragt vor allem den Wahrsager, um zu erfahren, ob das Mädchen ihm nicht etwa magisch unhold sei: *Umukôbwa yăsŏhŏra mu rûgo akămurăsa* das Mädchen käme an im Gehöft sie und ihn betrifft (schießt). Bei negativem Ergebnis weiß er fortan, daß sie für ihn ein *múnyágítwé kíbi* ein Dickkopf böser (Unholdin) wäre. *Ntágĭr Ímāna, agĭr uruhânga rûbi* nicht sie hat Gottessegen, sie hat einen Dickschädel bösen. *Atēz abăzĭmu* sie beschwört herauf die mißgünstigen Geister, die in unstillbarem Hunger den Besitz zugrunde richteten. (Besonders hier unersättliche Steuerforderungen geltend machten.)

Sollte der Vater sich in den Werbungsangelegenheiten saumselig zeigen, so greift der Sohn vielfach zur Raubehe als Selbsthilfe. Mitwisser und Helfershelfer sind die durch Bierspenden bestochenen lieben Brüder des Mädchens. Diese erfassen die Gelegenheit, wo die Luft zu Hause rein ist. Der Vater zog mit Hochgefühl auf die Jagd aus; die sorgsame Mutter keucht die Höhen entlang, um durch gesegnete Tauschaktionen im Bodenbau der leiblichen Notdurft zu steuern. Oder aber sie erlauern den prächtigen Moment, wo das Mädchen sich auf die Holzlese begibt. Der Augenblick zu keckdreister Tat ist gekommen. Der kühne Jüngling ist unversehens mit dem *Mwishywa* da, wirft es der Braut um — und das unentrinnbar verhängnisvolle Ereignis ist geschehen. Die Braut muß dem unwiderstehlichen Räuber folgen, und zu Hause findet die letztlich vollendende Vornahme des *Mbăzi*-Zeremoniells statt (siehe unten). Die bestürzten Eltern des verwegenen Waglings dürfen den abenteuerlichen Zug nicht abweisen, vielmehr erfolgt beschleunigte Brautwerbung, wobei der in die Enge getriebene Antragsteller schwere Steuer zu leisten hat, mit einem alle Bedenken niederschlagenden Auftakt von imponierend daherziehenden Verhandlungskrügen, auf daß der Redefluß schwelle. Es sieht der junge Mann keine Möglichkeit zu formellem Liebesraub, so überredet er das Mädchen, sich heimlich zu ihm zu stehlen. In diesem Falle ist der Vater der Braut geprellt, weil die *Ńkwāno* auf einem sehr niedrigen Fuß gehalten werden. Wirtschaftlich und sozial wird die schwirrende Libelle als eine *kínyăndăro* (außerehelich Schwangere) eingeschätzt.

---

[3] Zum Vergleich mit den Gebräuchen bei den *Bahûtu* cf. „Ehe in Ruanda", „Anthropos", VII (1912), 1—32.

[4] Sind alle tot, so hat der Clan über sie zu entscheiden. Ein ganz alleinstehendes Mädchen verfügt über sich selbst.

Die Brautsteuer beträgt im Mittel zehn Ziegen, doch müssen alle vorvertraglichen Besprechungen durch reichlich fließenden Bierschank eingeleitet werden. Rechtlich findet die Hochzeit nicht vor Abschluß aller Leistungen statt. Man genehmigt drei Ratenzahlungen: 1. Vier Ziegen, 2. drei Ziegen, 3. drei Ziegen — mit jedesmaliger Einführung durch vier Krug Bier. Nur in Anbetracht ärmlicher Verhältnisse begnügt man sich mit einer Anzahlung von vier bis fünf Ziegen, gegen Ausstellung eines befriedigend beglaubigten „Schuldscheines". Am Hochzeitstage erhält dann noch der Onkel des Mädchens (*Nyĭrárŭme* Mutterbruder) eine Ziege mit zwei Krug Bier. Fernere Hochzeitsgeschenke siehe unten. Diese Ziege erfreut sich des stattlichen Namens einer „Rücken-(Lenden-)Ziege" *íy umugóngo*, mit der näheren Begründung: *Núkw ár umúbyéyi* denn er ist (Auch-)Erzeuger. Die Brüder der Braut werden mit dem *muhêha* (Saugrohr), somit Bierspenden, bedacht.

Dem *Nyĭrárŭme* wird eine Übertaxe zugesprochen, obgleich der Vaterbruder in der Familienhierarchie den Vorrang hat, weil es ihm im Falle von Unfruchtbarkeit oder sonstigen Krankheiten der jungen Frau als Mutterbruder obliegt, die gegen die Frau nur mütterlicherseits einschwärmenden Geister zu beschwichtigen.

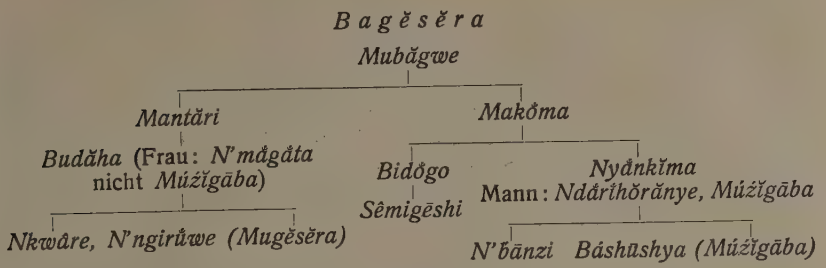
Für die Ausstattung der Braut haben ihre Eltern aufzukommen („das Mädchen kleiden"): *Imiríinga* Kupferringe als Armschmuck, *inyérĕri* eiserne Fußringe, *imikăko* Perlenschnüre, *urúhu* Fellschurz (Ziege oder Buschbock).

Sowie ein Verlobungszerwürfnis tödliche Feindschaft (*kwích ubúkwe* töten die Hochzeit), so hat eine ungestörte Allianz große Freundschaftsbeziehungen der beiden Familien im Gefolge. Sie setzen unverweilt ein. Die Verlobten dürfen ausgiebig miteinander verkehren, doch nur aus der Vogelperspektive, immer im Beisein von Zeugen. Bei den häufigen und übrigens sehr erwünschten Besuchen hält die Braut Stärkungen bereit, darf sie aber nicht selbst servieren. Sollte er sie einmal allein im Gehöft überraschen, so zieht sie sich bescheiden zurück, bis den sozialen Bedingungen Genüge geleistet werden kann; sie läßt dann selbst die gesetzliche Wache auftreten.

Wenn der Familienkitt sich infolge von Streitigkeiten lockert (Trinkgelage, böse Zungen), wird die Verlobung gelöst und die Brautsteuer kommt an den Werber zurück: In dem Falle ist der Riß unheilbar.

Eigentliches Ehehindernis ist Blutsverwandtschaft. Aber es besteht auch eine Art Clan-Exogamie: „Niemand hält um seine Tochter oder seine Schwester an." So wirbt denn beispielsweise ein *Mugĕsĕra* nie um eine *Mugĕsĕra*. Aber auch die Blutsverwandtschaft des Mädchens mütterlicherseits bildet Ehehindernis bis zum vierten Grade: „Kein Vater hält um seine Nichte (Schwestertochter) an." Sonst stürben die Kinder infolge magischen Angangs, oder es kämen Mißgeburten zur Welt „wie bei den *Batútsi*". Akzidentelle Hindernisse sind weiter: Feindschaft, böse Krankheiten, übler Ruf, unanständiges Benehmen.

Hier ein Schema zur Einsicht der *Mwíshywa* (Schwestertochter-) Verhältnisse; alle Bezeichnungen stellen genealogisch zutreffende persönliche Eigennamen dar:

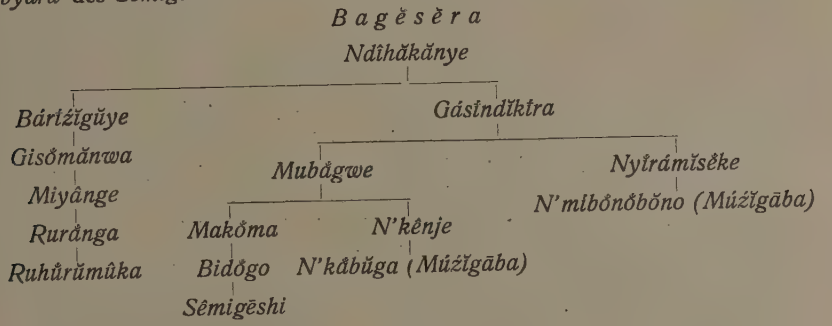


1. *Nyĭrábānzi, Mwīshywa* zu *Bidŏgo* und (im ausgedehnten Sinne) zu *Budăha*; *Múbyāra* zu *Sêmigēshi* und *Nkwâre*.

2. Gesetz: Ein *Mugĕsĕra* darf *a)* keine *Mugĕsĕra* heiraten, *b)* keine *Mwīshywa* ins Gehöft bringen.

Folglich darf *Sêmigēshi* die *N'bānzi* zu Lebzeiten des *Bidŏgo* nicht heiraten, obgleich sie *Múźĭgāba* ist. (Ihr „Abwasser" müßte *Bidŏgo* magisch tötlich treffen[5].) *Nkwâre* dürfte sie nach Ableben des *Budăha* heiraten, müßte aber den *Bidŏgo*-Komplex verlassen. Da eine Art Selbstverbannung des Sohnes dem Tode des Vaters gleichgestellt wird, dürfte er sie auch ehelichen, wenn *Budăha* abseits der *Bidŏgo*-Sippe angesiedelt wäre, und er dann die *Budăha*-Gemeinschaft aufgäbe.

Báshyūshya darf die *Nyirangĭrŭwe* heiraten; sie ist seine *múbyāra*, wie denn, abgesehen von dem wässerigen Beigeschmack, *N'bānzi* auch *múbyāra* des *Sêmigēshi* ist.



1. *Ruhŭrŭmûka* darf die *N'banzi* (siehe oben) heiraten, muß aber den *Bidŏgo*-Komplex verlassen (Blutsverwandtschaft im fünften Grade).

2. *Rurānga* darf die *N'kăbŭga* heiraten (vierter Grad), muß dann aber die Gemeinschaft mit *Makŏma* aufgeben[6].

3. Bei *Miyânge* erreichen die Wasser der *N'mibŏnŏbŏno* schon wieder seinen eigenen Vater *Gisŏmănwa*, den er somit im Falle einer Verehelichung verlassen müßte.

4. *Gisŏmănwa* darf die *N'mĭsĕke* nicht heiraten *(Mugĕsĕra—Mugĕsĕra)*.

---

[5] Magistische Deutung der üblen Folgen aus Blutsverwandtschaft.

[6] Solche Heiraten werden aber überhaupt allgemein mißbilligt.

Von den *Ńkwāno* (Brautsteuer) erfolgt kein Rückzins an den Schwiegersohn, wie bei den *Bahûtu*. Dort bestehen die *Ńkwāno* in einem Bullen und einem Rind. Später kommen dem Schwiegersohn von den Kälbern drei Stück zu: 1. *Íy imândwa*, das der *Mandwa*, d. h. für das *Kubandwa*; 2. *Íy ífẽto*, das der Zugabe *ad abundantiam*; 3. *Íy ikibándo*, das des Wanderstabes, gleich Laufpass: „Jetzt kannst du gehen", hast nichts mehr zu fordern. Diese Rücksteuer heißt *indongõrányo*. Sie kann bei den Pygmäen nicht stattfinden, und zwar aus einem sehr einleuchtenden Grunde: Die *Ńkwāno*-Ziegen werden gleich geschlachtet und verzehrt.

Dem Leser wird die Sittenstrenge der Pygmäen selbst während des Brautstandes aufgefallen sein, obschon in dem Falle die Steuer bereits, wenigstens zum Teil, erstattet ist und ein festes Verhältnis bevorsteht. Streng genommen, kommt außerehelicher Verkehr überhaupt nicht bei ihnen vor, wenn man ihn als zügellose Ausschweifung auffaßt. Etwaige Beziehungen finden nur im Leviratsbereich statt; verpönt sind sie gerade nicht, wenn sie auch nicht, wie auf den beiden höheren Kulturstufen, als „Mannhaftigkeit" angesprochen werden. Das Bruderweib ist *umugõré wáchu*, Frau unsere, nicht gleichbedeutend mit „meine Frau". Die Erscheinung der Gruppenehe trifft also nicht zu. Dieser Schluß besteht zu Recht schon aus dem Umstande, daß die Frau sich jedem außerehelichen Verkehr mit dem Schwager entziehen kann. Das Plural-Possessivum bezeichnet somit einfachhin die Schwägerschaft, die nunmehrige Familienzugehörigkeit, oder höchstens ein *ius ad rem* für den möglicherweise eintretenden Leviratsfall. Alsdann wird die Witwe vom überlebenden Bruder ohne Erstattung von neuen *Ńkwāno* zu sich genommen. Die aus dieser Ehe entsprießenden Kinder kommen ihrem wirklichen Vater zu, werden also nicht der engeren Familie des Verstorbenen zugesprochen.

Der Korps- und Familiengeist ist allerdings derartig ausgeprägt, daß er eine gewisse Identität der Personen bewirkt. Infolgedessen haben die Männer theoretisch nichts gegen derartige Beziehungen zu ihren Frauen einzuwenden, können aber Einspruch erheben. Sie sprechen sogar mit voller Verachtung von einem derartigen Treiben: *Kŭjya mu makũngu* gehen in die Menstruation. Die Stammwurzel läßt zugleich ein Wortspiel zu: *agĭr agakũngu gáke* er hat Wohlstand wenig, denn ein *gakũngu kéza* Wohlstand hübscher, erblüht aus fleißigen Pirschgängen.

Des weiteren kommt hier nicht eine unterstufige Gruppenehe in Anschlag, da dieselbe Erscheinung auf den Oberstufen bedeutend üppigere Blüten treibt. Bei den erleuchteten und hochzivilisierten *Batũtsi* werden die feinen Damen höchst ungnädig und fassen es als eine persönliche Beleidigung auf, wenn bei Abwesenheit des Mannes der Schwager nicht Einkehr hält. Die *Můtwa* kann ungeniert den Eindringling abschlägig bescheiden, muß dann aber eventuell gewärtigen, daß bei vorzeitigem Ableben ihres Mannes der Korbheld sie nicht zu sich nimmt, obschon sie in der Sippe verbleibt.

Es ist zu bemerken, daß ein solcher Verkehr nur unter Ebenbürtigen stattfindet, nie, wie es bei den *Bahûtu* und *Batũtsi* der Fall ist, etwa zwischen Schwiegervater und Schwiegertochter.

Bei den Pygmäen gibt es keine Prostitution.

Rituelle Ehen auf das Geheiß des Wahrsagers hin finden wohl in den Geisterhütten statt, doch stets muß die regelrechte *Ńkwāno*-Leistung vorausgegangen sein. Jetzt sollen derartige Beschwichtigungskuren praktisch kaum noch vorkommen.

Bei der Jugend ist Masturbation und Sodomie beider Geschlechter im Schwange, „Jugendspiele", wie es die Alten nennen. An berühmten Mustern dazu gebricht es allerdings nicht bei den kulturell vorgeschritteneren *Bahůtu*, und gar in erschreckendem Maße bei den hochentwickelten *Batůtsi*, die darüber hinaus rituelle und formelle Prostitution, speziell an der Hochburg hamitischer Zivilisation, dem Sultanshofe, in aufdringlicher Weise kultivieren.

Wenn die Pygmäen *Bahůtu* und *Batůtsi* wegen ihres sittlichen Tiefstandes verachten und ihnen die Zeugung von Monstra als eigenes Monopol zusprechen, müssen wir anerkennen, daß der Entwicklungsgedanke, wie auf hierologischem, so auch auf ethischem Gebiete wieder schlecht auf seine Rechnung kommt. Überall träte uns in dieser voraussetzungslosen Voraussetzung evolutionistische Rückläufigkeit entgegen. Die sich selbst überlassene Vernunft strebt folglich nicht auf geistigem Gebiete kraft eines immanenten Dynamismus „nach oben", sondern fördert im Gegenteil das Versinken in die Materie:

> Er nennt's Vernunft und braucht's allein,
> Nur tierischer als jedes Tier zu sein.

... bis die Sinnentyrannei sich schließlich zum wenigstens materiellen Gotteshaß und zur Blasphemie auswirkt. Beweis dafür jener afrikanische Potentat, der beim Anblick einer Bibel in Wut gerät, sie erfaßt, zu Boden schleudert, und mit giftsprühenden Augen — den Krach der selbstherrlichen Vernunft verkündet: „Das ist wieder derjenige (Christus), der uns abhalten will, die Weiber zu genießen!" Solche hochentwickelten Geistesathleten wird es wohl auch in außerafrikanischen Kulturbezirken geben — bis man schließlich die ausgesprochene Überwertigkeit der Materie über den Geist proklamiert: Dann steht die Bahn offen für eine unbehinderte Entwicklung „nach oben".

Nach Entrichtung der gesamten Brautsteuer einschließlich 20 Krug Bier, bis zur Hochzeit, verfließt im Durchschnitt ein Monat. Man schreitet zu den näheren Vorbereitungen, oder es müßte denn, wie erwähnt, Feindschaft eingetreten sein. In dem Falle spricht der Schwiegervater das Urteil: *Ntā můkwe* kein Schwiegersohn schützt irgendeinen reellen oder fingierten Defekt vor, und schickt zur Besiegelung der Fehde die *Ńkwāno* zurück. Wenn die Entzweiung zwischen den beiden Vätern selbst ausbrach, ist an eine Versöhnung nicht mehr zu denken.

Bis zur endgültigen Übergabe der Braut hat der Bräutigam keine formellen Rechte auf sie, nur steht es ihm frei, die *Ńkwāno* zurückzuziehen. Anderseits ersteht ihm aber die moralische Verpflichtung, die Braut nicht zu vernachlässigen. Er muß sich häufig zu Besuch einstellen, sonst trauert sie: *yāgĭr agahĭnda* sie bekäme ein Kümmerlein. Das Brautverhältnis könnte unter Umständen bedrohlich erschüttert werden. Der Bräutigam hat allerdings ein negatives Recht insofern, als eine erste Verlobung eine zweite, wo nicht,

ungültig macht, sonst aber doch behindert, selbst wenn die doppelte Steuer, 20 Ziegen, entrichtet worden wäre. Die beleidigte Liebe forderte, wo nötig, mit Gewalt, die 30 Ziegen: Zehn plus zwanzig.

Geschlechtsverkehr käme praktisch nur bei Armut des Bräutigams vor, um die Übergabe der Braut zu erzwingen. Das Mädchen würde von der elterlichen Gemeinschaft ausgeschlossen, und begäbe sich zu ihrem Bräutigam in die Verbannung.

Reinheit der Braut ist etwas Selbstverständliches, derart, daß der Mann eine frühere Entehrung verheimlichte, um sich nicht dem allgemeinen Gespötte auszusetzen, und das Erhabene zum Gelächter werden zu lassen. Nur bei gelegentlichem ehelichem Zwist würde er nicht verfehlen, ihr den Duft unter die Nase zu halten — doch nur um sie empfindlich zu treffen, ohne jedwede rechtliche Wirkung.

Hochzeit.

Bis zur Hochzeit bleiben denn beide Teile bei ihren Eltern. Nun erfolgt ein Aufguß von vier Krug Bier (*źŏ guhuta*), um zu beschleunigen, das Räderwerk in Gang zu bringen. Doch vorerst muß der *Muhûtu*-Wahrsager befragt werden, dem die übermenschliche Gewalt innewohnt, die bevorstehende Hochzeit möglicherweise um ein Jahr zurückzustellen, und zwar unter Androhung von Unheil.

Beim Bräutigam werden die *basângwa*, die sich (dort) Befindenden, eingeladen. Die Frauen helfen im Haushalt, die Mädchen raufen Ziergras als Mattenbelag. Die Brautführer und -jungfern heißen *bashyĭtsi*, Gäste, oder *bâkwe*, eine Honorar-Metonymie, da der *mûkwe par excellence* der Bräutigam selbst ist. Es treten als solche etwa je 15 Männer und Jungmänner sowie Frauen und Jungfrauen auf. Sobald sich der idyllische Zug beim Vater des Bräutigams einstellt, erschallen die *nkûkŭru* (Freudentriller) der Frauen und die *myâmo* der Männer. Beim Einbiegen in den Hof tritt die Schwiegermutter der Braut entgegen und hält ihr einen Knaben hin mit den Worten: *Dŏr umuhûngu, uramanz umuhûngu* hier ein Knabe, du beginne mit einem Knaben. Die Braut empfängt das Kind und trägt es in die Hütte, spricht aber dabei, wie überhaupt, kein Wort. Um sie zum Essen zu bewegen, schenkt ihr der Schwiegervater zwei Hacken (*Muhûtu*-Kultur), die Schwiegermutter zehn *mirînga*. Bei diesem ganzen Vorgang zeigt sich kein Wahrsager, noch wird irgendwelch religiöses Zeremoniell vorgenommen.

Der Braut liegt es ob, möglichst viel Tränen zu produzieren, so daß die Trostgesänge einsetzen können. (Eine diesbezügliche Sammlung für später, wie auch sonstige Bardensänge.)

Gleich nach Eintritt in die Hütte wird die gesetzmäßige Formalität der Eheschließung vorgenommen: *Umurŏz atabâťânga*, der Malefizzauberer, daß er nicht ihnen zuvorkomme. Der Bräutigam erscheint mit einer Kalebasse *Imbăzi* (cf. „Ehe in Ruanda"; hier nur symbolische Bezeichnung für Bier, eine Folge davon, daß keine Wahrsager mitwirken). Indem er ihr den Brautkranz um den Hals legt, spricht er: *Nkwâmbĭkĭr umwîshywa* ich dir antue das *Mwishywa*; darauf nimmt er einen Schluck *Imbăzi* und sprüht es ihr auf die Brust: *Ng ĭz imbăzi* da hier *Imbăzi*. Die Braut ihrerseits, eine Eigen-

erscheinung der Pygmäenkultur, vollzieht nun dieselbe *Ímbăzi*-Handlung, worin man eine eigenmächtigere Bekundung ihrer freien Zustimmung erblicken kann. Der Bräutigam tritt zurück, und es beginnen Tanz und Gelage, bis der neue Morgen tagt. Die Stunde ist gekommen, wo Frauen und Mädchen die Braut zum Bräutigam führen. Keiner darf den beiden im Beischlaf zuvorkommen, sonst würde er von magischem *Guhŭmāna* angegangen.

Alles begibt sich nach Hause, die Hochzeit ist beendet.

Von nun an gehört die junge Frau dem Clan des Mannes an: *Ahīndŭk umugĕsĕra, akăbyār abagĕsĕra* sie wird zur *Mugĕsĕra* und gebiert *Bagĕsĕra.*

Die Schwiegermutter beginnt unverweilt mit ihren Unterweisungen in den Standespflichten, besonders empfiehlt sie gehörigen Respekt vor dem Manne: *Ugĕnd útĭńy umugăbo, útátŭk umugăbo, ntúshyĭr ĭsŏni* du gehe (befleißige dich), du fürchte den Mann, nicht du verursache Beschämung (sei nicht ungehorsam).

Dem *Nyĭráŕŭme* werden vier Krug Bier zugestellt, weil er nicht auf der Hochzeit erscheinen darf: *Mẃīshywa*! Man muß zugeben, daß die magistische Deutung wirksam vor geschlechtlichen Ausschreitungen mit einer Person schützt, die als Schwestertochter und Angehörige eines fremden Clans besonderer Zudringlichkeit ausgesetzt wäre. Manchmal ist vom Standpunkte der Lebensphilosophie hohe Weisheit, was uns als naive Einfalt vorkommen möchte. So gilt denn bei dieser Gelegenheit wieder der Satz: *Ntāwăhĕrĕkĕz úmwīshywa* nicht jemand würde begleiten eine *Mẃīshywa.* Er darf nicht einmal bei ihr speisen. Die *Nyĭráśēnge* Tante väterlicherseits, erhält zwei Hacken, wie auch der Onkel väterlicherseits. Aber nur ein jüngerer Onkel darf mit zur Hochzeit kommen; ältere Onkel werden den Eltern selbst gleichgeachtet und dürfen sich nicht zur Hochzeit einfinden, weil das *mbazi*-Bier sie infiziert. Es wird ihnen aber Bier zugeschickt[7].

Von da ab sind keine besonderen Leistungen mehr zu entrichten, abgesehen von Bierspenden bei Krankheitsfällen, um das erforderte *Gŭtĕrĕkēra* (Opfer an die Manen) vorzunehmen.

Die Frau hat ihren eigenen Wirkungskreis im Haushalt, kann aber keinerlei Eigentumsansprüche auf den Besitz des Mannes erheben. Streng genommen, steht es ihr nicht einmal zu, Geschenke zu machen, und sei es an ihre eigenen Eltern. Aller wirtschaftlicher Umsatz muß mit Zustimmung des Mannes vor sich gehen.

Kurz gefaßt, ist zu einer legitimen Ehe wesentlich erforderlich: 1. Die Brautsteuer, sonst wäre die Frau einfach *mŭja* (Magd), wie sie sich herdenweise bei den *Batūtsi* vorfinden. Wurden keine *Ńkwāno* eingehändigt, so kann die Frau zu jeder Zeit zurückgefordert oder verstoßen werden, oder mag selbst nach Belieben abziehen. 2. Die *Mẃīshywa-Mbăzi*-Formalität als eigentliche Vertragschließung.

Alle Lebensschifflein laufen in den Hafen der Ehe ein, oder es müßte denn jemand durch Armut daran behindert sein. Dann meistens Raubehe wie oben.

---

[7] Die Eltern des jungen Mannes sind zwar zugegen, trinken aber für sich allein.

Impotenz wird als großes Unheil betrachtet. Ohne Erbarmen verlacht man den Unglücklichen und verdammt ihn zu sozialer Ohnmacht. Er wird gewissermaßen als ein Gottverlassener angesehen, als ein Unding, und so erklärt sich wohl die bereits besprochene Ächtung der ewig Vereinsamten. Es spielen da gewiß — es sei denn etwa im Unterbewußtsein — weniger rassenbiologische als magistische Momente mit. Man scheute sich, mit einem derartig absonderlichen Wesen in nähere Beziehung zu treten: *Kikăb igĭti kirambĭkirĕ há śi, ntâb ár úmuntu* es (das Ding) und ist ein Klotz, der ausgestreckt liegt zur Erde, nicht er ist seiend ein Mensch.

Trotz eines namhaften Überschusses an respektablen Geburten macht sich ein großer Mädchenmangel unliebsam fühlbar. Man darf annehmen, daß die augenblickliche tatsächliche Monogamie zum großen Teil auf dieser *angustia loci* beruht.

Polyandrie ist eine unbekannte Erscheinung, auch gibt es keine Ehen auf Zeit oder auf Probe. Abgesehen von dem anstrengenden Jägerleben, ist auch kaum Gelegenheit geboten, ich sage nicht zu geschlechtlichen Ausschweifungen, sondern selbst zu einer Art quasi-ehelichem Nebenbetrieb, da er, wie bereits dargelegt, praktisch nur bei beschränkten Möglichkeiten mit den *bagórĕ bábo* (Frauen ihren, gleich Schwägerinnen) statthaben könnte. Nie würden beispielsweise *Bagĕsĕra* mit derlei Absichten ihre „Schwestern" bei den *Bázĭgába* aufsuchen.

Wenn der Vater stirbt, sich weiter auch kein Bruder für die Leviratsehe vorfindet, darf der Sohn die Frau zu sich nehmen, vorausgesetzt, daß es nicht seine eigene Mutter ist, wie denn auch das Eigentum des Vaters an den Sohn übergeht.

Stellung der Frau.

Die Frau gehört dem Mann in dem Sinne, daß, im Falle ihres Todes, bei ihm, außerhalb des elterlichen Hauses, keine Vendetta an ihm oder seinen Angehörigen vollzogen wird. *Alĭkw atĕgĕkwa ná śe* aber sie wird regiert (über sie verfügen) vom Vater. So kann der Vater sie bei ausbrechender Feindschaft immer noch zurückholen, da die *Ńkwăno*-Leistungen nicht die Frau, sondern die Kinder kaufen. Im gegebenen Falle werden die *Ńkwăno* selbstverständlich zurückerstattet. So die Theorie, die sich *in praxi* aber kaum verwirklicht, besonders wenn bereits Kinder, speziell Knaben, da sind. Die minderjährigen Kinder müßten die Mutter nämlich zu den Schwiegereltern begleiten, d. h. vorläufig dort aufgenommen werden, und zwar als Angehörige eines fremden Stammes. Würde nun ein Kind krank und stürbe bei den Schwiegereltern, so wäre der Vendetta-Fall gegeben. Die Blutrache wird so streng gehandhabt, daß sie beim Tode eines Kindes, im Falle selbst bloßer vorübergehender Scheidung *(kwăhŭkăna)*, automatisch einträte.

Bei Polygamie ist das angesehenere Weib immer die *mugóre muzĭma* (Frau, gesunde), d. h. die die meisten Kinder hat, denn die Würde einer Frau besteht in reichem Kindersegen. So erfreut sich denn für gewöhnlich die erste Frau einer Vorzugsstellung. Was der Mann an Fleisch u. dgl. heimbringt, wird ihr zur weiteren Verfügung überlassen.

Bei Verletzung der ehelichen Treue von seiten der Frau verbleibt sie

zwar in der Familiengemeinschaft (so denn bei einem etwaigen Vergehen mit Auswärtigen, einem Gast etc), doch *amulebēsh ijĭsho gŭsa* er sie ansieht mit den Augen nur, d. h. er sorgt allenfalls für Kleidung und Unterhalt, im übrigen aber hält er sich von ihr fern. Sie muß schließlich die Vermittlung ihres Vaters anrufen. Dieser stellt sich mit einer flüssigen Empfehlung von zwei bis vier Krug Bier ein, und, wird die Frau überführt, hat er eine Geldbuße im Betrage von einer Ziege zu entrichten.

Die väterliche Instanz haftet eben für alle Fälle. Die Zuständigkeit des Patriarchs erstreckt sich ihrerseits auf alle Angehörigen des Clans: *Atĕgĕkâ bōse* er befiehlt über alle; als empfindlichste Strafe verfügt er über den Familienbann. Der betroffene Vater muß sich mit seinem Sohne stellen und unbedingten Gehorsam geloben, widrigenfalls jedweder Verkehr mit ihm in der Sippengemeinschaft abgebrochen wird, bis rückhaltlose Unterwerfung erfolgt.

Die Clan-Organisation offenbart denn straffe Zucht, doch steht sie im obwaltenden Zeichen väterlicher Fürsorge. Von Herren- und Herrscherwesen mit reflektiver Gebieterlaune ist nicht die geringste Spur zu merken. Alle Ahndungen tragen infolgedessen das Gepräge reiner Medizinal-, die Vindikativstrafen. Ist die Ordnung hergestellt, so gibt sich der das Wohl aller ins Auge fassende Urvater gern zufrieden. Einen leicht absolutistischen Zug gewahrte man vielleicht bei den mehr aggresiv sich gehabenden, des öfteren erwähnten *Bigŏgo*-Pygmäen. Doch ist meine Einsicht in die wirklichen Verhältnisse noch zu oberflächlich, als daß ich mir ein begründetes Urteil erlauben dürfte. Ich kenne sie wohl alle persönlich, aber vorläufig nur in mehr weniger offizieller Aufmachung. Bislang hatte ich nicht Gelegenheit, sie unbemerkt in unbefangener Verfassung zu beobachten, eine gewiß ausschließliche Bedingung zur Erfassung des wahren Naturells.

Die Adoption von Findlingen ist stehender Brauch, vorzüglich bei Anlaß von Hungersnot, Krankheiten, Armut, insofern sich keine näheren Anverwandten vorfinden. Die Pfleglinge werden sorglich behandelt und den eigenen Kindern gleichgestellt. Der Pflegevater übernimmt alle einschlägigen Obliegenheiten, einschließlich der später eintretenden Verehelichungsfürsorge.

Auflösung der Ehe.

Nach dem Tode ihres Mannes kommt die Witwe auf Grund des bestehenden Leviratsrechtes dem hinterbliebenen Bruder oder Sohne zu. Es steht ihr jedoch frei, zu ihren Angehörigen zurückzukehren. Sie verläßt nie das Anwesen, wenn Kinder vorhanden sind; versteht sich gar unter Umständen dazu, ledig zu bleiben, so, wenn sie mit einer bösartigen Krankheit behaftet wäre.

Der gesamte Besitz des Vaters geht nämlich an den Sohn über, selbstverständlich mit der gebührenden Unterordnung unter die Gewalt des Sippenhauptes.

Ehescheidung findet statt, wenn die Frau sich große Vernachlässigung im Haushalt zuschulden kommen ließ, besonders wenn sie sich selbst das Zeugnis vollkommener Unfähigkeit ausstellte: *Kútábŏh ikĭrăgo* nicht flechten die Matte, *gusăsá ńâbi* Lager zubereiten schlecht, *ibĭryó bibĭsi* Speisen nicht

gar gekochte, *gusâmbăna* Ehebruch begehen, *gútŭkăna* (Gewohnheit) zu schimpfen. Dann werden die *Ńkwăno* zurückgefordert, ausgenommen, wenn Kinder hinterblieben, da diese Sachleistungen in erster Linie als Unterpfand für die erwarteten Kinder aufgefaßt werden.

Die Frau geht ihrerseits, wenn der Mann sich unedel zeigte und schlecht für ihren Unterhalt aufkam, vor allem aber, wenn er sie ehelich vernachlässigte. Sind die Kinder bereits der mütterlichen Obhut entwachsen, so verbleiben sie *ipso facto* dem Stamm; die Mutter verläßt sie und sucht sich ein freundlicheres Heim. Vorher aber findet ordnungsgemäß ein Verhör beim Schwiegervater statt, *bakănănirăna* sie und bringen es zu keiner Einigung. Wenn das Weib sich später veranlaßt sieht, zu ihrem ersten Gatten zurückzukehren, so hat ihr Vater eine Geldstrafe in Höhe einer Ziege mit Bierzusatz zu erlegen.

Tod, Begräbnis.

Die hingebende Pflege alter gebrechlicher Eltern wurde oben besprochen.

Der Todesfall wird ohne Verschub bekanntgegeben, und ungesäumt schreitet man zur Bestattung, oder der Tod müßte denn in der Nacht eingetreten sein. In dem Falle nimmt man die Beisetzung am folgenden Morgen vor, und die ganze Nacht hindurch unterhält man Feuer, damit die Leiche nicht erkalte: *Adatŭrĭka* daß er nicht auseinandergehe (aufplatze). Die Aufbahrung wird im Hockerstil mit Matteneinhüllung vollzogen. Das Anziehen der Glieder geschieht jedoch nie mit Anwendung von Gewalt; sie zögen es vor, den Toten in gestreckter Lage beizusetzen, obschon ein derartiger Umstand sonst im Lande als ein Verhängnis angesehen wird. Daher die Imprekation: *Uragahambw indâmbu* du mögest begraben werden ein Streckling.

Die Leiche kommt auf ein Türgeflecht als Tragbahre zu liegen und wird möglichst im Walde in einer Grotte beigesetzt. Findet sich keine Höhle, weder im Walde, noch sonstwo, so werfen sie ein Grab auf ohne Seitennische. Den Toten legt man auf die Seite, den Kopf gegen die Anhöhe, „so wie man schläft". Direkt über der Leiche schichten sie Gras auf, zum Schutze gegen die auffallenden Erdschollen. Fiele die Grotte als Schacht steil ab, so lassen sie die Leiche, ohne Anstoß zu nehmen, einfach hinunterkollern: *Kw átázágărŭka* ja er doch nicht wird wiederkommen. Die Öffnung wird mit Gehölz überdeckt. Weitere Grabbeigaben kennt man nicht. Wurde eigentliche Grabbestattung vorgenommen, so beschweren sie den Grabhügel mit Steinblöcken, damit die Stätte nicht durch wilde Tiere entweiht werde. Eine horizontal gelagerte Höhle verrammen sie mit Baumstämmen.

War der Verstorbene Stammeshaupt, so erhält er sein Grab in der Nähe der Wohnungen. Es müssen ihm Kopf-, Brust- und Rückenhaare abrasiert werden; sie kommen neben die Leiche zu liegen, damit sie beim Verwesungsprozeß nicht ausfallen. Ein derartiger Schwund veranlaßte „Ausfall der gesamten Nachkommenschaft".

Bei der Rückkehr von der Bestattung waschen sie sich Hände und Füße, um dem *Guhŭmăna* durch Toteninfektion (Anhaften von Erdteilchen, Staub u. dgl.) zu entgehen.

Totentrauer.

Nunmehr richtet man die beiden Funeralienstäbchen her, die etwa je einen Meter lang sind. Es ist zunächst die bekannte Solanacee *mutɔ̂ɔ́tɔ̂bɔ*, hier *murēmbe* (Mattsetzer) genannt, und *mŭko* (Abrus, Paternosterbaum), hier *mulinzi* (Hüter, Schutzbaum) — aus den *Mandwa*-Mysterien. Die beiden Stäbchen legt man mit ihren Enden ins Herdfeuer, wo sie während der rituellen Frist von vier Tagen gleich Kerzen langsam abbrennen. *(Bări ku gichāno* sie sind beim Einäschern.) Das *Mulinzi*-Opfer hütet die Angehörigen vor Geisterspuk, und *murembe* macht die übelgesinnten Geister unwirksam. Vier Tage und vier Nächte hocken die Männer um die Opferstätte, während die Frauen den Haushalt versehen. Man plaudert, trinkt und raucht. Die Totenasche hinterlegt man in verborgener Wildnis, um sie dem Nachspüren der Malefizzauberer zu entziehen, die sie gegen die Angehörigen der Familie verwenden könnten. Trauerasche von Kindern dagegen streut man auf den Scheideweg, so daß die Durchziehenden den Tod mit fortnehmen, und das eigene Heim vor ferneren Todesfällen verschont bleibe. Als Malefiz ist Kinderasche nicht zu fürchten, weil sie keinen Einfluß auf Erwachsene ausübt.

Nach Beendigung der Funeralien baden die Beteiligten und salben sich.

Die häufigsten Todesursachen sind: Krankheiten, Hungersnot, Verletzungen durch Waffen und wilde Tiere, *Mŵīshywa*-Wasser und Malefiz.

Krankenheilung.

Die Pygmäen kennen verschiedene Heilkräuter, besonders für Wundbehandlung, doch finden sie wenig Verwendung. Örtliche Blutentziehung durch Schröpfen wird ziemlich oft vorgenommen. Als Schröpfkopf fungiert ein Horn und als Schnepper das gewöhnliche Rasiermesser. Ebenso häufig sind Kauterisationen; ferner erwähnen sie das *rubîndi* (Wassertonne). Das *rubîndi* wird bei Pygmäen und *Bahûtu* verschieden eingerichtet. Die Pygmäen werfen einen entsprechend großen Graben auf und leiten einen Wasserlauf hinein. Das Wasser bringen sie durch Einlassen glühend heißer Steine auf eine ziemlich hohe Temperatur. Der Warmbrunn wird angewandt bei Wundbehandlung und Rheumatismus.

Die *Bahûtu* üben dieselbe Prozedur mit zweckmäßiger Abweichung. Sie lassen konzentrierten Heißdampf aus einem Kochtopf in die Wunde einströmen, daher der Name *rubîndi* (*ikibîndi* [Wasserkrug]). Als radikale Schwitzkur gedacht, heben sie zunächst eine Versenkung aus und legen Feuerung ein, bis die gewünschte Backofentemperatur erreicht ist. Nach Entfernung des Brennmaterials staffieren sie das Grubeninnere mit Bananenblättern aus. Nun kann das Dünsten des Patienten beginnen. Er wird in die Versenkung eingeführt, worauf man die Grubenöffnung mit Gezweig und Blattwerk überdeckt. So wollen denn auch wir die Götter nicht versuchen und nimmer zu schauen begehren, was sie gnädig bedecken mit Nacht und Grauen.

Die manistische Geistesverfassung bringt es mit sich, daß der Manendienst als vorteilhafteste Krankheitsbeschwörung angesehen wird.

Contributions à l'étude des Populations *Dioy* du *Lang Long* (Prov. *Kouy Tcheou* méridional, Chine).

Par le P. Denis Doutreligne, Miss. apost., *Lang Long (Kouy Tcheou).*

(Suite.)

Histoire de ces pays du *Kouy Tcheou* méridional avant l'ère chrétienne

1° Essais de Préhistoire.

Les manuels d'Histoire que l'on met maintenant entre les mains des élèves chinois commencent tous par expliquer à leurs lecteurs l'origine de la race chinoise, voire même l'histoire des origines. Les plus récents, après avoir rapporté l'origine simiesque probable de l'homme noyé dans un évolutionisme de terroir se contentent de passer bien vite à la division des races qui peuplent l'immense territoire qu'est la Chine. La préhistoire ne les tente guère; ils n'ont pas encore trouvé chez eux sous les lœss ou dans les abris sous roche le type neandertalien qui relierait leur type à celui de l'Orang Outang. Le crâne chinois est-il plus éloigné de l'anthropoïde que celui de l'européen moderne? La question les préoccupe bien peu, aussi la préhistoire chinoise est à peu près inconnue. «Nous savons cependant, dit Boule, qu'elle a connu une phase néolithique... «En 1915 le paléontologiste japonais Matsumoto a décrit, continue le même «auteur, un sacrum humain trouvé dans un dépot de lœss de la province de «Ho Nan. Il différerait des sacrums d'hommes actuels pour se rapprocher «du sacrum de l'Homo Neandertalis. Le principal intérêt de cette découverte «consiste dans l'espoir qu'elle fait naître. Elle prouve qu'il y a des restes «d'hommes fossiles dans le pléistocène chinois.».

La Chine méridionale sera-t-elle plus riche en documents de ce genre? Attendons, mais il est bon de signaler la connaissance qu'ont les indigènes du *Tse Hen* des haches de foudre. Il y a une dizaine d'années on m'en a présenté deux. L'année suivante dans le district de *Hin y Fou* on apportait des cornes de *Touen Sang* — espèce qui se rapproche du Renne, qui avaient subi un commencement de fossilisation. Quelques mois plus tard on signalait aux R. R. P. P. Schotter et Champeyrol la découverte d'ossements excessivement longs [1] mais la crainte des diables eut vite fait de faire réinhumer ces restes d'animaux. Les missionnaires ne purent jamais connaître les lieux qui cachaient ces documents intéressants.

De la préhistoire inconnue passons au miao des cavernes. L'histoire de la lutte de *Iu* et des *San Miao* nous en parle. Battus, les *Miao* (s'étaient retirés dans les grottes où ils se glissaient en rampant à la façon des vers. Les gravures chinoises nous montrent parfois ces aborigènes qui se nourrissaient de viande crue et de poissons. Nos *Dioy* ont conservé le souvenir de ces hommes dans leurs légendes. C'était au temps du *Kâi Tiên Pĭ Tĭ* disent-ils. Voilà une expression qui est du plus pur chinois et qui se trouve sur les lèvres de presque tous les *Miao* quand on leur demande, quelles étaient les habitants de ces

[1] L'indigène prétendait que certains ossements dépassaient la longueur d'un *P'ai* (1·50 *m*).



Photo du P. Doutreligne. Anthropos, XXII.

Thay du *Yun-Nan* (jeune fille).



Photo du P. Doutreligne. Anthropos, XXII.

1—4 facies *dioy-miro*; le no. 1 est très accentué, le no. 4 figure spéciale de Tsëtzen Est *(Sang Cha)*. 5—6 *Si-Gan Fu* (orig. chinoise). 7 descendante de *Pon Nong*, facies *Houa Long*.



Photo du P. Doutreligne. Anthropos, XXII.

Pe miao du *Yun Nan.*

contrées dès les premiers âges. Ils n'ont pas d'expression courante que je connaisse pour exprimer cette époque. Ils l'ont prise ou reçue des Chinois. Seraient-ce les Chinois qui dès lors leur auraient fourni les légendes? Avec l'homme des cavernes nous sommes arrivés à la période historique qui va nous permettre de faire usage des sources livresques.

Les livres chinois plaçaient le centre de toutes les races miao (ou plutôt ils ont vu à) *Hen Chan* de *Siang* le point de départ d'où ils pourraient d'abord voir ce qui se passait chez ces remuantes populations, les tenir en respect. L'empereur *Chen Long* ou *Ien Ti* ira mourir dans leurs territoires à *Tcha Hiang*, bassin du lac *Tong tin* (d'où partaient les neuf rivières). Qu'était allé faire dans ce pays cet empereur? Chercher des herbes ou établir quelque nouveau marché? C'est sans doute dans une de ces tournées qu'il trouva l'occasion de venir rendre visite jusque dans ces petits pays du *Ouen Ou* que certains géographes chinois placent à *Lo Fou* du *Hong Choui Kiang*. (*Lo Fou* ville de notre Préfecture apostolique.)

Notre pays a les honneurs d'une citation à l'ordre de l'empire depuis lors. Vraie ou fausse la citation vaut la peine d'être enregistrée. Elle met un peu de poésie dans l'obscurité de nos confuses légendes, nous donne ainsi l'avant-goût d'un contact avec l'histoire.

Voici ce que dit le livre intitulé *Kien Nan* au chapitre intitulé *Miao Man*. «Le souverain *Ien Ti* d'autrefois prit comme épouse une fille de la région de *Tche Choui* de la rivière rouge. Un fils appelé *T'in Iao* lui vint au monde quand il habitait cette région de *Tche Choui* (ou eau rouge) qui doit être identifiée avec la ville de *Lo Fou* du *Hong Choui Kiang* (ou fleuve aux eaux rouges). Cette ville de *Lofou* se trouve dans les territoires de *Koui Yang Fou*. Dans les temps les plus reculés de l'histoire, ce pays était nommé par les sons: *Ouen Ou*. Il est vrai qu'on peut traduire ce passage d'une autre façon et dire que ce pays était un pays déjà civilisé, cest pourquoi son chef avait pu lier alliance avec la famille impériale jusqu'à l'époque de *Tcheu Ieou*. Là on y avait conservé le système d'administration de *Ien Ti* ou *Chen Long*.» Suivent quelques détails sur les mœurs d'alors et l'auteur continue en disant que la faiblesse du règne de *Kao Sin* permit la révolte des *San Miao* qui s'emparèrent de la région des lacs de *Tong Tin* et *Pen Li*. Leur administration fut celle de *Tcheu Ieou*, ils croyaient aux influences des *Koui*, d'esprits malfaisants etc. Ces manières de penser et d'administration s'étendirent aux pays représentés par les provinces actuelles de *Kien Chou Ie*, dont les habitants prirent la civilisation *Ouen Ou*. *Kao Sin* les fit battre, ils se révoltèrent plus tard sous *Chouen*, *Chouen* les anéantit (?), c'est-à-dire les repoussa jusque dans leurs repaires, et les pauvres populations de la rivièra rouge furent entraînées par ces *Miao* dans leur civilisation et leurs coutumes.

Tous ces pays formèrent ce qu'on a appelé la région des *Man*.

Quoiqu'il en soit de la véracité de cette page du *Kien Nan* elle nous apparaît très interessante, et la ville de *Lo Fou* gagne au moins en rénommée légendaire.

Voilà comment débute l'histoire de nos pays. *Lo Fou* la première fait son entrée, dans la carrière officielle et légendaire. C'est en effet une très vieille

ville dont nous aurons l'occasion de parler dans le cours de l'histoire des *Dioy*, des *Pou Nong*. Elle aura d'abord fait partie du très vieux royaume de *Tsie Lan* qui sans doute se composait déjà des différentes variétes de *Houa Miao*.

La Préhistoire d'après nos Indigènes. — Que disent les légendes *Dioy* de l'origine de ces pays. Il faut répondre: beaucoup de choses, dont les unes se sont transmises de génération en génération, les autres consignées dans de longs et fastidieux poèmes. Ces poèmes sont écrits en *Dioy* mais au moyen des caractères chinois. J'ai pris la patience d'en lire un certain nombre, j'ai traduit celui que je crois être le plus important et le moins soporifique. C'est de celui-là que je tirerai les citations qui vont suivre.

D'ou viennent les hommes qui peuplent la surface de la terre? voilà un problème que se sont posés les *Dioy*, car avant de se battre disent-ils il y eut certainement un premier ancêtre. Cet ancêtre pour eux comme pour tous leurs frères, cousins et petits cousins de race, ce fut *Peueun Ko (Pan Kou)*. Qu'on me permette ici une assez longue citation.

Ce passage est tiré de l'histoire de *Han Ouang* et de *Chou Ouang* ancêtre des Dioy. Il raconte d'abord une sorte de création.

Je vais raconter les bienfaits
je vais énumérer les faveurs royales
je vais parler des générations d'autrefois.
Avant qu'il n'y eut de mois
avant qu'il n'y eut d'années
le ciel n'avait encore rien établi
le ciel n'avait encore rien créé
le ciel n'avait pas encore d'arbre *Kao*
la terre n'avait pas encore créé d'arbre *Fai*
n'avait pas encore ouvert les pays visibles
n'avait pas encore créé l'emplacement du ciel et de la terre.
Le roi créa le centre du ciel
le roi *Kim* conserva ciel et terre
le roi *Kim* établit les principes *Yn* et *Yang*
le roi *Kim* dissémina les 10.000 royaumes
il fixa le principe *Diam* dans le ciel
il mit le principe *Yang* sur la terre.
Avant que ne fut le *Pet Koua*
qu'on ne sut bien mille et dix mille.
Avant que les montagnes ne fussent créées
le soleil ne brillait pas
les étoiles ne scintillaient pas encore
la lune ne sortait pas encore lumineuse
avant que furent créées les rivières
il n'y avait pas de dragon à neuf têtes.
Avant qu'il n'y eut des racines
avant que la moutarde (plante) ne grandisse
avant que fut le feu lumineux
Les filles n'avaient pas encore ce beau teint
Han Ouang le sut et nous ensuite.
Peueun Ko fut débrouillé (pour cela) avant nous tous.
Le roi vint composer le *Pa Koua*
il savait mille et dix mille
le roi vint gratter et faire montagnes
le Soleil sortit brillant et rentrait
l'étoile *Tak tao* sortit alors lumineuse
la lune elle aussi brilla
le roi fit les rivières
et commença le dragon à neuf têtes
le roi fit les racines...
les filles eurent alors un teint appétissant
alors furent créées les montagnes à chiendent jaune
alors créés les villages adossés à la montagne
puis on créa les maisons à fondations libres
on commença à cuire les légumes
dans le pays on créa les villes
Citons d'abord le roi *Ni*[3]

[3] Voir plus loin les notes sur ce passage. Dans une autre édition de ce poème, il est parlé de deux montagnes celle de *La Has*, et celle où demeurait *Cheou My*. *La Has* disent les gens de *Ouen Pang*, *Tchè Chou* se trouve au Sud dans les pays quittés par la famille *Lo* (ce serait au *Kouang Si*, Sud du *Fon Nan*). *La Has* (montagne) sortit de l'eau une des premières et son sommet est en forme d'éventail! — Les gens de *Ouang Mong* disent que *La Has* c'est le *Kouen Lun*, chaîne de montagne bien connue. La montagne où résidait *Cheou My* avait la forme d'un toit de grenier rond appelé *Dieou*, et ceux-ci disent aussi que *Cheou My* est la montagne *O Mey Chan* du *Se Tchouan* d'où sont venue certaines de leurs familles.

secundo citons le roi *Hien*
tertio nommons le roi *Peueun Ko*
quarto célébrons le roi *Chou (Tchou)*
quinto parlons du roi *On Ton*[3]
On Ton commença à organiser le pays
Han Ouang commença à faire la guerre.
Il créa la guerre et les flèches
il créa les camps retranchés des montagnes
et fut créé le pays de *On Ton*
On Ton commença le pays
Le roi *Kim Sam* créa les villages
il y eut trois ou quatres ancêtres
l'un était presque aveugle
le deuxième était sourd
le troisième cul de jatte
le quatrième une épine à la gorge
un cinquième avait une petite tête
un sixième était asthmatique.
Tout cela le roi le fit
c'est le père roi qui le fit
il fit les villages puis l'on fut à l'aise
fit la maisonnée de dame *Sien Neu*
Dame *Sien Neu* avait la figure blanche
Dame *Sien Neu* avait le teint rosé
Le roi commença à guerroyer
les jours ou l'on se battait il ne se retirait pas.

Le dragon aux sept monticules créa les rivières
l'ancêtre planta les forêts sur la montagne
créa les forêts pour l'esprit *Fang*
créa les montagnes hautes pour l'esprit *Chie*
créa les nuages pour couvrir le soleil
créa les routes pour aller aux champs des montagnes
créa la mer pour le dragon
créa le pays pour les mandarins
créa les instruments pour s'entre-tuer
commença à monter à cheval pour se battre
Ki créa la lumière et les ténèbres
Ki créa la lumière et les nuits
créa les montagnes basses et montagnes élevées
créa les *Pou Diang* et les commerçants
créa la gauche et la droite
créa le dragon buveur d'eau
. . . . .
Sur la terre commença *Ky Chie*[4]
au ciel commença la mère tonnerre
à terre commença la mère Serpent (Dragon)
. . . . .
Il était fait des gens à forme de femme
et les hommes naissaient tombant sur le ventre ou sur le dos...

Pour moi je vais raconter l'histoire de *Peueun Ko*[5].

Suivent l'histoire de *Pan Kou* qui va à la poursuite d'une dame qui meurt en lui donnant un fils qu'il appelle *Han Ouang*. Il se remarie et le fils de cette seconde femme s'appellera *Chou Ouang*. Ces deux frères vont commencer les luttes qui vont diviser la famille en plusieurs races et se vouer un éternelle inimitié.

De la lecture des lignes précédentes nous conclurons que l'histoire des *Dioy* est celle de tous les peuples. L'homme intelligent se civilise très vite et après avoir connu la vie des cavernes et la période de la cueillette et de la chasse, se bâtit des maisons. Les querelles se vident sous la direction des rois. On mange des légumes cuits après avoir connu la vie plus difficile des aliments crus. Le feu aurait apparu assez tard dans les foyers, quoique le feu qui éclaire eut été créé parmi les premières choses apparues aux yeux des indigènes.

Le poème cite les noms de plusieurs rois parmi lesquels il a surtout retenu *Peueun Ko* plus humain que les autres. Il trouve que les sœurs d'Eve sont belles, et la nichée première est fondée. Les premiers hommes que l'on nomme dans la suite sont les *Pou Diang* et les commerçants qui les vinrent visiter.

En ceci la tradition orale s'accorde avec la tradition écrite. N'importe

[3] Voir plus loin les détails sur le roi *On Ton*.

[4] *Ky Chie*, dont les Chinois expliquent l'origine.

[5] *Peueun Ko* est *Pan Kou*, dont les indigènes *Dioy* revendiquent la propriété comme étant leur ancêtre. (Voir plus loin.)

quelle branche des *miaos* interrogée vous répond, que ce sont les *Pou Diang* [6] *dioy* ou *teou* qui ont ouvert le pays où ils sont établis. Ces *Pou Diang* d'une laideur repoussante étaient poilus de figure et le facies tatoué. Faut-il voir ici les motifs pour lesquels les vieux Chinois se sont appelés *Houa* ou beaux hommes? Je le crois car à ce temps là les *Han Jen* n'étaient pas plus chinois que nos *dioy* ou nos Annamites de *Diue*.

On retrouve d'ailleurs dans les énumerations de *Miao* par les Chinois les appellations *Iang* et *Houang* qui ne sont autres que les *Pou Diang* et les *Pou Ouang* des premières populations *dioy* ou *thai* de ces pays.

2° Vers les Périodes historiques.

Les *Tsai Kiatse* ou ceux que les Chinois actuels appellent *Tsai Ka Miao*, sont de très authentiques Chinois qui durant des siècles avaient dû lutter pour leur indépendance. En 684 av. J.-C. le roi de *King*, dit le *Tchoen Tsieou*, attaque le prince chinois de *Tsai* et le bat complètement. On peut trouver les détails de cette petite expédition dans Tchepe (histoire des *Tch'ou*, p. 26). Le roi de *Tchou* qui n'est autre que le roi de *King*, pour consoler une concubine inconsolable, fait une seconde tournée dans la capitale de *Tsai* dont il tient le chef prisonnier, mais ne décide pas à détruire cette principauté. Ce ne sera qu'en 447 qu'un successeur de *Ouen Ouang, Hoei Oang* anéantira ce pays. Son dernier prince *Tsi* mourra en exil, il était le 25ième prince de sa maison qui avait régné 676 ans. Les populations seront tenues en une espèce d'exil et après la victoire du «brigand maréchal *Tchouang Hao*», sur le roi de *le Lang*, les *Tchou* transplanteront définitivement ces familles *Tsai* dans le *Tsang Ko*. Leurs descendants qui ne devraient recevoir d'autre dénomination que celle de vieux Chinois sont disséminés dans les préfectures actuelles de *Koui Yang, Koui Fchou, Long Li, Sieou Ouen, Lang Tai, Pou Tin, Gan Pin, Tsin Tchen, Ta Tin, Pin Iuen, Kien Si, Chou Tchen.*

Le costume des femmes se distingue par leur coiffure à corne de bœuf d'un pied de haut [7], et, détail de mœurs d'origine bien chinoise, le beau père n'adresse pas la parole à la bru. La Fête du mariage se dit *Tso Kia*, termes très chinois.

J'ai parlé de l'origine de cette variété de nos *miao*, parce que c'est précisément à l'époque où *Tch'où* commençait à se faire craindre de ses voisins. En 681 alors que régnait l'empereur *Hi* des *Tcheou* une coalition des états du centre s'était formée sous la direction du marquis de *Ts'i* 齊. *Tchou* était assez puissant pour ne rien craindre, il l'était sans doute trop pour que ses voisins et arrières voisins lui fassent des amitiés. Quoiqu'il en soit des rapports existant entre ces petits états, le *Kien Nan* mentionne qu'au temps de *Hi Ouang* (681, 677) les gens du *Tsang Ko* portèrent leur tribut à l'empereur et le motif de cette démarche était la frousse que leur inspirait de loin le marquis de *Ts'i* ou plutôt la coalition qu'il venait de former. Quelles étaient ces gens de *Tsang*

[6] La plupart des vieillards disent que les *Diang* parlaient *Dioy*.

[7] On pense aux dames du XV[e] siècle et leur hennin moins le beau voile qui pend de cette coiffure originale haute de 0·60 *m*.

Ko, quel était ce prince de *Tsang Ko*?[8] Il est bien difficile d'élucider cette question. Il venaient du *Kong Tcheou* actuel, c'est donc entre 677 et 681 que le mot de *Tsang Ko* entre dans l'histoire. Les articles de dictionnaire qui expliquent l'origine du mot *Tsang Ko* ne le font remonter qu'à *Tchouang Hao* qui réalisa ses prouesses dans les années du règne de *Kuin Siang* des *Tch'ou* (299, 262). L'auteur du *Kien Nan* donne-t-il le nom de *Tsang Ko* par anticipation, ou serait-ce ici l'explication de ce fait que la ville et les territoires de *Koui Yang* sont dénommés *Tsang Ko* pour la période qui précède les Han. Une géographie lui donne ce nom alors que les autres territoires qui l'entourent à l'ouest sont encore sous le nom de *Tsie Lan*. Le mot *Tsang Ko* aurait alors existé avant *Tchouang Hao*. Ce serait accepter une origine antique pour ce mot de *Tsang Ko!* Conservons la chose jusqu'à preuve du contraire. Le pays de *Tsang Ko* porte donc tribut à l'Empereur vers 680. Il faudra maintenant attendre les expéditions du temps des royaumes combattants pour entrer en relation avec tous ces petits états que les Chinois réunissent sous la rubrique *Si Nan I*.

3° Les premiers pas dans l'histoire.

Pour donner un aperçu général de l'histoire primitive, il faudrait commencer par l'énoncé des relations tant officielles qu'officieuses que les populations *Han Jen* eurent avec les *Miao* durant le cours des siècles. Ces relations telles que nous les possédons dans les bibliothèques mises à notre disposition sont vraiment d'une concision déconcertante. Elles se bornent à dire, le commencement des sorcelleries, leur répression jusque chez les *Miao*, exils de princes et leur révoltes à la tête des populations du Sud v. gr. celle de *Tchen Yeou*, les distributions de fiefs qui consistent en des territoires rapprochés de notre *Ie Lang*, voilà à peu près d'une façon générale le genre de ces documents mis à la disposition de tous. L'histoire des ambassades et tributs portés à la cour donnerait quelques détails diversement intéressants. En 2353 un *Nan I* de *Iue Chang*[9] apporte à l'empereur une vieille tortue, «tortue-esprit» dit un commentaire chinois, et qui avait 3000 ans d'existence. Le dos de la bête montrait gravées quelques inscriptions. Plus loin nous verrons que ce *Iue Chang* doit être placé au Sud du *Ie Lang*. Sous les *Tcheou* les *Pe P'ou* apporteront à la cour des défenses d'éléphants et des bassets à courte taille. Des *I* plus éloignés aux dents noires offrent des cerfs blancs et des chevaux de même couleur. Ces indigènes habitaient *Iun Tchang Fou* de *Yun Nan*. Les *Pou Jen* dont faisaient partie nos races *miao-dioy* apportaient du cinabre. Le commerce de ce minerai n'a pas encore disparu de nos régions. Les ambassadeurs qui reçurent parfois de l'Empereur les charriots portant

[8] Cependant comme le texte du *Kien Las* dit simplement, le général des *Tch'où* détruisit *Tsang Ko* et y transplanta la descendance du marquis de *Ts'i*. *Tsang Ko* ne devait être dés lors que *Tong Tze*, ou plutôt les territoires que commandait le *Ie Lang* de *Tong Tze* et qui furent adjoints dans la suite à *Tsie Lan* (voir pages précédentes). Comme les *Tsai* ne sont signalés nulle part dans le *Ie Lang* du *Yun Nan* ce passage prouverait lui aussi qu'il faut distinguer, *Tchouang Kiao* de *Tchouang Hao*, et que le *Ie Lang* conquis par *Tchouang Hao* est celui de *Tong Tze*.

[9] Cambodge, qui était ce Cambodge au qualificatif de *Nan I*, n'était-ce pas un Cambodge apparenté à nos *Nan I* des cent *Yue*?

l'aiguille indiquant le Sud furent-ils de nos régions? J'en doute. Nos routes sont peu carrossables et les fleuves navigables. Nos petits roitelets portèrent aussi leurs tributs quand ils avaient besoin de protection. C'est ce que prouve la démarche du prince de *Tsang Ko* (*Ie Lang*) qui craignait le roi de *Tsi*. Ces démarches des inférieurs vers les supérieurs avaient certainement leurs motifs dans des raisons rien moins que platoniques. Les pays du Sud étaient turbulents et les régions du Nord très ambitieuses et conquérantes. Ce contraste suffit pour nous laisser entrevoir que ces peuples ont leur histoire, qui nous restera cachée longtemps encore. Pour suivre les évènements de ce pays livres en mains il faudra arriver à l'époque des *Tchan Koue* où la Chine proprement dite va montrer le spectacle de divisions profondes conservant comme la Chine de notre époque une union nominale qui ne sait s'émouvoir que pour mépriser. Dédaigner le *Miao* ou haïr le diable d'étranger, les deux expressions se valent. Elles donnent la marque de cette civilisation tronquée en plus d'un endroit.

Tout en méprisant ce qui n'est pas elle, la Chine a essayé de bonne heure d'étendre son commerce au delà même des limites connues officiellement. C'est le commerce qui sera indirectement l'occasion de la conquête des pays du *Yun Nan* ancien, ce sera aussi sur les indications fournies par les commerçants que *Tang Mong* partira amadouer le roi de *Ie Lang*. *Tang Mong* voudra commander le haut cours du *Tsang Ko* pour le compte de la *Chine*. Les *Tch'ou* s'étaient déjà emparé de ce pays pour l'extension de leur ambition et de leurs territoires, et quand *Ouang Jan iu*, aide de camp de *Seu Ma Siang Jou*, se présentera à *Tien en In*, c'est un descendant de *Tchouang Kiao* des *Tch'ou* qui le recevra fièrement.

C'est sous le règne de *Oui Ouang* que la première expédition connue remontera le fleuve *Iang Tse Kiang* sous la direction de *Tchouang Kiao* (339—328). Les rois de *Tch'ou* avaient, à différentes reprises, reçu la mission de tenir en respect les barbares du Sud et du Sud-Ouest. *Tcheng Ouang* qui était roi de *Tch'ou* (672—636) avait repris contact avec l'empire. Il recevait en récompense de *Siang Ouang* le billet suivant. Soumettez et tenez en respect toutes les tribus sauvages de vos pays méridionaux afin que les barbares *I Iue* ne créent pas de troubles, ne fassent pas d'invasion sur les contrées chinoises. Les cent *Iue* en effet avaient pris position et se trouvaient possesseurs de toutes les rivières navigables du bassin de *Nan Hai*. Ils occupaient le *Se Kiang* au delà de la limite navigable du *Pe Pan Kiang (aujourd'hui Houa Kiang)*, marché de *Pe Tsen* actuel de la préfecture de *Tchen Fong*, et du *Nan Pan Kiang (Po Kio* de *Lan Long* [ou *Hun y Fou*]).

Ce n'est pas de ce côté cependant que le général *Tchouang Kiao*, descendant du roi *Tchouang*, et comme tel déclaré *Miao* par la chronique chinoise, conduira son armée. Il avait mission de reconnaître les pays situés à l'ouest de *Chou* et de *Kien Tchong*. Ces deux pays se trouvaient à peu près indépendants et se laissaient accaparer par le puissant du jour. Dans les siècles postérieurs à l'ère chrétienne le *Kien Tchong* fera partie du nouveau royaume de *Tch'ou*. *Tchouang Kiao* arriva jusqu'au lac de *Tien*, soumit les pays avoisinants et voulut faire connaître cette bonne nouvelle à ses maîtres. Il

était bien tard. Les *Tsin* qui cherchaient à dominer l'empire s'étaient emparés des pays qui séparaient *Tchouang* de son roi, dit le *Che Ky*. Contre mauvaise fortune il fit bon cœur d'autant plus facilement que les roitelets du *Jun Nan* se montrèrent tout à fait conciliants. Ils connaissaient ce nouveau maître et craignaient sans doute en changeant de tomber de Charybde en Scylla. Le général des *Tch'ou* se fit *Miao*, prit les coutumes de ses administrés et mourut dans ce pays.

Pendant le régne du roi *Kuin Siang* [10] de *Tch'ou* se place un évènement qu'on a voulu mettre au compte de *Tchouang Kiao* roi de *Tien*, le même dont nous venons de causer. Les uns le font partir des rives du lac *Tien*, il s'embarque sur le *Pa Ta Ho*, déclaré *Tsang Ko* pour la circonstance, il attache ses barques à l'entrée d'une des villes qui sera plus tard du *Hin Kou Kuin* et s'empare de toute la région comprise entre le *Pé Pan Kiang* et le *Nan Pan Kiang*. Cette solution fantaisiste a pour avantage de permettre au même personnage deux expéditions et il n'y aurait eu de fait qu'une. D'après le *Houa Yang Koue Tse* il reçut de ce même *Oui Ouang* l'ordre d'aller contre *Je Lang*. Malencontreusement, si l'on consulte les dates, *Oui Ouang* était mort depuis 328. Les *Tsin* s'étaient emparés de *Chou* en 316 seulement. Le *Kien Tchong* demeurait libre comme le prouvent les propositions de *Tsin* à *Tch'ou* en 311 [11]; *Tch'ou* acceptait à cette époque la livraison de son ennemi *Tchang I* en échange du *Kien Tchong (Tschepe)*. Nous pourrons certainement conclure que ce n'est pas le roi *Oui* de *Tch'ou* qui ordonna de soumettre *Ie Lang*. Il est bon de faire remarquer que ce n'est qu'en 280 sous *Kuin Siang Ouang* que le *Kien Tchong* sera conquis pour le comte de *Tsin* et formé en commanderie. Ce n'était qu'en 280 que la route fut fermée complètement au général *Tchouang Kiao*. Il aurait sans doute pu rentrer. Il fit ce que plus tard *Jen Gao* devait imiter dans le *Nan Jue*. Il se reposa en attendant à *Tien* les évènements: Il régnait sur ses nouveaux sujets. Les livres chinois se livrent à de longues dissertations pour savoir premièrement si *Tchouang Kiao* officier de *Oui Ouang*, cité par le *Che Ki*, est la même personne que *Tchouang Hao* envoyé par *Kuin Siang*, remonter le *Yuen Kiang*, combattre le *Ye Lang*; deuxièmement si ce *Ie Lang* est le *Ie Lang* de *Ku Tsin Fou* ou celui de *Tong Tse*. Nos auteurs entrent dans des discussions à perte de vue, je ne les suivrai pas. J'ai préféré conserver la solution la plus conforme aux données géographiques. Il y aurait eu deux *Ie Lang* et deux généraux *Tchouang*; le premier *Tchouang Kiao* devenu roi de *Tien*, et *Tchouang Hao* qui s'empara de la partie de *Ie Lang*, préfecture actuelle de *Tsen y Fou*. Après conquête de ce pays il le confia à ses amis les *He Miao* de *Tsie Lan* pour le tenir en respect et ramasser les impôts. *Tchouang Hao* partit donc à la tête de son armée en remontant le cours du *Yuen Kiang*. Arrivé à *Pin Jue* il laissa la garde de ses

---

[10] (299—262).

[11] Le roi de *Tch'ou Houai Ouang* 328—299, tombé dans une embuscade et prisonnier de *Ts'in*, préféra rester au mains de son rival plutôt que de céder. Les régions de *Pa* et de *Kien Tchong* — ceci se passe en 311 — dont la route était encore libre et *Oui Ouang* qui avait envoyé *Tchouang Kiao* était mort depuis 18 ans. Son roi mort, il avait sans doute préféré la situation de roi de *Tien*.

barques a son allié de *Tsie Lan*, son neveu, dit je ne sais plus quel auteur. De *Pin Iue* à *Tong Tse* il ne restait que quelques étappes. La campagne fut facile, et le siège du royaume agrandi demeura à *Tsie Lan*. Est-ce à cause de l'amitié de *Tch'ou* pour *Tsie Lan* que les *Tsin* après l'anéantissement des *Tch'ou* déplacèrent le *Tsie Lan Hien* et le mirent à *Tin Fan?* Ils l'abolirent très vite d'ailleurs. Au commencement des *Han* on trouve *Tin Fan* comme capitale du fief (*koue*) ou royaume de *Tsie Lan*. Nous verrons qu'après la révolte du roi de *Tsie Lan* le siège de la commanderie de *Tsang Ko* sera replacé à *Pin Yue*. Veut-il deux *Tchouang Kiao?* Personne n'en sait rien! Avec l'expédition de *Tang Mong* au pays de *Ye Lang* nous aurons le plaisir de voir continuer la discussion. Le *Ie Lang* de *Tang Mong* est-il bien dans la région de *Tchan I Hien* du *Yun Nan* actuel, ou le *Tsang Ko* est-il simplement le *Lieou Kiang* qui aboutit au *Koui Tcheou* et dont les barques viennent à *San Kio (San Ho-Tou Chan?* [12]) Et dès lors le *Ie Lang* n'avait-il pas sa capitale près de *Tong Tse?* Racontons d'abord l'histoire de ce *Tang Mong*. Il reste bien entendu que je ne prétends pas donner le dernier mot à toutes ces petites mais importantes questions. De leur solution dépendent d'autres questions touchant l'histoire et l'anthropologie. Je forme le vœu que l'un de ces Messieurs de l'école française d'Extrême Orient nous donne à bref délai une étude critique détaillée du chapitre 116 du *Che Ki* de *Seu Ma Tsien*. Ce seul chapitre est d'une grave autorité pour l'histoire de ces pays du K. T. La Compétence de ces Messieurs de l'Ecole, en ces sortes de questions a été remarqué. En faisant l'aumône de leur science aux amis de la brousse chinoise, leurs mérites n'en seront que plus relevés.

Quoiqu'il en soit de la situation géographique du *Ie Lang*, nous suivrons l'espion *Tang Mong* à travers le Cantonnais et dans ses voyages de colonisation, comme le décrit le *Che Ki* de *Seu Ma Tsien*. C'est à la suite d'une expédition militaire contre *Min Iue* que la mission de *Tang Mong* fut résolue. Il devait aller explorer le territoire de l'ancien *Pan Iu* [13] où *Tchao To* avait bâti la ville de Canton plus de cinquante années auparavant. On comprend très bien les motifs de cette randonnée. Les maîtres de la région étaient les successeurs de *Tchao To*. Ils entretenaient de bonnes relations avec la cour de Chine mais n'en restaient pas moins indépendants. Une époque arriverait où il faudrait réduire ces régions à une soumission complète. La mission de *Tang Mong* était donc le signe avant-coureur d'une conquête prévue. J'imagine facilement une autre raison qui décida l'envoi de cet espion. Derrière le rideau formé par le *Nan Hai* s'était joué une tragédie dont les Han voulaient percevoir les profits. Durant la période d'anarchie qui précéda ou succéda lès quelques dizaines d'années du règne des *Tsin*, un prince de *Chou* était descendu s'emparer d'une partie du Tonkin. Il avait installé sa capitale à *Co Loa* dont les ruines existent encore. Le nom annamite de ce conquérant est *Thuc An Du'ong*; en Chinois on l'appelle *Gan Yang* de *Chou*. Son règne commença et termina la dynastie. Les annamites datent son règne de 257 à 208,

[12] *Tchouang Hao* avait dans ce cas eut le temps de rentrer à *Tch'ou*, puisque *Kum Siang* commença à régner en 298.

[13] Vieux nom de Canton.



Photo du P. Doutreligne. Anthropos, XXII.

Dioy type primitif (vieille femme). *Lo yang-Tsĕ tzen.*

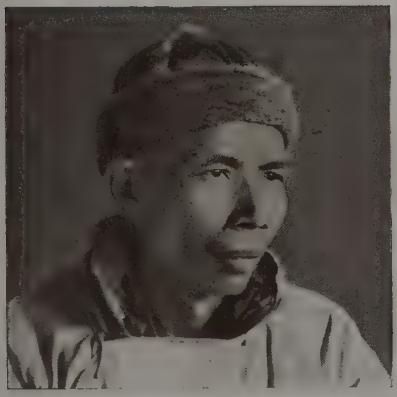


Photo du P. Doutreligne.

Dioy du marché de *Ouang-Mon* où les différentes races se sont mêlées.



Anthropos, XXII.

Dioy-miro, presque facies *he-miao.*

Monsieur Aurousseau critique ces dates et donne de sérieuses raisons pour faire régner *Gan Yang* durant une dizaine d'années avant 208, date de sa mort. *Chou* était donc arrivé vers les rivages des mers du Sud par une route accessible. Chassé du Nord il avait peut-être profité de la complaisante amitié des rois du *Ie Lang* dont le royaume tout en longueur, s'étendait des rives du *Yang Tse Kiang* au bassin de la rivière claire (compris). Quoiqu'il fût un *Tchouan Hao tse* [14], (même un rat ne monte en aéroplane!) il avait suivi une route, quelle était-elle? *Tang Mong* avait reçu l'ordre de solutionner l'énigme, et de se rendre compte de la force des armées de ces pays qui avaient su en imposer aux généraux de *Tsin Che Houang* commandés par *Tou Tsu*.

Tang Mong arriva à Canton. Cette ville devait déjà être un gros centre d'affaires. Les produits de la Chine entière y arrivaient. Un heureux hasard le servit car il eut bientôt l'occasion qu'il cherchait. Au cours de ses explorations il remarqua et mangea de la bonne confiture d'Hovenia. Ce fruit n'était pas du pays; d'où venait-il? On lui répondit, raconte laconiquement le *Che Ki*, de *Se Ma Tsien:* «du Nord-Ouest par le fleuve *Tsang Ko*.» Ce fleuve est large de quelques lis à sa sortie de Canton. Rentré à *Tchang Gan Tang Mong* interrogea les commerçants du pays de *Chou* (*Seu Tchouan*). Ceux-ci lui répondirent: Il n'y a que le *Seu Tchouan* qui produise ces fruits, qui se vendent sur le marché de *Ie Lang*. Ce marché ne se trouve pas loin du *Tsang Ko* qui dans ce pays atteint une largeur d'une bonne centaine de pas. Le roi de Canton aime à faire de riches cadeaux aux chefs de ce pays pour les inviter à se mettre sous sa dépendance. Ceux-ci dont le territoire à l'ouest s'étend jusque *Tong* ne peuvent se résoudre à une telle vassalité.

«*Tang Mong*, (dit Wieger) devina dès lors les passes qui font communiquer la vallée du fleuve de l'ouest (*Tsang Ko*) et celle du fleuve bleu.» Il manœuvra à la cour, pour se faire nommer explorateur officiel et accrédité. Dans un placet qu'il présenta à l'empereur il énumère les avantages que cette nouvelle route donnerait aux armées: «Le roi de *Nan Iue* passe pour être «vassal de l'empire, en réalité il est indépendant. Jusqu'ici pour aller dans son «pays nous avons toujours suivi les voies d'eau des bassins *Tong Ting* ou «*Po Yang*. Or ces voies sont souvent impraticables. Je sais que le pays de *Ie* «*Lang* pourrait fournir plus de cent mille guerriers d'élite. En descendant en «bateau la rivière *Tsang Ko* on pourrait envahir le *Nan Iue* à l'improviste. Je «vous prie de m'accréditer pour ouvrir cette voie et pour traiter avec le pays «de *Ie Lang*.» L'empereur accepta la proposition, nomma *Tang Mong Tchong Lang Tsiang* et mille hommes d'armes lui furent donnés, ce qui faisait avec les armes secondaires une armée de dix mille hommes, chevaux, voitures, vivres, pionniers du génie d'alors qui ouvrait les routes là où celles-ci n'étaient pas carrossables. Voilà nous dit le commentaire, de quoi était composée cette légion. La route que *Tang Mong* choisit fut celle de *Chou*. En passant par ces pays il espérait sans doute obtenir des suppléments d'information. La tradition annamite qu'il avait recueillie dans le Sud (et conservée dans les textes historiques) disait que le plus ancien royaume annamite appelé *Van Lang* aurait été à l'ouest limitrophe de *Pa* et de *Chou* et atteignait au Nord

[14] Sobriquet donné aux gens de *Se Tchouan*. *Chou-Has-Rat*.

le lac *T'on Ting*. C'est par imagination que je mets ces détails dans la pensée de *Tang Mong*, n'ayant aucun texte qui me permette de constater la chose; mais en cette bonne Chine d'autrefois où les conseillers et les inévitables lettrés pullulaient, il y eut certainement quelque mouche du coche qui bourdonna autour de ce pionnier de la civilisation Chinoise.

«*Tang Mong* descendit vers le Sud, de *Tchen Tou*, entre la rivière *Min* «et les montagnes occidentales à travers un pays peuplé par les tribus des «*I* dits *I* de l'ouest et du Sud ouest. Il arriva à *Ie Lang* fut reçu par le roi *To* «*Tomg*, lui fit de beaux cadeaux, le caressa, le menaça et finit par tirer de lui «un traité qui le faisait vassal de l'empire.» Son fils fut nommé officier. Les chefs des villes voisines, attirés par l'appât de riches cadeaux, déclarèrent accepter ce nouvel état de choses. Ils ne pouvaient songer à la vérité du proverbe in *cauda venenum*, tant le Chinois avait mis l'emprise sur leur volonté. Tous donnèrent tête baissée dans le piège habilement tissé par les paroles du Chinois. *Tang Mong* put faire un excellent rapport. La cour établit immédiatement la commanderie de *Kien Oui* dont nous avons causé dans les chapitres précédents.

Il paraît que *Tang Mong* y allait trop rondement. On avait levé des milices pour construire les routes, *Tang Mong* les épuisait, il y eut fortes récriminations et *Tang Mong* exécutait les récalcitrants. La loi martiale ne pardonne pas. L'empereur s'émut cependant puisqu'il envoya un autre compère plus rusé et non moins Chinois du nom de *Seu Ma Siang Jou*. *Tang Mong* fut désavoué, il avait outrepassé les ordres impériaux (sans doute ce mangeur d'Hovenia dulcis alla-t-il finir ses jours dans un meilleur poste pour avoir su flageller ces barbares d'étrangers qu'étaient ces *Miao* du Sud.

Siang Jou attira à lui d'autres princes, l'empereur lui donna carte blanche. Cadeaux et promesses arrivèrent en stoc à tous ces chefs *I* et une marche occidentale comprenant plus de dix districts fut ajoutée à l'empire. Voir la carte géographique. Dans tous ces pays qui s'étendaient à l'ouest et au Sud Ouest de l'empire il n'y avait plus de barbare qui ne fut soumis. L'empereur réunit le *Si Nan* et *Ie Lang* sous le gouvernement d'un administrateur supérieur. Cela se passait vers lannée 130 av. J.-C.

Quatre ans plus tard commenceront les voyages de *Tchang Kien* au pays de l'Extrême-Occident. Il visita successivement la Ferghanah, la Sogdiane et les *Ta Iue Tche*. Si sa mission militaire n'eut pas tous les succès cherchés (c'est-à-dire une action concertée avec les *Ta Iue Tche* contre les *Hiong Nou*) la civilisation d'occident fut entrevue par cet intelligent voyageur. Il proposa à l'empereur d'ouvrir deux routes, l'une qui était celle que lui même avait suivie par le *Kan Sou*, l'autre par les Indes et le *Yun Nan* actuel. Citons en passant ces lignes de Madrolle:

«Après *Tchang Kien* de nombreux envoyés chinois se rendirent en «Occident. Ils entretinrent avec le Ferghanah des relations fréquentes jusqu'au «jour où leurs exigences causèrent une rupture qui aboutit en 102 av. J.-C. «au siège et à la capitulation du *Ta Yuan* par une armée impériale. Le «Ferghanah leur livrait ses excellents chevaux. Les Chinois firent aussi venir «du Ferghanah le raisin dont le nom chinois, *Pou Tao*, est peut-être la tran-

«scription du mot grec botrys; enfin les nombreux miroirs métalliques qui sont «ornés de grappes de raisins au revers trahissent selon toute vraisemblance «des influences Graeco-bactriennes.»

Tchang Kien soutint son projet à la cour impériale qui décida l'envoi de députés au pays de *Sien*. *Tchang Kiang*, alors roi de *Tien* était, nous l'avons déjà vu, un descendant de notre fameux *Tchouang Kiao*. Avait-il oublié ce qu'étaient les Chinois? ou vraiment voulut-il les défier? Sa première parole aux députés conduits par *Ouang Jan Yu* est loin d'être celle d'un timide.

Voici comment l'épisode est narrée dans le *Nan Tchao Ie Che*.

«*Han Ou Ti* ayant noué des relations avec les barbares du Sud-Est, les «députés qu'il envoya arrivèrent au pays de *Tien* en cherchant l'Inde (*Chen Tou*).» Le roi de *Tien Tchang Kiang* demanda aux envoyés qui était le plus puissant les *Han* ou lui? Les envoyés ayant rapporté ces paroles, *Ou Ti* fut irrité de cette question irrespectueuse. A cette époque au *Pe Yai Kou* un descendant de *Pe Fan Ouang* roi de *Tien Tchou* descendant de *Mong Tsiu Song*, *Jen Ko* nommé roi par son peuple recut l'investiture de *Ou Ti*. *Jen Ko* s'installa à *Pe Tse* qui est aujourd'hui *Tcheng Kiang Fou*.

C'était *Ouang Jan Iu* l'aide de camp de *Seu Ma Siang Jou* qui avait dirigé les négociations au pays de *Tien*. Il avait, somme toute, réussi. Pendant ce temps l'attention des *Han* qui convoitaient le *Nan Iue* depuis longtemps était portée de ce côté. Deux généraux avaient été envoyés, *Yang Pou* et *Lou Po Te*, pour venger leur collègue *Han Tsien Tsiou* tombé victime dans un guet-apens aux abords de Canton. Les *I* du Sud Ouest avaient été aussitôt mobilisés, c'était en effet l'occasion d'expérimenter la voie du *Tsang Ko* et le courage de ces aborigènes. Ils n'eurent pas l'occasion de montrer leur valeur. Quand ils parvinrent à Canton tout était terminé. La ville avait été prise par les deux généraux. Les troupes réintégrèrent leurs pénates mais ils eurent sans doute l'ordre de remonter le *Tsang Ko* et peut-être de suivre la branche du *Lieou Kiang* pour aller punir directement un petit roitelet de leur race qui s'était montré trop turbulent [15]. Au lieu de prendre part à l'expédition il avait préféré brigander les pays laissés sans défense par le départ des troupes. Le chef-lieu de *Tsie Lan* se trouvait alors à *Tin Fan* actuel. Le roi rebelle fut défait; *Tsie Lan* fut réuni à *Ie Lang* pour ne faire qu'une commanderie. La capitale fut installée à *Tsie Lan*, l'ancienne *Kou Tsie Lan*, c'est-à-dire *Pin Jue*. Les pays indigènes sauf les régions de *Tou Iun*, *Tou Kiang*, *Tsin Kiang* appartenaient désormais officiellement à l'empire. La *Koui Tcheou* actuel tout entier ou peu s'en faut était réparti entre les nouvelles et anciennes commanderies: *Kien Oui*, *Tsang Ko*, *Ou Ling*, *Iu Ling*, *Iu Lin* ne comprenait du *Kong Tcheou* q'un partie des territoires actuels de *Tchen Fong* et *Tse Gen*. Seule la region des *Sen Miao*, *Sou Iun* etc. était qualifiée de *Pou T'ong*

[15] En remontant jusque *San Kio* en barque il leur resterait bien peu de chemin par la route de terre, et ils débarquaient dans le *Tsie Lan*. Par la *Tsang Ko*, si ce fleuve était bien les deux branches du *Pe Nan Pan Kiang* ils avaient un long chemin par voie de terre. En effet à moins qu'alors ces rivières ne fussent navigables jusqu'à leur source. Actuellement elle ne le sont plus. De plus le *Si Kiang* de temps immémorial ne laisse remonter les barques que jusque *Pe Pan Kiang* et *Po Kio (Nan Pan Kiang)*.

Tchong Koue par les géographes. Ces *Sen Miao* resteront tels quels durant de longs siècles.

C'est après l'annexion du *Tsie Lan* que les Chinois placent la soumission complète du *Tien Koue*. Quand les généraux *Lou Po Te* et *Yang Pou* eurent battu le roi de *Pan Iu* (Canton), le chef de *Ie Lang*, nous l'avons remarqué plus haut, perdit confiance et s'empressa de faire sa soumission à *Ouang Jan Iu*, l'envoyé des *Han*.

Il fit visite à la cour qui le déclara roi. *Tsie Lan* était détruit. De même les pays de *Kiong*, *Tcha*, *Jan*, etc., s'étaient empressés demander des résidents Chinois, aussitôt que de nouvelles commanderies avaient été crées. Il restait *Tien*. L'empereur aprés tous ces succès dépêcha *Ouang Jan Iu* qui par un langage ferme et surtout la force de conviction que lui donnaient les dernières victoires des *Han*, obtint la soumission des chefs de *Tien*. Le prince de *Tien* se rendit à la cour mais les voisins de *Mi Mo* et de *Lao Tsin* ne l'entendirent pas de cette oreille; ils créèrent de l'opposition. L'empereur envoya le maréchal *Ko Tchang* qui prit en passant les militaires de *Chou*. Les récalcitrants furent anéantis et leurs villes ajoutées au territoire de *Tien* pour former la commanderie de *I Tcheou*.

Les *Han* avaient annexé les deux *Iue*, soumis tous les *Si Nan I* et l'empire se trouvait aggrandi de 17 commanderies.

En l'an 111 les territoires de *Iue* formèrent les neuf commanderies de *Nan Hai, Tsang Ou, Iu Lin, Ho P'ou, Kiao Tche, Kieou Tchen, Je Nan, Tchou Iai, Tan Eul.*

Cinq commanderies furent installées en pays de *Si Nan I*: *Ou Tou, Tsang Ko, Iue Soui, Chen Li, Ouen Chan, Kien Oui, I Tcheou.*

Ling Ling fut créé en 111, ce faisait donc total de 17 commanderies.

Après la reunion du *Tsie Lan* à *Tsang Ko*, la conquête chinoise était théoriquement, à peu près terminée. Il s'agissait de l'obtenir pratiquement. Malgré les officiers chinois envoyés dans ces pays de protectorat, on y laissait le commandement effectif aux chefs indigènes. Bien des difficultés allèrent se présenter. La suite des siècles suivants ne sera que l'histoire de milliers d'hommes massacrés pour avoir débarrassé leur pays de résidents chinois indésirables. Tantôt la canaille chinoise qui débordait le long des grands fleuves viendra chercher des pays à coloniser. Déjà *Tsin Che Houang* avait expédié des milliers de vagabonds etc. dans les cent *Iue*. Les pays actuels du haut *Kouang Si* et *Koui Tcheou* qui appartenaient au *Seu Tchen Fou* en avaient reçu leur part. Ce régime va continuer [16]. Nous essayerons de le suivre pas à pas.

En l'année 105 les *Han* qui avaient établi les cinq commanderies de *Kien Oui, Yue Soui, Tchen Ly, Ouen Chan, I Tcheou* afin de pouvoir atteindre

[16] Dès que les *Tchou* eurent vaincu le *Ie Lang* nous avons vu qu'ils y installèrent toute la gent des familles *Tsai*. Ce ne devait pas être la première famille ainsi transplanté. Les *P'ĕ Ien* avaient déjà été signalés comme arrivés aux environs de *Soui Fou* actuels. Ces *P'ĕ* savaient s'acclimater de toutes les langues, de tous les idiomes et des mœurs de n'importe quelle race. Les livres font ça et là cette remarque. Nous avons donc par la suite des vocabulaires de langue *P'ĕ Ien* qui sera ici *Dioy*, là *Miao*, et ailleurs *Min Kia*.

facilement par là Bactriane, vieux royaume fondé par les grecs comme disent leurs livres et occupé par les *Ta Iue Che*, envoyèrent 16 délégués qui devaient suivre cette route. Ceux-ci trouvèrent le *Kouen Min* fermé. Il est probable qu'ils ne revirent jamais leur empereur, car celui-ci pour laver le forfait ordonna de lever des troupes et le général *Tchang* partit couper quelques dix mille têtes. Après cela on envoya derechef des délégués qui n'arrivèrent pas, le passage sans doute n'étant pas encore bien libre.

Une douzaine d'années après cet évènement, nous trouvons nos gens de *Tan Tche*, c'est-à-dire des environs des villes actuelles de *Lang Tai, Tcho Ling, Iun Ling*[17], *Tchen Fong* du *Koui Tcheou* englobés dans une rébellion assez sérieuse, les *Hien* de *Tan Tche* de *Tong Pin* et une vingtaine d'autres villes, *Leou O* (*Gan Chouen*) était du nombre. Les habitants de ces terroirs d'alors étaient presque toujours en lutte. Leur cri de guerre devait être ce qu'il est resté de nos jours, le formidable «Ah! Ah!» qui retentit à travers les montagnes (et que j'entendis pousser en 1915 dans une lutte acharnée entre *Dioy* et Chinois). L'armée de ces rebelles se montait à 30.000 hommes. Après succès et revers les aborigènes furent battus, le nombre des victimes incalculable. Il y eut 50.000 prisonniers, le butin fut d'un million de têtes de bétail.

Parmi les princes de cette région on trouve celui de *Ku Tin* qui semble avoir pris sérieusement parti pour les Chinois. Nous le voyons récompensé par eux en même temps qu'un dénommé *Tien Kouang Min* qui fut nommé marquis des passes de l'intérieur. *Tien* est encore maintenant un nom patronymique *He Miao* et *Tou Chan* (actuel) où se tenait le *Ku Tin* d'après les annales du *Yun Nan* était voisin de ces *Miaos*. Peut-on trouver dans ce rapprochement une indication? *Ku Tin* serait-il bien le *Tou Chan* actuel du *Koui Tcheou*. *Ku Tin* est un *Hien* de l'ancien *Tsang Ko*, mais où faut-il le placer? Il y a deux versions dont l'une mettrait ce *Hien* à *Touchan* et *Ly Po*; l'autre place ce *Hien* dans le *Yun Nan* près de la ville actuelle de *Tong Hai*. Quoiqu'il en soit cet évènement nous montre que les *Han* établissaient des commanderies pour la haute surveillance et donnaient les dignités et pouvoirs effectifs aux chefs indigènes des pays. Un texte chinois dit que ces chefs étaient appelés *Heou* avant d'être chinoisés, et *Ouang* (roi) quand s'étant soumis ils avaient reçu l'investiture. C'est ainsi que les *Heou Han Chou* disent qu'à une certaine époque il n'y avait plus que les «rois» *(Ouang)* de *Tien* et de *Ie Lang*. Notre prince de *Ku Tin* qui avait mérité en aidant à la pacification du pays durant la dernière rébellion reçut ce titre de roi. Il s'appelait 亡波 *Ouang Po*.

Voici un autre genre de faits à éclaircir. Une phrase du *Yun Nan Tsu Chou* dit: «En la cinquième année de *Yuen Fong* (76 de l'ère chrétienne) on divise la commanderie de *Siang* pour ajouter aux commanderies de *Yu Lin* et de *Tsang Ko*. Qu'était-ce que ce *Siang Kuin*? En 76 av. J.-C. avait-on divisé les trop importantes commanderies du bas, c'est-à-dire des *Pe Iue*... par crainte des trop grandes et importantes forces que les chefs chinois

[17] *Tchen Fong* fit partie du *Tan Tche* sous les *Han* d'après les annales de *Hin y Fou*.

pouvaient recruter chacun dans sa sphère. L'exemple de *Tchao To* à *Pan Yu* avait-il réveillé l'attention sur ce point?

Le *Siang Kuin* se révolta sans doute et après sa pacification le divisa-t-on? Il y a un peu de mystère dans tout cela, car je ne vois pas bien quels territoires on pouvait ajouter au *Tsang Ko* dont les limites allaient jusqu'au Tonkin méridional. Le *Tse Iuen* donne deux commanderies de *Siang*, l'une au Tonkin, l'autre au *Kouang Si*, dont la vieille ville de *Siang* resterait en témoignage de ce vieux passé. Passons cette question, elle ne nous intéressait qu'en tant qu'elle touchait le *Tsang Ko*. Laissons là à de plus experts qui trouveront matière à écrire de longues pages qu'une saine critique saura dégager des documents chinois.

Le roi de *Ku Tin* a reçu son investiture en 81. En l'année 76 le *Siang Kuin* avait été divisé comme nous l'avons vu, l'influence de l'empire chinois avait pénétré profondément dans nos pays, les voilà maintenant qui après leurs soldats et leurs commerçants vont s'abaisser à chercher des esprits protecteurs dans nos provinces. Signalons *Huen Pou* qui fait grand cas des *Kin Mu* et *Pi Ki* que tout le monde connaît encore à *Yun Nan Sen* et dont les beaux *Pat Fang* ont jadis superbement décoré les rues de cette ville.

En 27 av. J.-C. le pays était resté tranquille, du moins d'après les livres que j'ai sous la main; la saignée précédente avait été un peu forte, mais bon sang ne peut mentir. Le paysan chinois est prolifique et comme le mouton, dès que la laine lui pousse trop abondante, il tressaille et n'est plus tenable. Le prince de *Ku Tin* le premier eut une toison réellement échauffante. Aussi allons-nous le voir bientôt aux prises avec un roi authentique du *Ie Lang* qui s'appelait *Hin* 興, et le marquis de *Leou O (Ganchouen)* et *Tchen Ling* qui se nommait *U Ken* 禹貢. Lui-même s'appelait *Iu* 禹. Les trois chefs se battent entre eux. Le *Ie Lang* contre *Tou Chan* et *Ganchouen*. Pourquoi?

L'histoire ne le dit pas. Nous ne connaissons guère que cette date: 27 av. J.-C. le chef de la commanderie de *Tsang Ko* se dépêche pour envoyer un rapport à la cour demandant du renfort pour venir anéantir *Hin*, roi du *Ie Lang* et aussi pour se concerter sur un plan d'action. Le Chinois semble donc avoir pris parti pour les gens de *Ku Tin* et de *Leou O*. Ceux-ci se trouvaient en effet plus rapprochés de sa résidence qui était *Pin Iue* ou plutôt *Tin Fan* actuel.

A la cour de Chine l'empereur *Tcheng* régnait depuis cinq ans. Le clan *Ouan* allait commencer ses intrigues. Les démêlés avec les Huns traînaient en longueur. Le Khan voulait faire sa soumission. Les généraux se disputaient pour le partage du butin; l'empereur qui avait les yeux tournés vers le Nord-Ouest, la grande voie de la civilisation n'avait pas le temps de s'occuper des poussières du *Nan I*. La réponse qui revint au chef chinois de *Tsang Ko* ne fut pas encourageante... Voici comment les évènements se déroulèrent d'après le chapitre des *Si Nan I* des *Han Chou*.

Le *Tai Cheou* de *Tsang Ko Tchen Ly* sortit pour aller jusqu'au royaume de *Hin* où il l'invita à une entrevue dans un lieu appelé *T'ong T'in* 同. *Hin* y vint mais avec une escorte de quelques milliers d'hommes. Quelques chefs de ville s'étaient unis à *Tchen Ly*. *Ly* officier de *Tsang Ko* réprimanda

Hin. Pendant l'entrevue les chefs des villes arrivent sous prétexte de voir *Ly* et s'écrient: «Pour enlever au peuple les misères et les calamités détruis nous cette bête féroce, nous allons te donner la preuve de ce que nous avançons.» Ce disant ils se jettent sur *Hin* et lui coupent la tête. La preuve était faite car aussitôt la panique disperse ses soldats. Les chefs de *Laou O* et de *Ku Tin* apeurés envoient comme cadeau du riz et mille têtes de bétail pour remercier *Ly*. *Ouang Mang* qui a pris les rênes du pouvoir dégrade le roi de *Ku Tin* et l'abaisse au rang de marquis. Celui-ci se fâche, etc.

Tout n'alla pas aussi bien que sur le papier qui a transcrit un peu trop brièvement ce qui fut une longue campagne. Avant d'arriver au massacre de *Hin*, les fonctionnaires chinois avaient perdu la tête.

Le grand fonctionnaire de *Tsang Ko* avait reçu une réponse peu favorable. «Routes longues, pays éloignés de la capitale on avait donné l'ordre au *Ta Tchong Fou* de la commanderie de *Chou* d'exhorter *Hin*. *Hin* et sa bande se moquent des parlottes et font «statue de bois». Les chinois se concertent. On envoie les généraux à ces barbares *Man* mais ils se battent de plus belle! Mauvais exemple! On dépêche d'autres envoyés, puis on attendit, comme à la chasse. Les animaux s'entre-tuant se fatiguent, la lutte cesse, les princes sont en colère, ils ne peuvent déposer leurs dissentiments, ils s'extermineront. Le vrai motif de ces atermoiements et la phraséologie de l'historien montrent bien que tous ces froussards de chinois avaient peur de la mort. C'était l'époque des fièvres et ces pays sont si malsains! Tout y est poison: eau, air, riz, forêts. On fit tant et si bien que *Ly* arriva en temps propice, en hiver, donc, à la bonne époque. Celui-ci d'ailleurs était un habile et rusé compère. Il s'entend avec les *In Touan Teou* des villes de la principauté de *Kiong (Kien Tchang*, S. T. actuel). Ces chefs sont venus accuser le roi de *Ie Lang*, ils sont donc prêts à tout. *Ly* demande une entrevue à *Hin* qui en bon *Miao* se laissera prendre au piège. *Hin* arrive; il se laisse gronder et vertement réprimander bien qu'entouré de 1000 soldats et le guet-apens réussit comme il a été dit plus haut. La lutte continua longtemps entre les *Han* et les 22 villes commandées par la famille de *Hin*, leur chef fut tué par ses propres gens et sa tête portée aux gens de *Han* [18].

Les chefs de *Gan Chouen* et *Tou Chan* se sont rapprochés des gens de *Han* par forces cadeaux, mais le roi *Iu* mort, l'un de ses descendants *Kan* ou *Han* va être dégradé par *Ouang Mang*. Ceci se passe en l'an six ap. J.-C. *Kan* est furieux et se plaint amèrement. Sans doute préparait-il quelque révolte puisque l'officier chinois, c'est-à-dire l'officier des *Han* le fait massacrer

---

[18] Après le massacre de *Hin*, les chefs des villes alliées à *Tchen Ly* de faire savoir à tout le peuple la mort de ce tyran en réposant sa tête, ce qui fut fait. La famille de *Hin* s'assembla les soldats et avec 24 villes se mit en rebellion. A l'automne suivant *Tchen Ly* enrôla tous les *I* 夷 et les unissant aux soldats de l'empire distribua les rôles pour attaquer *Tchi* le beau-père de Hin 指 et le fils du dernier appelé 那務. Pour parer aux événements *Tchi*, le beau-père de *Hin* se fortifia dans un retranchement. *Ly* envoya des soldats pour couper les voies à l'ennemi, mal conduits, se découragèrent, furent battus et se réfugièrent au camp où se trouvait *Tchen Ly*. Celui-ci furieux, fit recommencer les combats, il s'y mit lui-même. A ce temps là il faisait une température torride. Il entoura le camp de *Hin* et le priva d'eau. Les assiégeants coupèrent la tête de leur chef et l'apportèrent à *Tchen Ly*.

par traîtrise. Le frère de *Kan* se soulève pour venger son frère, attaque le commandant du *Tsang Ko* et le tue. La troupe de *Tsang Ko* attaque le rebelle et ne peut le soumettre. Toute la région des *Man I* s'émeut, la rebellion éclate de tous côtés à la fois, les gens de *Han* vont payer cher leurs scélératesses. La révolte s'étend en dehors du *Ie Lang*, le commandant le *I Tcheou* est massacré en l'an 14. Il s'appelait *Tchen Long*.

La cour impériale s'émeut enfin. *Ouang Mang* dont les affaires s'embrouillent est monté sur le trône après avoir mis en nourrice le bébé *Ing* qui régnait depuis plusieurs années. L'empire semble craquer de tous côtés. Partout c'est le soulèvement du peuple et des petites principautés, au *Yun Nan*, en Corée, dans le Tarim. Les *Man* du *Tsang Ko* sont en révolte depuis plus de quarante ans, les pays de *Ku Tim* et *Leou O* sont loin d'être soumis. Le général *Fong Jong* est envoyé pour pacifier le *Ie Lang* et les environs. Que pourra-t-il faire? Les années de l'ère chrétienne ont commencé, avec elle s'ouvre un nouveau chapitre de cette histoire.

Dans les pages pécédentes il n'a guère été question que de ceux de nos pays qui relèvent de la Chine du Nord. Pour rendre cet abrégé historique plus complet il reste à présenter l'histoire des pays du *Tsen Hen Tchen Fong*, et de ceux de la région de *Si Lin* et de *Sy Long*. Les origines des territoires du *Hin Y Fou* sont aussi restées très obscures, j'espère bien avant de passer aux chapitres suivants avoir le temps de réunir les documents nécessaires pour combler ces vides autant que faire se peut.

En fermant cette première partie bien abrégée de l'histoire de nos territoires de *Si Nan I* et de *Nan I* je ne crois pas inutile de mettre sous les yeux des lecteurs un abrégé de la même matière traduit des annales de *Hin Y Fou*. On remarquera, comment même de sérieux lettrés, faute de sens critique se laissent aller au gré des erreurs qu'ils lisent journellement.

J'y ai relevé l'une ou l'autre sottise il serait trop long de les reprendre toutes, c'est plutôt un spécimen du genre que j'ai voulu montrer ici.

Il ne faut d'ailleurs nullement songer à traduire tous leurs livres historiques. Ils seraient peut être intéressants au point de vue «contes et fantaisies», mais le travailleur qui connaît tant soit peu le Chinois préférera les parcourir lui-même.

Parmi le genre de niaiseries écrites qui émaillent les récits livresques en voici une relative à l'anatomie des anciens hommes du pays.

«Ils avaient une queue paraît-il, et quand ils s'asseyaient pour se reposer de la fatigue d'une marche, ils creusaient au préalable un petit trou pour y poser leur appendice, qui était tellement fragile. Il suffisait que la queue de nos ancêtres rencontrât le moindre obstacle pour se briser, et occasionner de fortes douleurs. Cette queue était longue de deux à trois pouces.

Notes additionnelles sur le *Ie Lang* d'après les Annales de *Hin Y Fou*: 興義府志.

Voici ce que disent les *Hin Y Fou Tche* de ce royaume de *Ie Lang* détruit par *Tchouang* général de *Tch'ou* 楚.

L'ancêtre de cet archaïque 上古 royaume s'appelait *Pan Kou*.

Sous le règne de l'empereur *Kou* 2435-2366, *Pan Kou* eut le mérite d'avoir détruit les *Man* 蠻 et reçut en récompense le pays de *Ie Lang*.

Ce pays ne fit que s'accroître jusqu'à la dynastie des *Tcheou* et comprenait sous sa jurisdiction les territoires de *Hin Y Fou*. C'est sous *Nan Ouang* (276[19]) 38e année de son règne que *Tchouang Kiao* battit *Ie Lang*. Il alla jusque *Tsie Lan*, accrocha ses barques à la rive et partit par voie de terre combattre et détruire ce royaume. C'est-à-dire qu'il le soumit après avoir coupé pas mal de têtes. Ainsi que finit ce royaume. (Suit toute une dissertation sur l'expédition de ce *Tchouang Kiao*.) *Tchouang Kiao* après avoir détruit *Ie Lang* voulut s'en retourner, mais la route lui était fermée par l'invasion des *Tsin* dans le *Kien Tchong*. Les roitelets de *Tién* lui partagèrent un peu de leur territoire et lui donnèrent le titre de *Heou*, son fief était le *Ie Lang*. Le royaume du marquisat de *Ie Lang* fut donc au nom de *Ts'ien* et famille *Tchouang*. En ce temps là les territoires du royaume de *Ie Lang* avaient une très vaste étendue et comprenaient les territoire de *Hin Y Fou* actuels[20].

En commentaire notre auteur donne les précisions ci-jointes. Au Sud le *Ie Lang* comprenait le *Hin Y Fou* actuel, les territoires des actuels *Gan Chouen*, *Se Tchen* 四成 *(Kouang Si)* et de *Pou Gan*. A l'est il comprenait les régions de *Tsen Y* et de *Ien Houay*. Au Nord-Ouest les pays de *Ta Tin (Koui Tcheou)*, *Ku Tsin*, *Tong Tchouan*, *Tchao Tong* du *Yun Nan* actuel.

Les *Tsin* ensuite ouvrirent la route de *Ie Lang* et y mirent des officiers. Il est bon d'examiner ce détail: il y avait *Ie Lang Hien* placé sur les territoires de *Ie Lang*, «commencement d'empiétement». Le commentaire ajoute que ce *Ie Lang Hien* établi dans la jurisdiction actuelle de *Tong Tse* 同梓 fut supprimé à la chute de la dynastie des *Tsin*.

Ce royaume de *Ie Lang* continue l'auteur, se trouvait sur les bords du *Hong Choui Kiang* 紅水江, nom actuel de l'ancien *Tsang Ko*. En effet le *Che Ki* de *Se ma Tsien* dit que *Ie Lang* se trouve près du *Tsang Ko*. Ce fleuve a quelques centaines pas de largeur et l'on peut y naviguer à partir des territoires de la sous-préfecture de *Tse Hen* (et même de *Po Kio* dans le *Lan Long* (nom ancien redonné au *Hin Y Fou*).

Ces endroits sont bien connus des commerçants de Canton *Pé Cé*. Il y aurait tout un chapitre à consacrer à la navigation antique ou moderne sur ce fleuve du *Nan Pan Kiang*. L'on peut descendre ce fleuve jusque *Pan Iu* 番禺 (Canton).

Suit l'histoire de *Tang Mong* dont la mission réussit comme l'on sait, puis notre auteur se sépare de l'opinion émise par l'annaliste du *Yun Nan* et affirme que le *Ie Lang Hien* établi par *Ou Ti* se trouvait être «les terri-

---

[19] Cette date serait fausse si la prise du *Kien Tchong* 黔中 par le général *Se Ma Tso* 司馬錯 des *Tsin* s'était déjà emparé de cette région en 280.

[20] Encore une faute de notre auteur. Les *Tch'ou* étaient de la race des *Mi* et non *Ts'ien*. Nous savons que *Tchouang Kiao* était descendant de *Tchouang Ouang*. *Mi* ou *Ki Lien* 季連 était l'un des six fils de *Lou Tchong* 陸終 fils de 重黎 *Tchong Li* envoyé par l'empereur *Ti Kou* réprimer la rébellion des 共工 *Kong Kong* dont il ne put avoir raison et pour cela mis à mort.

toires du *Hin Y Fou* et en appui de cette manière de voir il donne comme sources: «les annales de *Gan Chouen*». Une particularité du commentaire explique cet autre passage du *Che Ki*: «*Tang Mong* envoya des milices pour ouvrir la route de *P'ou* 僰 à *Tsang Ko*.» C'était une route dit-il qui devait partir de *Soui Fou* actuel de la province du *Se Tchouan*, passant par *Pi Tsie*, *Choui Tchen*, *Lang Tay*, *Tchen Ling*, *Yun Ling* et *Tchen Fong* (villes du *Kouy Tcheou*, actuelles) et probablement sur les territoires de *Tchen Fong*, aboutissait à *Pe Tsen*, le port des caravanes de commerce sur le *Pe Pan Kiang*, la deuxième branche du *Tsang Ko*.

Notre auteur n'accepte donc pas la version qui place le *Ie Lang* à *Tchan Y Hien* (près *Ku Tsin*). Si le fleuve n'a pas trop changé son lit, et en effet il est bien impossible de concevoir que même en deux milliers d'année les obstacles aient pu se produire si nombreux et si naturels à la navigation, à l'aval de Pétsen et même à l'aval de *Po Kio*. Il suffit pour en être convaincu d'avoir visité ces pays. Dans les conditions actuelles il est impossible de prendre la barque à *Ie Lang*, ou aux environs que ce soit par la branche Sud, ou Nord du *Tsang Ko* dont les sources se trouvent dans ce pays. Les fleuves ne sont guère navigables dès leur commencement[21]. De *Yun Lin*, (*Kouy-Tcheou*) la route pourrait aller directement à *Po Kio*, en passant par la ville de *Hin Y Fou (Lan Long)* actuelle, ou à *Pĕ Tsen*. Cependant la route commerciale qui vient de *Tchen Ling* quitte la grande route (de *Roug Yang* à *Hin y Fou*) à *Mo yeou Se* ou *Ronan Lin Hien* et se rend directement à *Pe Tsen*. De tout cela il ne faut retenir je crois que l'impression motivée d'un *Ie lang*, ou d'une partie du grand *Ie Lang* dans le Sud du *Kouy Tcheou*.

Après cela vient l'épisode de l'envoi des troupes de *Ie Lang* à *Yue*. Au retour de ces troupes le *Tsiĕ Lan* est détruit. Le marquis *(Heou)* de *Ie Lang* reçoit l'investiture de roi *(Ouang)*, mais pour le seul *Ie Lang Hien*. Le reste formait les territoires de la commanderie de *Tsang Ko*, 65 ans plus tard, c'est-à-dire 27 av. J.-C. l'on constate que ces commanderies étaient officiellement théoriques. Les officiers chinois étaient placés dans ces pays pour en percevoir les impôts, surveiller, mais sans jurisdiction effective. A côté du roi de *Ie Lang* il y a toute une multitude de petits rois dont ceux de *Keou Tin* 鈎町王 et le marquis de *Leou O* 漏臥 *(Gan Chouen)* émergent de la masse. Les Chinois laissaient le soin de l'administration intérieure aux princes indigènes, qui tout aussi bien que nos *Tou Kuin* modernes prenaient le droit de se battre et de se jouer des directions impériales. Ces princes se battent. Celui de *Ie Lang* qui s'appelle *Hin* se moque des avis du *T'ai Cheou* de *Tsang Ko*, et des exhortations de l'envoyé impérial 張匡大中大夫, per-

[21] Nos commerçants du *Koui Tcheou*, qu'ils viennent de *Pe Tsen (Tchen Fong)* par le *Pe Pan Kiang* ou de *Pokio* par le *Nan Pan Kiang*, abordent à *Pe Lo*, gros bourg du *Lou Tchen (Kouang Si)* et prennent la route de terre jusque *Bo Ly* ou *Pé Cé* pour rejoindre le *Yu Kiang* qui les mène à *Nan Ning* et *Canton*. Ils ne descendent pas le *Hong Choui Kiang* ou *Tsang Ko* qui n'est guère praticable durant un certain nombre de kilomètres après avoir quitté les territoires du *Koui Tcheou*. La montagne s'est écroulée dans le fleuve, pierres et arbres se sont entremêlés pour faire une espèce de fleuve souterrain.

sonnage important à la cour. On a lu dans les pages précédentes l'histoire de ces luttes et des procédés Chinois se terminant par la lutte de *Tchen Ly* avec la famille de *Hin*[22], dont le dernier chef fut tué par les siens. Ainsi finit le royaume de *Ie Lang*, celui qui date d'après *Tchouang Kiao*.

Voici maintenant quelques détails sur le royaume de *Ie Lang*, de *Tchou Ouang* et le Roi-Bambou 竹王. Les *Han Chou* disent: Il y avait une jeune fille qui était allée se baigner sur les bords de 水 la rivière *Ten*. Un bambou long de trois noeuds lui entra au pied, elle le repoussa, et il ne partait pas. Entendant le vagissement d'un enfant, elle prit ce bambou, l'ouvrit, et y trouva un petit garçon. Elle l'éleva, l'éduqua. Il devint habile dans le métier des armes, surpassa tous les *I* par sa force et son habileté. Il fut nommé roi, avec le surnom de Bambou, et, ajoute ironiquement le texte «enfant de cette fille au bambou brisé à la sauvage». Il en résulta 竹林 une forêt de bambous. Des vestiges de cette famille se rencontraient dans le *Ie Lang Hien* des *Tsin* 晉 qui possédaient un *Tse Tang*[23] de *Tchou Ouang*. C'est ce Roi-Bambou qui fit jaillir l'eau d'une pierre en la frappant de son sabre. Et d'après l'auteur qu'il serait trop long de suivre, après l'expédition partie par le *Tsang Ko* pour aller combattre en *Yue*, le *Tchou Ouang*, Roi-Bambou, avec le *Tsie Lan* furent de ceux qui ne se soumettaient pas.

Tchou Ouang fut pris et décapité par *T'ang Mong* qui put aussitôt établir la commanderie de *Tsang Ko*. Le *T'ai Cheou* de *Tsang Ko* s'appelait alors 吳 *Ou pa*. Tous les *I* demandèrent grâce, afin de conserver la race du Roi-Bambou «qui n'était pas issu de sang humain». Le *T'ai Cheou* intercéda près de *Ou Ti*, empereur, qui fit des trois fils du Roi-Bambou trois marquis dont le royaume était à *Pey* 鄨. Dans la suite les trois fils oublièrent de faire les offrandes à leur ancêtre etc.

Cette histoire indiquerait donc, ainsi présentée, qu'il y eut un autre petit royaume de *Ie Lang*, distinct de l'autre *Ie Lang*, beaucoup plus conséquent, qui attendit la défaite de *Iuĕ* pour se soumettre, et loin d'être inquiété, fut déclaré roi.

Le Quatrième Royaume de *Ie Lang* ne concerne pas nos pays du Sud du *Kouy Tcheou*. Il existait au temps de la dynastie des *T'ang* dans la région de *Tsin Y*. — Remarquons en passant sa dénomination 古山獠夜郎國, apparentée donc aux *Leao* anciens, 古. Or ces *Leao*, qui étaient-ils? Des auteurs nient que ce furent des *Thay*, d'autres affirment. Des deux côtés on apporte en preuve des mots de leur langue parlée actuellement. On retrouvera ces *Leao* dans une rebellion (antérieure aux *T'ang*) qui eut lieu dans la commanderie de *Hin Koù*, près de *Kouang Se*, où la population fut dans les siècles les plus reculés d'origine *Thay*.

Après avoir parlé des royaumes, et des *Hien* de *Ie Lang*, quelques

---

[22] En admettant que *Hin* était roi de ce *Ie Lang*, où se trouvait son camp, sa résidence ordinaire? Pourra-t-on le deviner à travers les lignes des ouvrages chinois qui dédaignent de rapporter ce qui ne les honore pas directement! *Hin* 興 eut une entrevue avec *Tchin Ly* venu de *Tsie Lan (Tsang Ko)* à *Tong T'in* 同, qui semble être dans les domaines de *Hin*. Où était *Tong T'in*?

[23] Temple des ancêtres.

mots des commanderies de *le Lang* ou *le Lang Kuin* 夜郎郡. Dans les livres on en trouve plusieurs, celles des dynasties des *T'sin* 秦, des *Han*, des *Ts'in* 晉 et des *T'ang*. Dire *le Lang Kuin* des *Ts'in*, ou des *Han*, remarque l'auteur, c'est une faute, c'était simplement des *le Lang Hien*.

Du commencement des *Ts'in* 晉 jusqu'aux *Song Tsi* 宋齊, le *le Lang Kuin* était sur les territoires de *Hin Y Fou*. Le *le Lang Kuin* des *Chou* 蜀 était dans le *Ku Tsin Fou* 曲靖府 du *Yun Nan*.

Le *le Lang Kuin* des *Leang* et des *Tchen* se trouvait à 辰溪 *Tchen Ki Hien* du *Tou Nan*.

Sous les *T'ang* le *le Lang Kuin* était dans la préfecture de *Tsin Y Fou*. Faisons remarquer en terminant qu'il y eut cinq commanderies qui portèrent le nom de *Tsang Ko*. Avant l'ère chrétienne c'est-à-dire à l'époque qui nous intéresse, il n'y eut que la seule commanderie de *Tsang Ko*, dont nous avons causé. Les autres furent soit au même endroit soit dans d'autres régions — ceci d'après les annales de *Hin Y Fou*.

Il ne faut donc pas se presser pour juger quand l'on rencontre l'un de ces noms. *Tsang Ko*, *le Lang*, *Tsie Lan*, *Hin Koù*, etc. Les chinois s'y trompent souvent, prenant un *Hien*, pour un *Kouĕ*, ou *Kuin*, ou réciproquement, ou la partie pour le tout; parfois un *Kouĕ* d'avant J.-C. pour un *Kouĕ* de même nom d'après l'ère chrétienne, dont les territoires diffèrent sous un même nom.

J'ai cru bon de placer ces notes données par les auteurs chinois, après l'histoire bien succincte de nos pays avant l'Ere chrétienne. Ces notes se contredisent parfois (je leur laisse la responsabilité), restent obscures, il était nécessaire de les connaître.

En terminant ce chapitre j'exprime un regret, de n'avoir pas encore présenté la vraie histoire! L'histoire d'un pays n'est pas le catalogue des faits placés à la suite les uns des autres. Elle doit nous dire ce qu'étaient ces populations, leurs origines, leurs coutumes, leurs religions, leur sociabilité! voilà ce qu'il sera intéressant d'offrir au lecteur dans les chapitres suivants. Pour arriver à ce but il faudra patiemment recueillir toutes sortes de documents même paléontologiques. En attendant de pouvoir réaliser ce but, nous continuerons nos investigations dans le domaine des faits et gestes. La vie actuelle de toutes ces races doit aussi être fouillée, leur langue etc.

(A suivre.)

Eine Expedition zur umfassenden Erforschung der Buschmänner in Südafrika[1].

Von Dr. Viktor Lebzelter, derzeit in Inkamana, Natal, Südafrika.

Sechster Bericht.

Keilands, 27. Jänner 1927.

Hochw. Herr P. W. Schmidt!

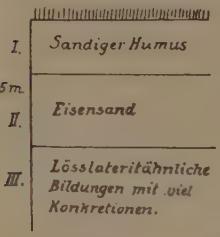
Wir stehen nunmehr vor dem vorläufigen Abschluß unserer Arbeiten in Südostafrika. Wir fahren Sonntag früh mit Eselwagen nach Dohne (40 Meilen), wo wir Montag mittags eintreffen sollen. Um 9 Uhr abends geht dann der Zug nach De Aar. Er trifft Donnerstag mitternachts in Windhuk ein. Bisheran haben wir an die 3000 Schwarze anthropologisch untersuchen können. Da Dezember und Jänner die Zeit der großen Ferien sind, ist seit meinem Bericht vom Ende Dezember in anthropologischer Beziehung nicht viel dazugekommen. Der ablaufende Monat war im wesentlichen der Archäologie gewidmet. Fünf Tage waren wir mit P. Stapleton in Middeldrift, drei Wochen sind wir jetzt in Keilands. Von Grahamstown nach Middeldrift (70 Meilen) fuhren wir im Auto, wofür P. Stapleton die Hälfte zahlte. Der dortige acting magistrat Mr. Gladwin schenkte uns aus seiner großen archäologischen Sammlung etwa 30 große Artefakte (darunter wunderschöne Faustkeile). Von Middeldrift, wo sich P. Stapleton trotz abscheulicher Hitze lebhaft an den Arbeiten im Felde beteiligte, fuhren wir nach Imvani, von wo uns Mr. O'Gredy über Cofimvaba nach Keilands brachte, wo wir um 5 Uhr nachmittags eintrafen und von P. Schweiger in der liebenswürdigsten Weise aufgenommen wurden. P. Schweiger hatte am Tage vor meiner Ankunft noch eine Höhle besucht, die er mit mir untersuchen wollte. Dabei scheute das Pferd, und er wurde nicht unerheblich verletzt. Die ersten 14 Tage unseres Aufenthaltes war er ans Haus gefesselt. Trotzdem konnte ich mit Hilfe schwarzer Führer doch einige wichtige Höhlen aufsuchen und auf der Missionsfarm selbst reiche Aufsammlungen machen. Zwei Kisten aus Middeldrift, zwei aus Grahamstown und zwei aus Keilands bergen die Beute. Alles wird vorläufig in Marianhill deponiert, da die Kisten zum Teil für Überseetransport zu schwach sind. Nun zu den wissenschaftlichen Ergebnissen:

1. Middeldrift.



[1] Vgl. „Anthropos", XXI (1926), 952—958; XXII (1927), 244—246.

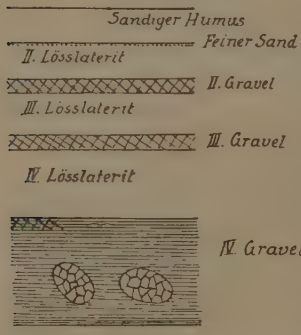
1. und 2. Sehr flache Wasserrisse, die teils von Middeldrift, teils von der gegenüberliegenden Seite zum Steilabfall des Keiskamabettes ziehen. Stellenweise Schotter einer alten Terrasse, wo P. Stapleton später Implements vom Cradvek Road-Charakter fand. An der Fahrstraße (1) das folgende Profil:



Chellean und Ingeleduantype.

Nur Ingeleduan soweit ich sehen kann.

Am Fundplatz (2) fehlt die dritte Schichte. Die Fundplätze (3) und (4) gehören zusammen. Die 12 Fuß tiefen Dongas bei (3) zeigen folgendes Profil:



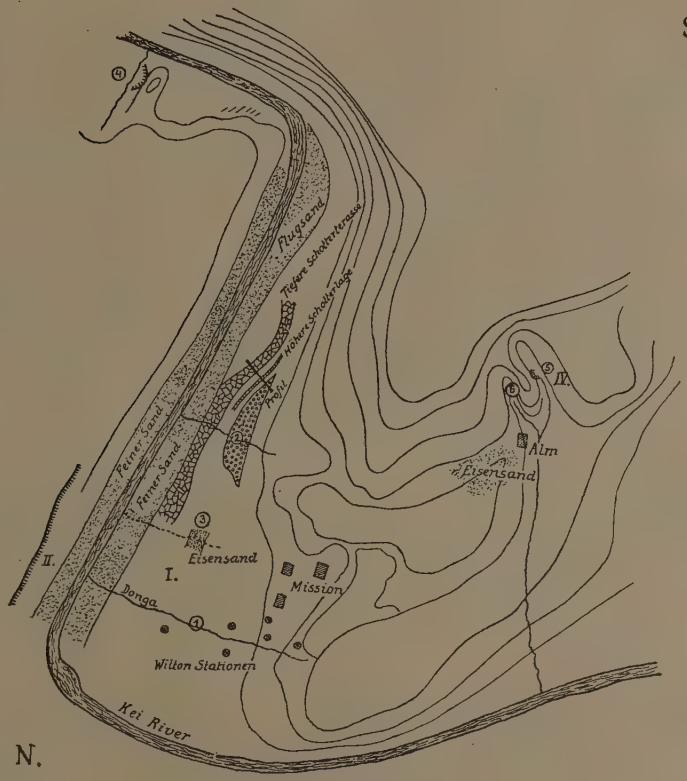
Aus der zweiten Gravelschicht sind Artefakte nicht vorhanden, aus der dritten einige unsichere vom Cradvek Road-Charakter und Rhinozerosknochen. Die vierte Gravelschicht ist fluviatil umgelagert. Dort finden wir *in situ* Inxobongoan und Ingeleduan und in Geröllnestern große Artefakte, wie sie von Stapleton und Hewitt im Amatolabassin gefunden wurden. Diese sind also älter als das Ingeleduan, denn sie befinden sich an sekundärer Lagerstätte. Diese Dongas hören bergwärts unvermittelt auf. Es folgt auf etwa 500 *m* eine absolute Ebene, in der das Wasser ohne bestimmtes Bett abfließt. Dann beginnen die Dongas beim Euphorbienwäldchen. Ihre Wände bestehen aus Gehängeschutt und Lehm. Dort finden wir nun in einer stellenweise erhaltenen Eisensandschicht, teils oberflächlich, aber mit einer Eisenhydroxydkruste überzogen, die schönen Chelléenfaustkeile.

Ich komme an Hand dieser Beobachtungen und dem Studium der Sammlung Gladwin zu der Meinung, daß in Middeldrift zwei Faustkeilkulturen vorhanden sind:

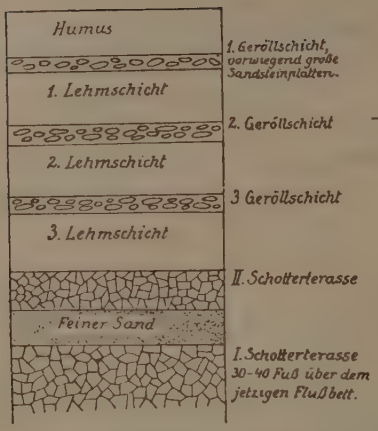
Chellean like (Stellenbosch der Südafrikaner)	Amatola
Kawaosandstein bevorzugt	Schiefer bevorzugt
Vorwiegend doppelseitig	Vorwiegend einseitig
„ Cores	„ flakes
Zahlreiche kleine Flakes auf den Artefakten	Wenig große sekundäre Bearbeitung
Sekundäre Bearbeitung die Regel	Sehr selten, vielleicht fehlend
Finden sich oberflächlich oder in einer solitären Eisensandschicht	Oberflächlich in Amatola, *in situ* älter als die vierte Schicht (siehe oben).

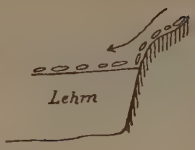
Der Kernpunkt des Problems ist der, ob und welcher Gravelschichte in den Dongas die solitäre Eisensandschicht mit den Stellenbosch-Chellean-Implementen entspricht. Hoffentlich bringen weitere Forschungen P. Stapleton's und Hewitt's Klarheit.

2. Keilands.



Die Höhle von Ngolosa (III) enthält fast nur schwarze Mikrokultur vom Buschmann-Smithfield-Charakter, der Rockshelter auf der Missionsalpe (IV) dagegen eine Mikrokultur aus rotem, metamorphen Schiefer, die große Höhle II beides. Höhle II wird P. Schweiger mit unseren Mitteln zur Gänze ausgraben und ebenso einige entfernter liegende Höhlen, so daß das Inventar von fast allen Höhlen, die in „Anthropos", VIII, beschrieben sind, dem lateranischen Museum zugeführt werden. Auf der Farm selbst fand ich alte Wohnplätze, wo auch jetzt noch kein Gras wächst. Dort werden Artefakte einer Kultur ausgeblasen, die Wilton-Charakter trägt. Am Fluße zwei miles gegen Ngolosa finden wir folgendes Profil:

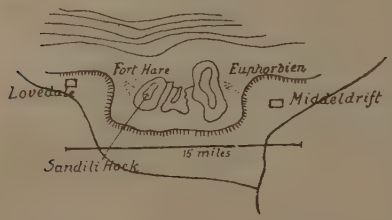


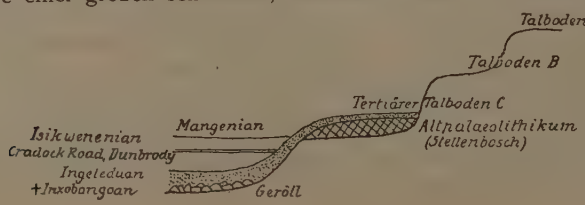


Schema dieser Bildung; auch sie ist das Produkt einer ariden Periode.

Diese „Geröllschichten“ sind keine fluviatilen Bildungen. Das Grundgebirge oberhalb besteht aus plattigem Sandstein. Die Lehmschicht wird steinhart und bei den wenigen Wolkenbrüchen werden die Plattenstücke auf die alluviale Fläche geschwemmt.

Hier gelang es mir auch, das Problem des südafrikanischen Altpaläolithikums vom geologischen Standpunkt einer Lösung näherzubringen. Ich kann mit Sicherheit behaupten, daß sich chelleanähnliche Implements niemals *in situ* in den äolischen oder halbäolischen, „lößlaterit“ ähnlichen Bildungen finden, die ich wiederholt beschrieben habe. Wir finden nämlich *in situ* diese Artefakte meist nur in höheren Lagen (in Fort Hare, Middeldrift, Missionsalpe Keilands) wohl auf dem jungtertiären Talboden, und zwar in einer Eisensandschicht, welche verschieden ist von der eisenhydroxydhaltigen Sandschicht in manchen Dongas; in diesen ist sekundär eisenhaltiges Wasser am Werk gewesen, während, wie auch in den Wüstengebieten Indiens, Humusschichten unter bestimmten Bedingungen in Eisensand umgewandelt werden. Wir finden diese also genuine Schichte immer solitär. Sie ist älter als die lößlateritähnlichen Bildungen. Während aber in Fort Hare einzig chelleanähnliche Implements vorkommen, sind sie in Middeldrift und Keilands oft mit Ingeleduan vergesellschaftet, das sich allein in 15 Fuß Tiefe in Cofimvaba, in 24 Fuß Tiefe in Ingeledu vorfindet. Ich schließe daraus, daß die von der Metamorphose in Eisensand betroffenen Erdschichten an diesen Plätzen Chellean und Ingeleduan umfaßten. Auf der Hochterrasse und in der großen Donga bei 2 finden sich häufig Streufunde einer großen schwarzen, ametileähnlichen Kultur, deren Analyse





erst daheim erfolgen kann. Dieser Befund läßt nun eine chronologische Parallelisierung mit Europa zu. Ich gebe vorherstehendes Idealprofil (siehe S. 574 unten).

Es gelang so nicht nur, die volle Analogie mit Natal herzustellen, sondern auch eine vollständige Übereinstimmung mit Goodwin, Hewitt und Stapleton.

Ethnologie.

Dank der außerordentlichen Liebenswürdigkeit P. Schweiger's war es möglich, auch auf diesem Gebiet vorwärtszukommen.

1. Hat P. Schweiger die Geschlechterlisten der Tembu, Zulu und Xosa-Fingo von allen Chiefs bis ins 15. Jahrhundert im Laufe vieler Jahre angelegt, welches Material er uns gütigst zur Verfügung stellt.

2. Hat P. Schweiger ein Herbarium aller Medizinalpflanzen der Xosa angelegt, welches er Ihnen mit Erklärung in Kürze zusenden wird.

3. Wird über seinen Auftrag ein komplettes heidnisches Kostüm einer Xosa-Frau und einer Fingo-Frau hergestellt, welches Ihnen samt Schmuck direkt zugehen wird, so daß, wie Euer Hochwürden gewünscht haben, zwei naturtreue Puppen im Museum aufgestellt werden können.

4. Hat P. Schweiger mir auch sein Manuskript über die Buschmänner zur Verfügung gestellt. Ich meine allerdings, daß es besser wäre, das Manuskript als solches würde gedruckt.

Euer Hochwürden ersehen daraus, daß P. Schweiger wirklich alles nur mögliche tut, um die Expedition zu fördern. Die liebe Aufnahme, die wir hier gefunden haben, hat auf Körper und Geist sehr wohltuend gewirkt, zumal seit dem 20. alle in Südafrika einlangende Post nach Windhuk läuft. Es ist hier entsetzlich heiß; 36 bis 40 Grad Réaumur sind keine Seltenheit. Ich schreibe Euer Hochwürden gleich nach unserem Eintreffen in Windhuk.

Mit den ergebensten Empfehlungen . . .

V. Lebzelter.

Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten.

Von GARMA SANDSCHEJEW, Leningrad.

Aus dem Russischen ins Deutsche übertragen von cand. phil. REINHARD AUGUSTIN.

Inhalt.

I. Die Seelenvorstellung.
II. Die Bestattung.
III. Die Metamorphose der Seele.
IV. Die „gebietenden Geister" und die „Schutzgeister".
V. Das „lebende Idol" oder das „Totem".
VI. Die Chane (Halbgötter).
VII. Die Genien der Schmiedekunst (oder der Kult des Eisens).
VIII. Der Kult des Feuers.
IX. Der Kult der Natur.
X. Die Schamanen.

Vorwort.

„Feci, quod potui; faciant meliora potentes."

Die Burjaten oder Mongolen-Burjaten bewohnen Ostsibirien und werden in zwei Gruppen geteilt:

1. Die nördlichen Burjaten — die nordwestlich des Baikal-Sees bis zum Flusse Oka (welcher in die Angara mündet) wohnen. Unter dem Einflusse der „russischen" Kultur gaben sie die alten Formen ihres Wirtschaftslebens auf und gingen zum Ackerbau und zur Viehzucht über (das letztere unter dem Einfluß der Mongolen), aber nichtsdestoweniger behielten sie ihren schamanistischen Glauben bei. Der Grund für eine so befremdende Erscheinung wurzelt darin, daß die Prediger des russischen orthodoxen Glaubens bestrebt waren, die Burjaten zur „Rechtgläubigkeit" zu bekehren, und zwar mit Maßregeln, die durchaus keinen christlichen Charakter trugen: mit Hilfe von Polizei-Soldaten schleppte man die Burjaten zu den Flüssen und tauchte sie ins Wasser; die Folge war, daß die letzteren die orthodoxen Missionsprediger zu hassen begannen. In den letzten 200 Jahren ihrer Arbeit haben die russischen Missionare für die Burjaten nichts Positives geleistet, außer daß sie Repressalien ausübten. Zur Ehre der westeuropäischen Missionare muß ich die Arbeit zweier englischer bzw. französischer Missionäre erwähnen, die in den zwei Jahren ihres Aufenthaltes unter den Burjaten den Erfolg hatten, eine Typographie zum Drucke von Büchern in burjatischer Sprache (in den Lettern der letzteren) herzustellen, nicht zu zählen eine Reihe anderer kulturell-aufklärender Arbeiten; mit einem Worte, die zwei Missionare taten in zwei Jahren mehr, als 200 und mehr russischer Missionare in 200 Jahren.

2. Die südlichen oder transbaikalischen Burjaten; diese bewohnen das Gebiet vom Baikal-See bis zur Grenze der Mandschurei. Sie sind Viehzüchter und Buddhisten, der Schamanismus hat sich bei ihnen fast nicht erhalten.

Gegenwärtig gehören alle diese Burjaten in den Bestand der Burjatisch-mongolischen A. S. S. R., ihre Gesamtzahl beträgt 300.000.

Die vorliegende Arbeit ist das Resultat eines Studiums des Schamanismus bei den Alaren-Burjaten (und zwar bei einem Teil der nördlichen), zu denen auch der Autor selbst gehört. Die Materialien wurden vom Schreiber dieser

Zeilen im Laufe einer Reihe von Jahren gesammelt, außerdem hatte er bei der Zusammenstellung seiner Arbeit die Möglichkeit, die Materialien zu kontrollieren, da er im Geiste der schamanistischen Anschauungen erzogen worden war, von denen er sich erst unlängst freimachte.

Bei der Zusammenstellung meines Werkes arbeitete ich nur mit eigenen Materialien — aber immerhin kannte ich auch schon veröffentlichte Arbeiten, doch benützte ich keine von ihnen, mit Ausnahme der Zitate aus den Büchern Bataroff's, Gmelin's, Georgi's.

Ich halte es für nötig, noch folgendes zu bemerken: Im Texte meiner Arbeit findet sich die Bezeichnung „Evolutionismus", „evolutionisieren", welche Ausdrücke von mir mit äußerster Bedingtheit gebraucht sind, denn 1. der „Evolutionismus" des burjatischen Schamanismus ist ganz und gar begründet auf den Elementen und dem Einfluß der Entlehnung, 2. einen organischen „Evolutionismus" kennt der burjatische Schamanismus nicht.

Die Kapitel über den „Kult der Natur", über die „Schamanen" erfordern noch eine spezielle Untersuchung, zu welcher ich in nächster Zukunft schreiten werde, und ich hege die Hoffnung, sie als Fortsetzung dieser Arbeit zu veröffentlichen; hier sind sie nur kurz ausgeführt. —

Außerdem ist es nötig zu bemerken, daß ich meine Mitteilungen auf Grund einer Reihe unbestreitbarer Tatsachen aufbaute, von denen in meiner Arbeit einige — notwendigerweise — bekanntgemacht werden.

Eine allgemeine Vorbereitung erhielt der Schreiber dieser Zeilen in Leningrad, wo er die Vorlesungen des Prof. Vladimírtsow über mongolische Geschichte und Literatur, des Prof. W. Bogoras über die Methodik der Ethnographie, und im besonderen den Alt-Ethnographen der Akademie der Wissenschaften der S. S. S. R., Prof. L. J. Sternberg, hörte, welch letzterer als bester Kenner der Ethnographie der sibirischen Völker gilt und sich bei den letzteren einer unerschöpflichen Sympathie erfreut. Aller dieser Gelehrten gedenke ich hier mit herzlichstem Danke.

Als beste Erzähler, von denen das unten angeführte Material gesammelt wurde, erwiesen sich Schamanen und Alte, deren Namen in jedem Falle besonders genannt werden (sie alle sind natürlich Burjaten, obwohl einige von ihnen russische Namen tragen). Ich finde es nötig, hier besonders folgende Personen zu nennen: *Ilia Machotschkéjew (ilija machoškejew)*, ein Schamane, 62 Jahre alt; *Michajl Gulaschinow (gułášni michāła)*, Nicht-Schamane, 54 Jahre; *Waśili Batorow*, Nicht-Schamane, 60 Jahre, und eine Reihe anderer.

Über die Methode meiner Annäherung an die Schamanen und die Alten habe ich hier nicht zu sprechen, da ich ja für sie nicht als Ethnograph, der aus der Fremde kam, zählte, sondern als einer der Ihrigen galt, den sie zu belehren wünschten. Selbstverständlich mußte ich mit ihnen aus e i n e r Schüssel essen, aus e i n e r Tasse mit ihnen trinken, durfte keinen Widerwillen empfinden gegen ihre unhygienischen Manieren (nicht die Hände zu waschen, das Fleisch ohne Messer und Gabel zu essen), ja sogar irgendwie die Forderungen der religiösen Zeremonien erfüllen usw. Allen Schamanen, alten Burjaten und Erzählern drücke ich meinen Dank aus.

Alle geographischen Bezeichnungen, die in dieser Arbeit erwähnt sind,

sind im westlichen Teile des Irkutsker Verwaltungs-Bezirks gelegen (in dem sogenannten Alaren-Kreis; die Alaren-Burjaten wohnen an beiden Seiten der sibirischen Eisenbahn, 180 Werst westlich von Irkutsk). Ausnahmen sind Urjanchai (Mongolei) und Chori (das Choriner Land) in Trans-Baikalien.

Zur Transkription:

Der Laut, der von mir mit *k* bezeichnet wird, entspricht dem russischen *x* (= *x* des „Anthropos"-Alphabets, Anm. d. Red.) im Worte хлеб *(chleb)*, dieser Laut ist ein vorderer Laut, dem als hinterer Laut ein *x* (= *x* des „Anthropos"-Alphabets) entspricht, das noch weiter hinten hervorgebracht wird als im russischen Worte ухо *(ucho)*, хозяин *(xozjain)*.

Genau so die Laute *g* (vorderer Laut) und *g* (hinterer Laut).

Das wechselseitige Verhältnis zwischen allen diesen wird folgendes sein: *x* : *g*, *x* : *g*.

Der Laut, der von mir mit *b* bezeichnet wird, wird wie *w* ausgesprochen (ein bilabialer schwacher Aspirant — nach RUDNEW) in der Mitte des Wortes, und wie *p* (ein bilabialer starker Verschlußlaut, ibid.); im Anfang des Wortes wird *w* und *p* nicht angetroffen; diese Laute führe ich nicht ein, um nicht die Transkription zu erschweren, und halte ich mich an die mongolische Rechtschreibung (nach RUDNEW).

n „ein Hinterzungen-Nasenlaut, wie das deutsche *ng* — ohne hörbares *g* (singen)". Die anderen Laute bedürfen keines Kommentars.

Bei der Transkription gab mir wertvolle Weisungen Prof. N. POPPE (ein Kenner der mandschurischen, mongolischen, türkischen, finnischen u. a. Sprachen), mit dessen Hilfe ich meine Aufzeichnungen nachprüfte. Ich drücke ihm hiemit meinen tiefsten Dank aus.

I. Die Seelenvorstellung.

Der Mensch hat — nach der Vorstellung der Alaren-Burjaten — mehrere Seelen, deren Anzahl gemäß der Lokalisierungsmöglichkeit der einzelnen variiert. Tatsächlich beschränkt sich die Anzahl der Seelen des Menschen auf folgende drei Hauptseelen:

Die erste Seele ist diejenige, welche als ihren Wohnsitz die Knochen, das Skelett *jahay* hat. Mit den Knochen des Menschen steht ein unsichtbares, menschenähnliches Wesen in Verbindung, das aber nicht die Fähigkeit besitzt, verschiedene Formen und Gestalten anzunehmen (die Gestalt z. B. einer Wespe, Biene, Fliege usw.). Diese Seele wohnt in allen Teilen des Skelettes — also nicht in einem einzigen Teile des letzteren — und stellt somit, ihrem Wesen nach, eine genaue unsichtbare Kopie des Skelettes dar. Bei den blutigen Opfern *taëlga* beobachten die Burjaten bei der Tötung des Opfertieres (eines Pferdes, einer Ziege, eines Widders) die Regel, daß die Knochen ohne jede Verletzung herausgeschnitten werden müssen; nicht einmal eine leichte Einritzung soll dabei gemacht werden: der zerschlagene oder beschädigte Knochen ruft nämlich in seinem Doppelgänger, der Seele, eine entsprechende Beschädigung hervor, und aus eben diesem Grunde könnte das Opfer von der Gottheit oder dem Geiste nicht angenommen werden. Bei den

Opferungen werden die in den Gelenken von einander getrennten Knochen auf einem besonders hergerichteten Opfertisch *(mùxar širē)* gelegt, wo sie auch verbrannt werden. Die Burjaten glauben im letzteren Falle, daß die Gottheit oder der Geist, dem ein bestimmtes Tier zum Opfer dargebracht wird, die Teile des Skelettes sammelt und wieder miteinander vereinigt. Das letztere zusammen mit den zwei anderen Seelen des Tieres stellt den „vollen Komplex" von Seelen dar und tritt in Gestalt des Tieres in die Herde der Gottheit ein. Derartig haben die verschiedenen Teile des Skelettes ihre Doppelgänger, welche einzig nur in ihrer Vereinigung einen ganzen Doppelgänger des materiellen Skelettes darstellen. Folglich gibt es einerseits Doppelgänger von Rippen, Schulterblättern, des Schädels usw., anderseits haben wir — ebenso nach Erklärung der Burjaten selber — nur eine Seele im Skelette, welche nach dem Tode des Menschen auf dem Grabe verbleibt, um die Gebeine zu hüten, und welche infolgedessen Bewußtsein besitzt. Eben diese Seele begleiten die Schamanen bei der Opferung des Tieres für die Gottheit mit folgendem Gesang:

dürben xara turügārā —	Mit vier schwarzen Hufen —
tulan oro,	auftretend geh ein (scil. zur Gottheit),
düšen sagān šüdērē —	mit vierzig weißen Zähnen —
xabiran oro!	knirschend tritt ein!

Hier ist die Rede von denselben Doppelgänger-Seelen der Knochen, welche von der Gottheit gesammelt und „wiederhergestellt" werden sollen. Ein solcher Widerspruch in der Weltanschauung der schamanistischen Burjaten gibt Zeugnis, daß entweder die primitive Weltanschauung überhaupt dadurch gekennzeichnet wird, daß sie nicht in ein strenges System gebracht werden kann, oder, daß wir im gegebenen Falle ein Übergangsstadium vor uns haben, nämlich einen Übergang der Vorstellung von der Seele in jedem Organ in die Vorstellung von der körperlich einheitlichen Seele, ein Übergang, der im Prozesse der Entwicklung des primitiven Animismus in den vollkommeneren statt hat.

Die zweite Seele besitzt die Fähigkeit, in der Welt zu hausen. Diese Seele fliegt in der Gestalt einer Wespe oder Biene aus der Nase des Menschen während des Schlafes und geht spazieren; dann eben sagt man: „Ich habe einen Traum gesehen!" Diese Seele — zum Unterschied von der ersten Seele — besitzt die Fähigkeit, sich vom Menschen, dem sie angehört, zu trennen, verschiedene Gestalten anzunehmen (z. B. die Gestalt einer Biene, einer Wespe usw.) und überhaupt eine vom Körper unabhängige Tätigkeit zu bezeigen, die manchmal ihrem Besitzer unbewußt bleibt. Übrigens glauben einige Burjaten, daß in der Zeit des Schlafes des Menschen seine Seele nur in den Blutgefäßen spazieren geht, infolgedessen scheint es dem Menschen, daß er „da und dort" gewesen ist (so drücken sich die Burjaten aus); diese Burjaten sind geneigt, die oben angeführte Meinung zu bestreiten, und infolgedessen hat die Seele — nach ihrer Meinung — nicht die Fähigkeit, verschiedene Gestalten anzunehmen und sich vom Menschen zu trennen. Aber alle Burjaten sind darin einig, daß diese Seele menschenähnlich ist; zuweilen ist sie ein kleiner Mensch oder auch ein Mensch von riesiger Größe. Es ist schwer, den „Wohnsitz"

dieser Seele festzusetzen. Es ist möglich, daß auch das Blut als Sitz der zweiten Seele erscheint, doch ist das ein Einzelfall.

Wenn wir einige Momente von schamanistischen Zeremonien analysieren, so kommen wir zur Annahme, daß diese Seele im Herzen, in der Leber, in der Lunge und im Kehlkopf wohnt, was alles zusammen von den Burjaten *xura* genannt wird. Dieser Ausdruck entspricht dem deutschen Worte „Eingeweide". Bei den blutigen Opferungen wird das *xura* zusammen mit den Knochen verbrannt, und wird, nach der Meinung der Burjaten, von den Göttern oder Geistern aufgegessen, während die erste und die dritte Seele des Tieres ihr Dasein in den Herden der jenseitigen Welt fortsetzen.

Nach ebendieser Seele jagen verschiedene böse Geister, welche allerorts den armen Burjaten umgeben. Eine 80jährige Alte, die in einem Orte, mehr als 2000 Werst von der Heimat enfernt, ihr Leben zubrachte, teilte mir mit: „Als ich in der ‚Provinz hinter dem Baikal' lebte, da sehnte ich mich sehr nach der Heimat: meine Seele lief jede Nacht von mir davon in die Heimat, wo sie in der Gesellschaft meiner Freundinnen Milchwein *(araxi)* trank und mit den letzteren spazieren ging ... Ich war in Furcht, daß auf dem Wege meine flüchtige Seele von bösen Geistern *(boxolde)* eingefangen werde, und deshalb beeilte ich mich, in meine Heimat zurückzukehren. Jetzt ist meine Seele ruhig und läuft nicht mehr von mir fort."

Diese Seele ist äußerst schreckbar; beim Anschein der geringsten Gefahr ist sie geneigt, davonzulaufen; deshalb soll man den Menschen nicht erschrecken, wie dies dumme Leute zuweilen tun. Besonders schreckbar sind die Seelen der Kinder: das unerwartete Bellen eines Hundes veranlaßt sie davonzulaufen. In letzterem Falle dürfen die Eltern des Kindes keine Zeit verlieren, sie müssen Brot mit Butter bestreichen, rasch die Kappe des Kindes abnehmen, der davongelaufenen Seele das Butterbrot anbieten und sie bitten, zurückzukehren ... Wenn die letztere Brot mit Butter sieht — ein seltener Leckerbissen — kehrt sie zurück, daher auch das Sprichwort bei den Burjaten: „Du kannst mich mit Butterbrot nicht verlocken!" Aber es ist nicht leicht, die Seele eines Erwachsenen zurückzulocken, für welche „Butterbrot" keine große Bewirtung bedeutet. In diesem Falle ist es nötig, eine komplizierte Zeremonie auszuführen, die von den Burjaten *hünehe xurilxa* genannt wird. Diese Zeremonie besteht in folgendem:

Zur Ausführung dieser Zeremonie benötigt man vor allem folgende Gegenstände: Einen reinen, noch nicht in Gebrauch gewesenen weißen Filz als Unterlage für den Kranken, einen anderen ebensolchen Filz für die Füße des Schamanen, auf welchem stehend er schamanisieren wird, einen Eimer mit einer geringen Menge „weißer" Nahrung, d. i. mit Milch oder mit *kurana* (dünnes Milchbier). Auf den Boden des Eimers legt man einen silbernen Rubel (als Symbol der Echtheit einer Ware und des Reichtums *xattu-et*), in denselben Eimer steckt man *dalangajin homo* (einen besonderen Pfeil zum Erbitten himmlischer und irdischer Wohltaten bei einer heiligen Zeremonie) und stellt diesen Eimer bei dem westlichen Pfosten der Jurte auf. An das Öhr des Pfeiles befestigt man einen langen Seidenfaden von roter Farbe, und an diesen einen Messingknopf. Darauf zieht man den Faden durch die Tür auf

die Straße, wo man schon zuvor inmitten des Hofes eine kleine Birke festgesteckt hat; an einen Teil der Birke befestigt man den Faden mit dem Knopf (der rote Seidenfaden dient als Leitfaden für den Rückweg der verschwundenen Seele). Die Tür der Jurte bleibt die ganze Zeit über offen. In der Nähe der Birke sitzt ein Mann und hält an den Zügeln ein sehr gutes, gesatteltes Pferd. Die Rückkehr der Seele wird an dem Pferde erkannt, welches zu zittern und sich zu bewegen beginnt. Hierauf geht die Seele in den Menschen über, welcher das Pferd hält und durch ihn an dem Faden in den Leib des erkrankten Menschen (d. i. zu seinem Besitzer).

In der Jurte stellt man auf den Tisch Wein (*Tarasun* [Milchwein]), Tabak und verschiedene Arten beliebter Speisen, Süßigkeiten, Zucker, Konfekt, Pfefferkuchen und Nüsse. Die Gefäße und verschiedene Gegenstände, in welche Speisen und Süßigkeiten gelegt werden, werden vorher von dem Schamanen mit dem Rauche des Heidekrautes durchräuchert, was zu dem Zwecke geschieht, die Gefäße und ihren Inhalt zu reinigen.

Wenn der Kranke schon alt ist, so versammelt man in der Jurte mehrere alte Männer und Frauen. Ist er mittleren Alters, so ruft man seine Altersgenossen herbei, falls aber der Kranke ein Kind ist, so versammelt man in der Jurte Kinder beiderlei Geschlechtes, und fügt zu den Süßigkeiten verschiedene Spielsachen hinzu, und die Mutter sitzt neben dem kranken Kinde mit entblößter Brust. Man treibt alles Vieh, sogar Hunde nicht ausgenommen, in den Hof. Zuweilen, auf Aufforderung des Schamanen und gemäß seiner Anweisung, treibt man auch das Vieh der Nachbarn des Kranken in den Hof. Das tut man deswegen, damit die Seele, die sich aus dem Körper entfernt hat und verwildert ist, in das Vieh oder in die Hunde übergehen kann. Sowohl den Kranken, als auch seine ganze Familie, kleidet man in die besten und reinsten Kleider. Alle Anwesenden müssen sich rein waschen und gut anziehen; auch auf dem Hofe und in der Jurte soll Reinlichkeit herrschen. Nach einer solchen Vorbereitung schreitet der Schamane noch zu den vorbereitenden Zeremonien der „Bespritzung“ und des „Gebetes *baruni-xatta* zu *übügüt-xordut*, den Alten-„Chordut“, zu den Ortsgeistern *ežin*, die jene Gegend beschützen, wo der Kranke wohnt, und zu seinen Vorfahren *utxa*. Hierauf spritzt der Schamane in seinem Namen und für sich seinem Schamanen-*utxa* (d. i. seinem Ahnen). Der Schamane erbittet von allen oben genannten Geistern *(zajan)* Wohlwollen, Gnade und Hilfe zu seinem Unternehmen, nämlich in der Sache der Rückkehr der verirrten und verwilderten Seele zu dem aus Schrecken Erkrankten. Wenn die Seele weiblichen Geschlechtes ist, so spritzt man noch den „drei Jungfrauen“ der *axxänut*, d. i. der Tarasiner Schamanen[1]. Nach Beendigung aller Vorbereitungen schreitet der Schamane zu seiner Hauptaufgabe — zur Rückwendung der Seele, wobei er die Seele, die sich aus Schrecken vom Körper entfernt hat und nicht zum Körper zurückgekehrt ist, anruft. Man nimmt an, daß, je schneller man diese Zeremonie der Rückwendung der davongelaufenen Seele vollzieht, um so rascher und leichter ihre

[1] Unter den Tarasiner-Schamanen verstehen die Burjaten Schutzgeister, die in Verbindung stehen mit der Vorstellung von der Seele der verstorbenen Schamanen aus dem Geschlechte der Tarasiner.

Rückwendung und Einsetzung in den Körper stattfindet; wenn man aber allzu sehr säumt, so gelingt es schwerer, sie rückwendig zu machen, denn die Seele wird mit jedem neuen Tage wilder und wilder und entfernt sich immer weiter, und kann so für immer fortgehen und verschwinden. In solchem Falle stirbt der Kranke, da er ohne Seele dahinsiecht. Die Zeremonien und die Versuche der Rückwendung und Wiedereinsetzung der Seele in den Leib kann man bis zu drei Malen wiederholen, und zwar an Tagen, die vom Schamanen bestimmt wurden.

Auf das Gelingen der Rückwendung und Wiedereinsetzung der Seele an ihren Platz schließt man aus folgenden Anzeichen: Während der Geisteranrufung durch den Schamanen, während der Ekstase des Schamanen, fühlt der Kranke plötzlich, wie eine Wärme über seinen ganzen Körper sich ergießt, und er beginnt unaufhaltsam zu weinen. Hierauf bricht auch seine ganze Verwandtschaft in Weinen aus, auf burjatisch: *uyara*, wörtlich: „sie sind weich geworden, sie wurden aufgelöst"; sogar fremde Personen, die anwesend sind, können sich der Tränen nicht enthalten. In solchem Falle sind alle überzeugt, daß die Seele sich dort wieder eingesetzt hat, wohin sie gehört, und daß der Kranke bald wieder ganz gesund wird.

Der Schamane stellt sich auf den ausgebreiteten Filz, nimmt den Eimer mit den *dalanga* und beginnt zu schamanisieren, indem er den Eimer — kreisförmig, nach dem Gang der Sonne — herumschwingt, wobei er allmählich in Ekstase gerät *(ongo orulχa)*. Laut ruft er die Seele des Kranken an. Dabei müssen alle Anwesenden den obersten Knopf an ihren Krägen aufknöpfen. Der Text der Anrufung lautet so:

„Dein Vater ist Abaschi, deine Mutter war Erschin, dein Name ist Irdeni... Wo befindest du dich, wohin hast du dich begeben? Deine Freundin, die sich fürs Leben mit dir vereinigt hatte, ist in trauriger Einsamkeit allein geblieben und sitzt melancholisch in der Jurte, überblickt mit Tränen in den Augen die Wände und erinnert sich an ihr glücklich-freudiges Leben mit dir; jetzt beweint und besingt sie ihre quälende Schwermut. Deine aus deinem Leibe geborenen lieben Kinder, mit Weinen und Schluchzen rufen sie nach dir *ba-abai*, wo bist du? Komm zu uns! Höre ihren Ruf und komm rasch hierher. — *A χuruj*[2]!"

„Deine Geschwister, deine alten Eltern, die Alten des Ulus[3], deine Freunde und Altersgenossen, die sich hier versammelt haben, bitten und beschwören dich unter Tränen, kehre in ihre Mitte zurück! Du, die du ihren einstimmigen Ruf und ihre Bitte vernimmst, beeile dich, zu den Deinen zurückzukehren! — *A χuruj!* — Dein geliebtes Pferd steht gesattelt, und erwartet dich. Kehre zu deinem Pferde zurück! Wenn du es im Stiche läßt, so wird auf ihm irgendein Gesindel reiten! Habe Erbarmen mit deinem Pferde und kehre rasch zu ihm zurück! — *A χuruj!* — All deine schöne und reiche Kleidung, ohne Überfluß und ohne Mangel, ohne Stäubchen und ohne Schmutz, ist vorhanden, kehre zurück und nimm es in Besitz, du wirst dich ihrer erfreuen noch durch viele Jahre hindurch. — *A χuruj!* — All dein

[2] Unübersetzbar.
[3] Die Alten des Ulus — die höchststehenden Alten der Ansiedlung.

Haushalt ist in voller Ordnung und voll glänzender Pracht, kehre zurück und nimm ihn in Besitz, du wirst glücklich sein noch auf viele Jahre hin... — *A χuruj!* — Dein geliebtes Weib und deine lieben Kinder, so plötzlich zu Waisen geworden, schreien mit Weinen und Schluchzen, verzweifelnd, und rufen dich mit Gram in ihrem Herzen: *babay!* Wo bist du [4]? Höre sie, habe Erbarmen, und kehre zu ihnen zurück... Deine vielzählige Pferdeherde ruft dich mit lautem Wiehern und äußert sich in Schwermut: ‚Wo bist du, unser Herr?' Kehre zurück zu uns! — *A χuruj!* — Dein vielzähliges Hornvieh ruft dich mit Gebrüll, dich, den Herrn. Du hörst ihren sehnsuchtsvollen Ruf, so kehre doch zurück zu ihnen... — *A χuruj!* — Die ganze Herde deiner Schafe ruft dich mit ihrem gramvollen Blöken, kehre du zu ihnen zurück! — *A χuruj!* Im Hofe dein gut genährter Hund, mit Gebell und Winseln ruft er dich! Kehre zurück zu ihm! — *A χuruj!* — Das Feuer, das du auf dem Herde entzündet hast, wird unauslöschlich brennen zehntausend Jahre [5]! Dein wohlgeborner Leib wird neunzig Jahre gesund und glücklich sein! — *A χuruj!* — Deinen so ungeheuren Reichtum und deine herrliche Wohnung, lasse sie nicht im Stich! Kehre schnell zurück, nimm sie in Besitz und laß es dir wohl ergehen! *A χuruj!* — Du wisse und verstehe, jenes Land (das Jenseits) ist schwarz und kalt und fürchterlich, und dieses unser Land ist hell, warm und glückselig; deswegen kehre zurück zu uns! Auf deinem *ütüg* [6] wirst du dein eigener geehrter Herr sein, in deinem Lande wirst du der Haupt-*nojon* sein [7]!"

Ich möchte darauf aufmerksam machen, daß die Person, zu deren „Seele" man sich mit dieser Rede wendet, anwesend ist und zuhört... Die Burjaten glauben, daß nach solcher überzeugender Rede mit dem Versprechen alles Guten usw. die Seele an ihren „gesetzmäßigen" Platz zurückkehrt, und eben dadurch der Kranke gesund wird. Es ist interessant, daß die Seele offensichtlich in ihren Besitzer durch dessen K o p f eingeht, womit auch der Umstand sich erklärt, daß die Schamanen in der Zeit der Ekstase (d. i. der Moment des Einzugs des Geistes in den Schamanen) rasch ihre Kopfbedeckung abwerfen, und ebenso, daß man dem erschreckten Kinde schnell die Kappe vom Kopfe nimmt (denn die Seele ist ihm entlaufen [8]). (Siehe oben S. 580.)

---

[4] *babaj!* Vater! (Papachen, Alterchen).

[5] Das unauslöschliche Feuer — die Garantie der Fortsetzung des Geschlechtes einer gegebenen Familie.

[6] *ütüg* Meierei, kleines Bauerngehöft.

[7] *nojon* Beamter oder Oberster. Dieses Bruchstück ist den Notizen P. P. BATOROFF's („Burjatowédtscheskij Sbornik, Irkutsk", 1926) entnommen.

[8] Im Zusammenhang mit dem eben Dargelegten wäre noch zu bemerken, daß im Falle der Nichtrückkehr der Seele der Schamane sich in alle Welten auf die Suche nach ihr macht. So lautet eine Sage: In der alten Zeit erkrankte ein Reicher sehr und der Schamane konnte den Aufenthaltsort seiner Seele nicht ausfindig machen. Nachdem er einige Zeit auf seiner silbernen *Xese* (Zaubertrommel) schamanisiert hatte, ritt er ins Reich Erlen's (d. i. dort, wo die schwarzen Chane wohnen, von welchen später die Rede sein wird), wo er in allen Palästen der bösen Geister-Genien nachsuchte, aber die Seele fand er nicht. Von Erlen's Wohnsitz erhob er sich an die Osthälfte des Himmels, und nachdem er sich in eine Mücke verwandelt hatte, durchsuchte er alle Ecken der Paläste der schwarzen T e n g r i, doch fand er die Seele nicht. Auch das Sajan-Gebirge besuchte er, doch fand er sie dort ebenfalls nicht. Endlich erblickte er die Seele des Reichen in der Flasche eines w e i ß e n Tengri, wo sie dieser gefangenhielt,

Zum Schluß bemerken wir, daß die zweite Seele ihrer Natur nach sterblich ist und von den Geistern aufgefressen wird. Die erste Seele verfällt ins Nichtsein, nachdem die Knochen ihre Festigkeit verloren haben und vermodert sind.

Die dritte Seele endlich stellen sich die Burjaten ebenso menschenähnlich vor, und zum Unterschied von der ersten schreiben sie ihr die Fähigkeit zu, verschiedene Gestalten anzunehmen (wie die zweite).

Nachdem die zweite Seele von den Geistern aufgefressen oder gefangengenommen ist, beendigt sie ihr Dasein, verläßt den Körper (bis zum Tode des Menschen geht sie nicht weg) und wird ein *boxolde, ada,* setzt sich in verschiedenen Reptilien fest (Schlangen usw.) — oder aber, wenn sie die Seele eines berühmten Menschen oder eines Schamanen ist — verwandelt sie sich in einen *zajan* (Schöpfer) und tritt in die Schar der guten oder sogenannten weißen Geister *(zajan)* ein. Ich hörte einmal sagen, daß diese Seele nach dem Tode des Menschen irgendwohin in die nordöstliche Hälfte des Himmels fällt, wo keine Sonne scheint und keine Wiesen grünen. Im Grunde widerspricht dies nicht dem oben Dargelegten, deshalb, weil in der nordöstlichen Hälfte des Himmels böse oder schwarze Geister wohnen.

Doch das ist nicht unbedingt so, größtenteils haust diese Seele „in der Nähe" ihrer lebenden Angehörigen, indem sie sich öfters durch Krachen und geheimnisvolle Feuer bemerkbar macht, wodurch sie die Lebenden in Schrecken versetzt. Leere Wohnungen und Jurten hält man für beliebte Plätze dieser Geister-Seelen der Verstorbenen, an denen vorbeizugehen sich nicht jeder Burjate entschließen kann. Diese Gespenster — besonders wenn sie die Seelen von jungen Verstorbenen sind — bilden eine Schar und beunruhigen lange die Lebenden. Man vergleiche dazu die folgende Erzählung meines Vaters Danzaran:

„Vor einigen Jahren hörte ich und der Lehrer B. im Ulus *Xamxar* (einer von den Einwohnern des letzteren) von Gespenstern in einem leeren Hause, dessen Eigentümer ausgestorben waren. Ich glaubte es nicht, doch einstmals, es war an einem Sommertag, erblickte ich in den Fenstern dieses Hauses das Licht von Wachskerzen. Verwundert darüber, gingen B. und ich näher und erblickten im Hause singende und springende junge Leute: Jünglinge und Mädchen. Wir schlichen heran, doch die Bewohner des Ulus versuchten uns zurückzuhalten, da sie unser Unternehmen für gefährlich hielten. Wir aber gingen näher an das Haus heran und hörten die singenden Stimmen im Hause und unterschieden genau die Personen im Hause. Zum Unglück war B. lungenkrank und hustete. — „Huste nicht!" bat ich ihn. Wir schritten ganz nahe an das Haus heran und blickten durch die Fenster: eine Anzahl Burschen und Mädchen sprangen wild im Kreise herum und sangen Lieder.

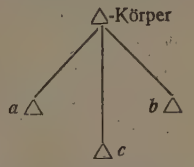
---

indem er den Hals der Flasche mit dem Daumen verschloß. Der Schamane bedachte sich nicht lange, verwandelte sich in eine Wespe und stach den Tengri in die Stirne, infolgedessen ließ der letztere die Flasche los; diesen Augenblick benützte der Schamane, ergriff die Seele des Reichen und kehrte vom Himmel auf die Erde zurück. Diese ganze „Séance" (die an eine spiritistische Sitzung erinnert) zog sich nicht mehr als zwei Stunden hin, im Verlaufe welcher es dem Schamanen gelang, alle Teile des Himmels und der Welt zu besuchen.

Ich stürzte plötzlich in das Haus, und was fand ich? Nichts: von Leuten war keine Spur zu sehen. Wir zündeten Lichter an und suchten in den Ecken, stiegen in den Keller hinab — in der Hoffnung, einige Lausbuben des Ulus vorzufinden. Niemanden fanden wir. Wir kamen zum Schlusse, daß die Personen, die wir im Hause gesehen hatten, nirgendwo sich versteckt haben konnten. Wir entfernten uns in großer Unruhe. Der Lehrer sprach etwas von Hypnose usw."

Von ähnlichen „Geschichten" und „Streichen" der Geister-Gespenster hatte ich — als Burjate — in genügendem Maße Gelegenheit zu hören; gerade solche Erzählungen füllen die Muße des Burjaten aus und stellen das Material für seine naive Weltanschauung zusammen, und halten ihn in Furcht vor irgendwelchen rätselhaft-geheimnisvollen Kräften, vor denen er sich beugt.

Ich fasse nun zusammen: Der Mensch hat drei Seelen. Die erste verbleibt auf dem Grabe, um die Gebeine zu „hüten". Die zweite wird von den Geistern gefressen. Die dritte setzt nach dem Tode des Menschen ihr Dasein in irgendeiner Gestalt fort. Es besteht gegenseitige Abhängigkeit zwischen den Organen des Leibes und denen der Seele: der Verlust eines Fingers des Leibes ruft den Verlust eines „Fingers" der Seele hervor und umgekehrt. Zur Erklärung geben wir folgendes Schema bei:



a die erste Seele

b die zweite Seele

c die dritte Seele

Ob irgendwelche gegenseitige Abhängigkeit zwischen *a*, *b* und *c* besteht, gelang mir nicht festzustellen. Diese gegenseitige Abhängigkeit der Seelen von einander kann man wohl logisch-indirekt zulassen: den Einfluß von *a* auf den Körper und dann erst von diesem aus auf *b* und *c*, doch mit derartiger „Logik" befaßt sich der Burjaten-Schamanist nicht.

Die Seele wird von den Burjaten *hünehen* genannt und das Leben *amin* (Atem usw.).

Noch wenige Jahre zuvor galt es bei den Alaren-Burjaten für gefährlich, Kinder zu photographieren, denn die Seele konnte „in ihrer Dummheit" sich in dem Lichtbild festsetzen, indem sie das Bild ihres Besitzers für den letzteren selbst hielt, wodurch der Tod des Kindes erfolgen konnte.

II. Die Bestattung.

Die Untersuchung der Seelenvorstellung bei den Burjaten gibt auch eine Antwort auf die Frage: Warum stirbt der Mensch? Der Tod entsteht dadurch, daß die zweite Seele von bösen und feindlichen Geistern aufgefressen wird. Dem Tode geht in irgendeiner Form die Krankheit vorher, eine Periode, welche vom Momente der Beseitigung oder des Fortganges der Seele aus dem Leibe bis zu dem Momente ihres Aufgefressen-Werdens durch die bösen Geister andauert, oder bis zu ihrer Rückkehr in den Leib. Während der Krankheitsperiode lebt die Seele in den Händen oder in dem Gefängnisse der bösen

Geister; solange als die Seele nicht aufgefressen ist, stirbt der Mensch nicht und wird er auch nicht gesund; die Krankheit kann somit zweierlei Ausgänge haben: *a)* die Genesung als Resultat der Rückkehr der Seele in den Leib (durch die Gnade der Geister oder durch die „Kunst" des Schamanen); *b)* den Tod des Kranken als Resultat des Aufgefressen-Werdens der Seele durch die Geister, wovon oben die Rede war.

Wenn der Kranke gestorben ist, sind die Hilfeleistungen des Schamanen überflüssig. Man umwindet mit weißen Bändern die Füße des Verstorbenen, die Arme legt man ihm an die Hüften, die Augen werden ihm geschlossen, und zwar unbedingt von einem der Verwandten. Der Sarg wird aus Fichtenblöcken verfertigt und die Leiche in prächtiger Gewandung hineingelegt, neben sie legt man verschiedene Leckerbissen nieder: Fleisch, Zucker, Tabak und eine Pfeife; obenauf wird der Deckel mit Nägeln befestigt. Der Sarg wird auf einen kastenartigen Wagen geladen (im Winter auf einen Schlitten) und in den Wald geführt, wobei man an den Wagen das beste Pferd spannt, auf welches sich der Kutscher setzt; denn es ist nicht Brauch, das Pferd vom Wagen aus mittels der Zügel zu leiten. An der Begräbnisprozession nehmen die Verwandten und Freunde des Verstorbenen teil (mit Ausnahme der Frauen), und alle Teilnehmer tragen in hölzernen Kannen Wein mit sich; die zu Hause Verbleibenden dürfen der Prozession nicht nachschauen. Sobald man am Orte der Bestattung angekommen ist, schreitet man sogleich zum Ausheben des Grabes, nachdem man vorher die Erde mit Wein bespritzt hat. Hierauf wird ein Scheiterhaufen errichtet, auf welchen man einige Tropfen Wein gießt. Besondere Zeremonien erfüllt man dabei nicht, außer daß alle Teilnehmer auf dem zugeschaufelten Grabe Wein trinken. Hierauf werden die Weingefäße zerschlagen und am Platze gelassen, ebenso die Schaufeln, mit denen man das Grab gegraben hat. Der Tote wird mit dem Gesichte nach Süden zu begraben. Nach der Rückkehr vom Begräbnisse — noch bevor die Teilnehmer ihre Wohnungen betreten — „waschen" sie über einem hiezu errichteten brennenden Scheiterhaufen ihre Hände: das ist eine Reinigungszeremonie, die im übrigen keine besondere Benennung hat. Zum Scheiterhaufen verwendet man ausschließlich die Holzabfälle, die bei der Sargverfertigung übrigblieben.

Endlich schreitet man zur Totenmahlzeit: man schlachtet einen Widder und kocht das Fleisch; bei der Mahlzeit wird Milchwein getrunken.

Gestorbene Kinder legt man einfach in einen kleinen Trog und stellt diesen ohne Deckel in der Steppe oder im Walde hin.

So geschieht es in der Jetztzeit. Früher (noch vor 30 bis 40 Jahren) tötete man das Lieblingspferd des Verstorbenen auf dem Grabe durch einen Schlag auf den Schädel, zerbrach den Wagen oder den Schlitten (nicht etwa, daß man ihn zerlegte), und warf das alles am Grabe nieder.

Im Sommer 1926 gelang es mir, bei den Burjaten Steinkistengräber zu entdecken, in der Schlucht Turun, beim Ulus Butukei (etwa 150 Werst von Irkutsk gegen Nordwesten). Ich führe hier einen Abschnitt aus meinem Tagebuche vom 25. Juli 1926 an:

„Am Fuße der linken Seite der Schlucht lassen wir die Pferde stehen und kriechen die steile Böschung hinauf (mich begleiten EUGENIA TRONTSCHÉEW

und Ischégülow, beides Burjaten). Etwa in einer Entfernung von 30 Säschen (= Faden, Klafter, 1 Säschen = 2 *m*, Anm. d. Übers.) vom Fuße aus finden wir 40 Gräber. Um sie herum liegen zerbrochene und verfaulte Räder, Deichseln, Schlitten usw., Skelette von Pferden mit zerschlagenen Schädeln: offensichtlich hat man nach dem Begräbnisse Wagen und Schlitten zerbrochen, die Pferde getötet und alles dies beim Grabe gelassen.

Wir schreiten nun zur Untersuchung der Gräber: auf dem steinernen Grunde des Berges waren aus Steinplatten niedrige Grabkisten errichtet (etwa 10 Werschók hoch; 1 Werschók beträgt ungefähr $4^1/_2$ *cm*, Anm. d. Übers.), die Gräber hatten eine Länge von 2 bis 3 Arschin (1 Arschin = 71 *cm*) und waren offensichtlich früher mit ebensolchen Steinplatten belegt gewesen; alle diese Steingräber waren früher von jemandem geöffnet worden, denn bei den Gräbern lagen noch die Steinplatten, die als „Deckel" gedient haben mochten. Die Platten waren horizontal gelegt, wie bei der Grundlegung des Fundamentes eines Steinhauses. Von 40 Gräbern waren nur vier in anderer Weise errichtet: bei diesen waren die Platten in zwei Reihen in die Erde vertikal eingelassen. Unter die Leiche legte man keine Steine oder Platten, sie wurde ohne Sarg auf die Erde gelegt, größtenteils mit dem Gesichte gegen Süden, und obenauf legte man die Platten. Diese Steingräber waren schon längst geöffnet worden. In ihnen lagen Skelette, die von Ratten geplündert worden waren, denn in allen Steingräbern fehlten den Skeletten Knochen. Außer diesen Knochenüberresten fanden wir nichts in den Gräbern, außer einigen Scherben von Porzellan- oder Glasflaschen und Tassen, doch waren alle diese Scherben außerhalb des Grabes gelassen, also nicht in ihnen. Nach den Worten Ischégülow's, der mich begleitete, waren verschiedene Schmucksachen (wie Glasperlen, Schneckenmuscheln, Münzen) von Schülern einer Volksschule herausgenommen und in den Fluß geworfen worden. Die kostbarsten Sachen aber waren schon früher geplündert worden, so alle Gold- und Silbermünzen.

Besondere Aufmerksamkeit wendete ich auf ein Grab mit horizontaler Lage der Platten. In ihm fand ich den Beckenknochen eines Weibes, einen Rückenwirbel, Teile des Schädels und die faulenden übrigen Teile des Skelettes. Beim Schädel lagen Kinderknochen: fünf Rippen, Unterarmknochen, ein kleiner Schädel, offensichtlich Überreste eines einjährigen Kindes. Vor einigen Jahrzehnten spielte sich hier, allem Anschein gemäß, ein erschütterndes Drama ab: das Kind war lebendig mit seiner verstorbenen Mutter begraben worden. Das Kind hatte sich augenscheinlich an den Hals seiner toten Mutter angedrückt — und war erstickt: dafür sprach die obenerwähnte Lage der Knochen.

Noch jetzt ist bei den Burjaten in lebendiger Erinnerung, wie man in alter Zeit kleine Kinder lebendig mit den Eltern begrub, hauptsächlich mit der Mutter. „Die Erinnerung ist noch frisch, doch glaubt man's mit Mühe!" Aber noch mehr davon: Nach der Aussage Ischégülow's (die ich im Wege des Verhöres der ansässigen Burjaten prüfen konnte) lebt im Ulus *Xamxar* bis auf den heutigen Tag ein Greis, der mit seiner toten Mutter lebendig ins Grab hinabgelassen wurde, doch im letzten Augenblick von seinen Verwandten

gerettet worden war. Leider gelang es mir nicht, diesen Mann zu sehen oder auch nur weitere Nachrichten über ihn zu sammeln.

Die Eröffnung burjatischer Gräber müßte in dieser Hinsicht die interessantesten Materialien liefern, denn die alten Burjaten selbst sind bestrebt, alles das zu verbergen, was die Vergangenheit der Burjaten in einem für sie ungünstigen Lichte zeigen kann.

In dem mich interessierenden Grabe fand ich folgende Sachen: 1. Ein kleines Eisenplättchen mit vier Löchern an den Rändern; die Bedeutung dieses Gegenstandes war den ansässigen Burjaten unbekannt (nach der Erklärung Prof. L. J. STERNBERG's wird ein ähnlicher Gegenstand bei sibirischen Völkern an die Kleidung angenäht). 2. Einen bronzenen Knopf. 3. Eine Muschelschale *(yebün)* — sie wird an den Schoß des Frauenkittels angenäht. Nach diesen wenigen Gegenständen suchte ich ungefähr die Zeit des Begräbnisses zu bestimmen und dabei hatte ich den Umstand im Auge, daß die Gräber, die zuerst aufgedeckt wurden, aus Stein sind. Daß sie Burjaten-Gräber sind, unterliegt keinem Zweifel: die Formen der Bruchstücke der Wagen und Schlitten waren burjatische... Bald fand auch EUGENIA in diesem Grabe ein Zweikopekenstück russischer Münzprägung von 1864. Also lag dieses furchtbare Drama nur um ein halbes Jahrhundert zurück.

Diese Steinkisten gehörten den Vorfahren der jetzigen burjatischen Bewohner der Niederlassung Butukei. Es wurden aber ähnliche Friedhöfe im ganzen burjatischen Gebiete nicht entdeckt, und die Alten wissen nichts von ihnen. Warum gerade die Bewohner von Butukei in derartiger Weise ihre Toten beerdigten, gelang mir nicht festzustellen. In der burjatischen Literatur schweigt man davon. Und nur ein Schriftsteller des 18. Jahrhunderts, GEORGI, schreibt in seinem Buche („Beschreibung aller im russischen Reiche wohnenden Völker..." St. Petersburg 1776, Teil IV, S. 36 ff.): „... Der Tod scheint für sie sehr furchtbar. Nicht ein Burjett (d. i. Burjat, G. SANDSCHEJEW) wäre bereit, die Nacht dort zuzubringen, wo eine Leiche liegt. Sie glauben, daß alle Leichen von bösen Geistern umringt seien, und deshalb ziehen sie den Toten die besten Kleider an und bestatten sie sogleich. In früheren Zeiten (d. i. vor dem 18. Jahrhundert) legten sie die Toten auf die Erde mit ihren Waffen, dem Geschirr des Reitpferdes und mit dem Hausgerät, und bedeckten dies alles mit Steinen oder mit Reisig; jetzt aber graben sie alle die in die Erde, die nicht ein genaues Testament hinterlassen haben, daß man sie auf die Oberfläche der Erde lege. Im Grabe legt man die Toten mit dem Gesicht nach Süden. Beim Begräbnis führt man gewöhnlich das beste Reitpferd zum Grabe des oder der Verstorbenen, mit allem Reitgeschirr bedeckt; man tötet dasselbe mit dem Rücken des Beiles und wirft es dem Toten zur Benützung im Jenseits ins Grab."

Zurzeit aber erzählen die Burjaten folgendes:

„In der alten Zeit schlachtete man ein Pferd, das vom Verstorbenen noch bei dessen Lebzeiten bezeichnet worden war. Zusammen mit dem Pferde ließ man auf dem Grabe Wagen oder Schlitten im zerbrochenen Zustande zurück, auf dem Pferde blieb das Geschirr, welches man zuvor zerbrach. Das Pferd tötete man mit einem Schlage auf die Stirn. Die Alten sprachen früher, daß

die Toten auf Pferden den Leuten nachjagen und daß die Pferde ihnen ebendazu nötig sind. Außerdem kommen sie oft in die Jurte, zu sehen, was sie noch mit sich nehmen sollten, und wenn sie so einen Gegenstand erblicken, so erkennt einer der Lebenden dies daran, daß er plötzlich lahm geht (d. i. im Wege von Krankheiten, welche die Toten ihren lebenden Verwandten zufügen, fordern sie die bei ihnen vergessenen Sachen). Später tötete man nicht mehr Pferde auf dem Grabe; aber wenn ein Pferd schon zwei Leichen auf den Friedhof geführt hat, wird es sogleich getötet oder nach auswärts verkauft, denn ein solches Pferd offenbart gleichsam den Wunsch, noch eine dritte Leiche hinauszuführen, infolgedessen hat man im Laufe eines Jahres einen weiteren Sterbefall zu gewärtigen."

Solcher Art also erscheint als Grundelement des burjatischen Begräbnisses die Tötung des Pferdes auf dem Grabe und das Zerbrechen der Wagen (Schlitten). In der Ethnographie hat sich die Meinung festgesetzt, daß Pferde, welche bei dem Begräbnisse getötet werden, zum Reiten für den Toten im „Jenseits" bestimmt sind.

Die aufmerksame Betrachtung der Elemente der burjatischen Begräbniszeremonie gibt uns Grund zur Vermutung, daß der Sinn der Tötung des Pferdes auf dem Grabe ein etwas anderer ist als in allen ähnlichen Fällen. 1. Achten wir darauf, daß der Schädel des Pferdes zerschlagen wird. 2. Die Wagen oder Schlitten werden zerbrochen, also nicht in Teile zerlegt. Oben sprachen wir von dem wechselseitigen Verhältnis der Seele und des Leibes (des Skelettes), und indem wir dies im Auge haben, müssen wir vermuten, daß der zerschlagene Schädel des Pferdes eigentlich die „Untauglichkeit" der Seele des Pferdes bedeutet, und daß man auf solch einem Pferde nicht weit reiten kann; dasselbe gilt von dem Wagen.

Es folgt daraus, daß das Pferd getötet wurde nicht zu dem Zwecke, daß es seinem Herrn im „Jenseits" diene, sondern dazu, daß es ihm *nicht* dienen könne. Es erhebt sich nun die Frage: warum sind die Burjaten bestrebt, die Pferde ihrer Toten (vielmehr der Seelen der letzteren) untauglich zu machen? Uns scheint, zu dem Zwecke, um die *Toten* unschädlich zu machen, und sich derart von ihren Nachstellungen zu befreien; denn der Geist eines Toten, *der zu Fuß geht*, ereilt den Menschen und seine Seele *nicht*.

Die jetzige Auslegung des Sinnes der Tötung des Pferdes auf dem Grabe durch die Burjaten (nämlich: „zum Reiten im Jenseits") können wir der Gruppe jener Begriffe einverleiben, welche in der Linguistik unter der allgemeinen Bezeichnung „Volksetymologie" vereinigt werden. Für jeden Menschen, der in den schamanistischen Vorstellungen erzogen ist, muß die von uns dargelegte Behauptung den Charakter der Notwendigkeit annehmen.

Und tatsächlich ist das ganze Leben des Burjaten, besonders nach einem Todesfall, nur in dem beschlossen, wie man der Nachstellung durch die Geister (der Toten) entgehen kann, welche Maßregeln man ergreifen muß gegen sie usw. usw.

Allgemein gesprochen, gilt, daß gerade in diesen „Maßregeln" auch alle Schamanenzeremonien eingeschlossen sind, und folglich auch der Schamanismus als solcher. Die eigenen, egoistischen Interessen, die Interessen der Lebenden

stehen im Vordergrunde. Außer der dargelegten Maßregel des Schutzes gegen die Toten, „waschen" die Burjaten bei ihrer Rückkehr vom Begräbnisse ihre Hände über dem Feuer und schreiten über den brennenden Scheiterhaufen; das Feuer ist, wie allgemein bekannt, überhaupt eine reinigende Naturkraft.

Allgemein gesprochen, ist das Motiv der Unschädlichmachung in der Ethnographie keine Neuheit. Bei den Minusiner-Chalasen werden, nach einer Mitteilung des Ethnographen und Chalasen MAINAGÁSCHEW, in alle Gegenstände, die dem Toten mit ins Grab gegeben werden, vorher noch Einschnitte gemacht (von den Motiven schweigt MAINAGÁSCHEW).

Vergleiche noch das oben Dargelegte mit der Meinung W. WUNDT's: „Sowohl die Art der Bestattung als auch die Geschenke, die dem Toten ins Grab gelegt werden — Schmuckgegenstände, Speisen, ja sogar das Weib, das man ihm opfert — haben offensichtlich als Hauptziel nicht den Kult der Toten, sondern die Verteidigung und den Schutz der Lebenden. Übrigens auch hier schon begegnet man einer Mischung von Motiven. Das kann man dort beobachten, wo zugleich mit dem Hervorkeimen einer festeren sozialen Ordnung auch regelmäßigere Formen des Totenkultes sich bilden." (Zitiert nach der russischen Übersetzung unter Redaktion OWSJANIKOW-KULIKOWSKIJ: „Mythus und Religion", Kap. II, II, 1, und § c oder S. 169).

Zum eben Zitierten möchten wir noch beifügen: Um die Rückkehr der Seele nach Möglichkeit zu verhindern, ergreift man entsprechende Maßregeln, damit nicht ein von ihr geliebter Gegenstand bei den Menschen zurückbleibt.

III. Die Metamorphose der Seele.

Weiter oben haben wir davon gesprochen, daß die dritte Seele des Menschen nach dessen Tode ihr Dasein in irgendeiner Gestalt fortführt, meistens in der Gestalt eines kleinen Geistes, eines schädlichen Wesens, aber auch eines für den Menschen unschädlichen Wesens *(boχolde)*. Seiner Form und seinem Ebenbild nach ist *boχolde* die genaue Kopie des Menschen, selbstverständlich des Menschen, dem sie angehört; wobei *boχolde* alle physischen und psychischen Eigenschaften des Verstorbenen erbt, und so kommt es, daß *boχolde* als Lahmer, Armloser, Blinder, Dummer, Kluger usw. erscheint. Die Tätigkeit dieses Wesens besteht in der Hervorbringung unklarer Laute (wie Prasseln, Schlürfen u. ä.); aber auch in der Erzeugung alles dessen, was dem Burjaten nicht ursächlich klar erscheint. Die schädlicheren und mächtigeren von diesen Geschöpfen werden zu bösen oder, wie man sie noch nennt, schwarzen *Sajanen (zayān)*.

Der Übergang der Seele des Toten in einen bösen *Sajan* — ein Ereignis, das lange Zeit im Gedächtnisse des Volkes bleibt — fand seinen klaren Ausdruck in einem Vorfall, welcher vor meinen Augen (vor etwa zwei Jahren, im Jahre 1925) stattfand, und zwar in der Ansiedlung *Jamat*. In diesem Orte erschoß ein gewisser *Tulon* ein Mädchen namens *Marschan*. Dieses Ereignis erregte die burjatische Jugend sehr, die übrigens zum „Spaß" folgendes Lied dichtete und sang:

ayūn yōyō! xurxad dēre türlēš!	O wehe! o wehe! Du bist in Kurkat geboren!
„ „ *xubilgān xütxür türlēš.*	„ „ „ „ du bist lebhaft-flatterhaft geboren!
„ „ *xorotēgān Maržān!*	
„ „ *xubilgānā yexede xuyaxantā boloįš!*	„ „ „ „ du zwanzigjährige *Marschan!* Infolge deiner Flatterhaftigkeit hast du dich mit *Xujaxan* eingelassen!
„ „ *aįgā yexede-Nadantā boloįš!*	
„ „ *xaramtāxan Maržān!*	„ „ „ „ Infolge deiner Lebhaftigkeit hast du dich mit *Naidan* eingelassen!
„ „ *tehē yexe yadăxădā —*	
„ „ *Tügöhī Tölöntē boloįš!*	
„ „ *mangad zantā bolxoyō —*	„ „ „ „ O du unglückliche arme *Marschan!*
„ „ *Maraxinabtā boloįš.*	
„ „ *xaramtāxan Maržān!*	„ „ „ „ „Und am Ende aller Verachtung" — hast du mit dem Sohne *Tugoi's — Tulon* dein Spiel getrieben!
„ „ *arban nàĕman nahandā!—*	
„ „ *nagan zalūlhan zemešne!*	
„ „ *ăĕmaga yexe bolnīsta —*	
„ „ *šerūlhen zemešne!*	„ „ „ „ In deinem 18. Jahre wurdest du mit einem Revolver getötet, es ist deine Schuld!
„ „ *àĕmaga yexe doxtorlo —*	
„ „ *beyē endūlhen zemešne!*	
„ „ *alda xara sāžyā —*	„ „ „ „ Man hat dich in das große Hospital des Bezirkes geschleppt, es ist deine Schuld!
„ „ *türūlhan zemešne!*	
„ „ *xoyār xarā nudyō —*	
„ „ *šergēhen zemešne!*	„ „ „ „ Der große Bezirksdoktor hat dich — es ist deine Schuld — aufgeschnitten!
„ „ *xoyŏr xarā sāžyā —*	
„ „ *derlehen zemešne!*	
„ „ *xubilgān beyēyē —*	„ „ „ „ Deine schwarzen Augen, durch deine Schuld, sind sie ausgetrocknet!
„ „ *šorēda darūlhan zemešne!*	
	„ „ „ „ Deine zwei schwarzen Zöpfe — es ist deine Schuld — hast du unter dein Haupt gelegt!
	„ „ „ „ Deine lebhaft-lärmende Person hast du — durch deine Schuld — unter die Erde gebracht!

Die im Liede genannten Namen: *Nadan, Xujachan* und *Tulon* sind Namen von Burjaten, die unter der Anklage der Ermordung *Marschan's* vor Gericht standen.

Nach dem Tode des Mädchens schrieben die Bewohner des Ortes *Yamat* das Weinen der Kinder der Verfolgung derselben durch die Seele des Mädchens zu und, um sie zu versöhnen, bewirteten sie sie mit Wein (d. h. sie gossen für sie Wein aus).

Der Schamane gebrauchte zur Berufung der Geister *(bŏlxe)* das oben angeführte Lied im Charakter einer Anrufungshymne! Auf diese Weise verwandelte sich dieses Lied in eine heilige Hymne für meine Landsleute [9].

[9] Im Zusammenhang mit dem Gesagten ist es nötig zu bemerken, daß einige alte Leute die Verwandlung der Seele dieses Mädchens in einen kleinen Geist sich dadurch erklärten, daß man eben jenes Lied über sie sang ... Daher auch bei den Burjaten der Brauch, die Namen von Verstorbenen nicht laut auszurufen; ob nicht daher auch das Tabu des Verschweigens des Namens verstorbener Führer bei vielen Völkerstämmen stammt?

Dieser Vorfall ist in zweifacher Hinsicht interessant:

1. Gut wird das Bild des Überganges der Seele des verstorbenen Weibes in die Rangordnung eines Geistes dargestellt, zu dem die Burjaten in einem Kultverhältnisse stehen. In Wirklichkeit wurde der Geist des Mädchens noch nicht auf die Stufe eines von allen Burjaten verehrten Geistes — eines *Sayan* — erhöht und trägt — einstweilen — noch örtlichen Charakter.

2. Interessant ist der Moment der Entstehung des Textes der schamanistischen Anrufung („des Gebetes") aus einem Scherzlied. (Mit dieser Hinweisung beabsichtigen wir aber nicht eine Verallgemeinerung hinsichtlich der Entstehung schamanistischer Hymnen überhaupt zu machen.)

Die „Entstehung" der Geister, nichtsdestoweniger, ist analog dem beschriebenen Vorfall. Im gegebenen Falle jedoch trägt der Geist *Marschan's* einstweilen noch unbestimmten Charakter und seine Tätigkeit beschränkt sich auf den Überfall auf Kinder, das Resultat davon ist das Weinen derselben.

Im allgemeinen werden Kinder hauptsächlich von besonderen Geistern = Kinderfressern *(adă, anăxă)* überfallen, von deren Entstehung der Schamane *Ilja Machotschkéjew* mir folgendes mitteilte: „Die Tochter des Bumal Tengri *(bümal tenri* der herabgelassene Himmel) aus dem schwarzen Zyklus *(xorïu)* mit Namen *Ada* ließ sich nach Tibet herab mit den Worten: ‚Ich will das Weib eines der Menschen werden, die von den westlichen weißen *Tenri* bevormundet werden. Wenn mir das Schicksal ein rühmliches Leben beschieden hat, so falle ich auf einen weißen Stein, wenn nicht, auf einen schwarzen!"

Als sich *Ada* von der Ostseite des Himmels auf die Erde herabgelassen hatte, da fand sich weder ein weißer, noch ein schwarzer Stein: sie begegnete nur einem schwarzen Hunde und einer schwarzen Kuh. An diese letztere schloß sich *Ada* an, doch die Kuh brüllte, schickte sich an mit den Hörnern die Erde aufzuwühlen, den Schweif hochzuheben und offenbarte überhaupt alle Anzeichen des Unbehagens infolge der Gegenwart *Ada's*. Nun schloß sich *Ada* dem schwarzen Hunde an, doch dieser bellte, winselte, rollte sich auf der Erde, wie der Käse im Milchbrei. *Ada* war gezwungen, den Hund zu verlassen, und bald „wurde sie irdisch" *(gazarđă)* und deshalb konnte sie nicht mehr zu den Ihren in den Himmel zurückkehren.

Auf der Westhälfte des blauen Himmels kam in derselben Zeit eine Versammlung der 55 weißen *Tenri* zustande, in welcher man beschloß, alle bösen und schwarzen Geister auf der Erde zu schlagen und zu vernichten, von welchen die Menschen alle möglichen Nöten erleiden. *Ada* wußte nicht, wohin sie fliehen sollte. Sie suchte sich in den Abfällen von Speisen an Plätzen, wo Leute wohnten, zu verbergen und in Rattenhöhlen ihre Zuflucht zu suchen, doch überall vertrieb man sie. Sie verwandelte sich in eine Maus, nahm Wohnung in Kühen und Widdern, die darob wütend wurden; endlich war sie gezwungen, auch von den Tieren zu lassen und in die Leiber der Kinder einzudringen, worauf diese zu sterben begannen. Die Menschen riefen einen Schamanen namens *Axan sačan*, welcher den Leuten kundgab, daß sich auf Erden die bösartige *Ada* eingenistet habe. Damit *Ada* nicht mehr in die Kinder eindringen könnte, stellte der Schamane ein *bogol*, eine Einfriedigung aus Steinen auf; danach überfiel *Ada* die Kinder nur nachts und suchte sie zu

erwürgen, so daß auf den Hälsen der Kinder die Spuren der Hände *Ada's* zu sehen waren. Nun verwünschte der Schamane *Ada* mit den Worten: „Im Lande, wo weder Sonne, noch Gras und Grün, dort sei zu Hause!" *(nogōn übe, nara-be dad-da yabadag boło!)* Bald danach erhob sich der Schamane zu den schwarzen *Tenri* empor und erklärte ihnen: „Warum würgt eure *Ada* meine *Nashinar (nāžinar,* Kinder, die vom Schamanen gegen die bösen Geister bevormundet werden)?" Und er ging in den Palast, der einem der schwarzen *Tenri* gehörte, und erblickte *Ada,* die sich in den Himmel auf dem Schweife seines Pferdes erhoben hatte. Er befestigte sie an den Boden mit seinem Speichel und sprach: „Geh nicht zu meinen *Nashinar*!" Solche Macht hatten in jener Zeit die Schamanen! Er hätte wohl ganz und gar mit *Ada* aufräumen können, aber zum Unglück für das Menschengeschlecht ging damals ein Stein- und Blutregen auf die Erde nieder (nach dem Beschluß der 44 schwarzen *Tenri)* und deshalb beeilte sich der Schamane, auf die Erde zu kommen, wobei er zufällig *Ada* mit dem Fuße stieß, wobei er seinen Speichel von *Ada* entfernte, welche daraufhin befreit wurde und — dem Schamanen auf dem Fuße folgend — auf die Erde herabstieg. Daher sind zurzeit so viele Kinderfresser auf der Erde. Später wurden *Ada's* die Seelen von Frauen, die eines unguten Todes gestorben sind, wahrscheinlich deshalb, weil 1. *Ada* ein Mädchen war, und 2. weil den Frauen bei uns immer nur Speisereste zukommen, dieselben, in die sich damals *Ada* versteckt hatte. Derartig wurde der Name *Ada's* ein Gattungsname für alle kleinen Geister, im besonderen für die „Kinderfresser". Gegenwärtig läuft *Ada* nachts in der Gestalt einer Ratte, Maus usw. umher und überfällt die Kinder; doch sie ist ein k l e i n e r Geist und ein beliebiger Schamane hat die Möglichkeit, ohne Mühe sie einzufangen und zu töten. Zum Schutze ihrer Kinder gegen *Ada* ergreifen die Burjaten alle möglichen Maßregeln: sie stellen neben die Wiege des Kindes einen Besen vom Hagebuttenstrauch, bestreuen die Jurte mit Asche usw.

Andere Burjaten behaupten, daß Ratten und Mäuse *Ada's* werden können; doch dies steht nicht in Widerspruch mit dem Dargelegten, deshalb, weil die Seelen (die „dritten") der Leute nach ihren Tode eben in solche Ratten und Mäuse eindringen.

Die Seelen der gestorbenen Männer werden *Boxolde* (kleine Geister), doch nicht unbedingt die Seele j e d e s Mannes (die Seelen berühmter Menschen verwandeln sich n i c h t in *Boxolde*).

Die allgemeine Eigenart dieser kleinen Geister (*Boxolde, Ada*) ist die, daß sie 1. rasch aus dem Gedächtnisse des Volkes verschwinden, 2. daß sie immer individualisiert sind (d. i. der Geist ist immer die Seele eines b e s t i m m t e n Verstorbenen; dieser Umstand schließt nicht aus, daß nicht irgendein einer g e g e b e n e n Menschengruppe unbekannter Geist erscheinen kann, welcher jedoch immer die Seele eines u n b e k a n n t e n Verstorbenen darstellt), und 3. daß sie örtlichen Charakter tragen (ein bestimmter Geist ist nur einer b e s t i m m t e n Ansiedlung bekannt). Diese drei Eigenarten unterscheiden *Boxolde* und *Ada* von den sogenannten *Sajanen (zayān),* welche wohl derselben Art der Geister angehören, doch „stärker" sind, einer

größeren Gruppe von Leuten (wenn nicht allen Burjaten) bekannt sind und deren Gedächtnis lange beim Volke verbleibt: solche Geister können nur die Seelen von Schamanen und besonders berühmten Menschen sein.

Es ist nötig, noch einige Worte den „Schutz"maßregeln gegen die eben beschriebenen Geister zu widmen.

Wenn dem Burjaten ein Kind geboren wird, so wird als Beschützer des letzteren gegen die bösen Geister ein Schamane eingeladen, dessen Pflicht es ist, das Kind bis zu dessen 13. Lebensjahre gegen die Nachstellungen der bösen Geister zu schützen.

Der Schamane — als Vormund der Kinder — wird *nàĕžă-bŏ* genannt, und die von ihm bevormundeten Kinder *nàĕžnar*. Zum *Najshi* (Vormund) kann jeder Schamane aufgefordert werden: ein fremder *(ẋarĭ)* oder ein einheimischer, doch muß er fünf *Onone (Xošūt)* haben (siehe unten S. 599 f.).

Bei der Übernahme des Kindes in seine Vormundschaft zieht vor allem der Schamane eine Schnur (*zeg*) rings um die Jurte, in welcher die Eltern mit dem Kinde wohnen. Die Schnur dient zum Schutze der Jurte und des Kindes gegen die bösen Geister; sie wird größtenteils aus den Haaren eines Pferdeschweifes hergestellt. Hierauf wird an dem Türpfosten ein Besen aus sieben Hagebuttensträuchern befestigt, welche von den bösen Geistern besonders gefürchtet werden. Mit diesem Besen schlägt der Schamane seinen *Najshinar* während einiger Zeremonien, damit er rasch wachse und nicht allzulange in der Wiege *(ŏbe)* bleibe, und die Burjaten nehmen an, daß das Kind nach solcher „Prozedur" rascher wachse (der Schreiber dieser Zeilen wurde selbstverständlich in seiner Kindheit derselben „Prozedur" unterworfen).

Außerdem darf im Verlauf einer Zeit, die vom Schamanen vorgeschrieben wird, kein Fremder in die Jurte des Kindes hinein, denn durch eine fremde Person können die Geister leicht in die Jurte eindringen. Wenn aber trotz allem es einem Geiste gelang, sich Eingang in die Jurte zu verschaffen, so veranstaltet der Schamane noch eine andere Zeremonie *ger sagăłxa*, welche in folgendem besteht:

In der Jurte beim Ofen lassen sich alle Angehörigen nieder: der Vater, die Mutter mit dem Kinde und alle übrigen. Vor den Anwesenden wird auf den Boden Wein gestellt, Kohlen auf einem gußeißernen Gefäß usw. Der Schamane zündet Fichtenzweige auf den Kohlen an und beräuchert das ganze Innere der Jurte zum Schutze gegen die unreinen Geister, worauf er einen Feuerspan und Petroleum oder flüssiges Fett in einer Flasche in die Hände nimmt. Hierauf beginnt er zu schamanisieren: seine Ahnengeister anzurufen, d. i. seine Gehilfen, mit der Bitte, ihm bei der Vollziehung der Zeremonie zu helfen. Dann nimmt der Schamane in seinen Mund etwas Petroleum, mit welchem er den Span entzündet, um nun mit dem brennenden Span alle in den Ecken versteckten Geister zu vertreiben.

Hier ist eine aktiv eingreifende (magische) Zeremonie beschrieben, während *zeg* als passiv-verteidigendes Mittel (Amulett) erscheint.

Im folgenden nun noch eine solche Zeremonie „zur Verteidigung", welche manchmal auch aktiven Charakter haben kann; das ist *bŏgol*, was be-

deutet: „Einfriedigung“. In der Jurte wird aus Steinen eine Art „Einfriedigung“ errichtet, in welcher das Kind gegen die Geister geschützt ist und wohinein auch der Geist getrieben wird, daher auch der zwiefache Charakter dieser Zeremonie (die Verbindung der Momente des Angriffes und der Verteidigung). Der Text des Gebetes bei dieser Zeremonie ist folgender:

uyi yexe xamsī,	Oh große Ärmel,
ūzgā yexe xormē;	Oh breiter großer Schoß!
uyi yexe xamsīdo šorgūlnam,	Ich versinke in den großen Ärmeln,
uyi yexe xormēdo šorgūlnam!	ich versinke in dem breiten Schoß (der Kleidung)!
gal yexe bōgol — galbī dūsar,	Das Feuer — die Verteidigung und Einfriedigung — bis zum Ende der Welt (möge es brennen)!
ünehen yexe bōgol — üvi dūsar!	Die Asche — die Verteidigung und Einfriedigung — bis zum Ende der Welt (möge sie bestehen)!
kürün šulūn — kūrē mini,	Der braune Stein — mein Zaun,
xarā šulūn — xālga mini,	Der schwarze Stein — meine Falle (für die Geister),
borŏ šolūn bōgol mini!	Der graue Stein — meine Einfriedigung (gegen die Geister),
arban gurban nāēža —	Dreizehn Schamanen-Beschützer —
adū-be xatargahan,	ohne Pferde reitend,
xorin taban nāēža —	fünfundzwanzig Schamanen-Beschützer —
xolšir-be xatargahan!	Ohne „zu straucheln“ reiten sie!
mansttya manstlhan utxa,	Du mit den Windeln umwickelter „Ahnengeist“,
ŏbetyŏ üsŏlhŏn utxa;	In der Wiege gewiegter „Ahnengeist“!
xargana ŏbe — xažūdīn,	der du die aus Sträuchern gefertigte Wiege neben das Kind gestellt hast,
ūrgene ŏbe ebsündīn	die aus Hagebuttenstrauch gefertigte Wiege an die Brust der Mutter gestellt hast!
tebrülhen utxa,	„Ahnengeist“! (Nach den Worten *Machotschkéewa.*)
alxahan gazar —	
arūn sagān utxa!	

Der Schamane-*Najshi* ist verpflichtet, auf den ersten Ruf der Eltern des Kindes hin sofort jede Arbeit wegzuwerfen und zu „seinem“ Kinde zu eilen, um das Kind „den Händen der bösen Geister zu entreißen“.

Nach Verlauf einer 13jährigen Vormundschaft empfängt der Schamane von den Eltern des Kindes Geschenke (Kühe, Pferde usw.). Nach dem 13. Lebensjahre sind dem Kinde kleine Geister schon nicht mehr gefährlich.

Manchmal werfen die Geister in die Speise der Kinder ihr Gift; dann lädt man denselben Schamanen ein, welcher folgende Beschwörung ausspricht:

düšin dürben zayāyī — turā dundīn,	44 Sajanen — in die Hitze ihres Gelages,
gušin gurban zayāyī — gubilga dundan,	33 Sajanen — in die Hitze ihres Festes,
üyin zayāyī — üyedīn,	die hundertjährigen Sajanen — in die Ferne der Jahrhunderte,
xartn zayāyī — xaridīn,	die Fremden — in die Fremde,
tengermē — tengerdīn,	was vom Himmel ist — in den Himmel,
gazarma — gazartīn!	was von der Erde stammt — auf die Erde!
taxāl bi taragab,	Die Krankheit zerstreute ich,
tamalal beyin degdēgeb!	den kranken Leib machte ich gesund!

Nach dieser Beschwörung läßt der Schamane seinen Patienten ausspucken in der Hoffnung, daß er mit Erfolg aus dem Leibe des Kranken das Gift der bösen Geister herausgetrieben hat.

Mir ist ein Fall in Erinnerung, daß ein Stammesgenosse und Verwandter von mir vor einigen Jahren einen Uhu *(šara šubūn)* einfing und ihn an der Wiege seines Kindes hielt; die Burjaten glauben nämlich, daß die Uhus die Fähigkeit haben, die bösen Geister abzuwehren.

IV. Die „gebietenden Geister" und die „Schutzgeister".

Die zweite Gattung der Geister bei den Burjaten trägt die Benennung Eshin *(ežin)* und Sajan *(zayān)*. Diese Gattung der Geister unterscheidet sich auch dadurch von den kleinen Geistern (*Bocholde, Ada*), daß sie fast immer die Seelen verstorbener Schamanen darstellt, während die Seelen der einfachen Leute keine Eshin oder Sajanen werden können *(xara xun)*. Umgekehrte Fälle kommen nur ausnahmsweise vor.

Die Eshine und Sajanen können in folgende Gruppen eingeteilt werden: 1. Gemeinsame Eshine von Örtlichkeiten; 2. lokale Eshine von Örtlichkeiten; 3. die beschützenden Sajane und 4. die Eshine von Krankheiten u. a. Eshin bedeutet in der Übersetzung „Wirt" oder „Eigentümer" und Sajan „Schöpfer-Vorherbestimmer".

Zu den gemeinsamen Eshinen gehören große Geister, welche allerorts Verehrung genießen (bei allen Burjaten), wie z. B. *Gürte Müngüte Sarin* — der Sohn des *Mongoši Sarin* und seines Weibes *Xan Xemekšen Töde*. Der Beiname *Sarin* weist darauf hin, daß *Gürte Müngüte Sarin* ein Schamane war, der einen hohen San erreicht hat. Folgendes teilte mir der Burjate MICHAJL GULASCHINOW über diesen Schamanen mit: „Bei *Šošoloch* lebte der mächtige Schamane *Gürte Müngüte Sarin*; man erzählt von ihm, daß er sogar „den Wahrhaftigen zum Schuldigen machte, und den Schuldigen zum Wahrhaftigen". Nach seinem Tode wurde er Gebieter (Eshin) des Flusses Angará. Seine Leiche, die auf dem Boden des Baikal-Sees liegt (nach burjatischen Begriffen), wird an beiden Seiten von Steinen zerrieben, welche unter dem Wasser sich bewegen. Wenn die Steine den Hals zerrieben, also das Haupt vom Rumpfe getrennt haben werden, wird der Baikal austrocknen oder hinabfließen. Ihm gießen diejenigen Leute Wein aus, die einen Prozeß zu führen haben; denn er „macht den Wahrhaftigen schuldig ..." Einige behaupten, daß er seinen Ursprung von *Xan Šargai Noyon* führt.

Ihm sind die Flüsse Angará und Irkut untertan; bei der Einmündung des letzteren in die erstgenannte wohnte er mit seiner Frau *Gülmeši Xatan* (die mit Netzen fischende Zarin, und nicht die „Zarin der Netze", wie einige übersetzen). Er ist fast allen nördlichen Burjaten bekannt, besondere Zeremonien werden ihm zu Ehren bei den Alaren-Burjaten nicht vollzogen, nur Leute, die, wie oben erwähnt, einen Prozeß zu führen haben, spenden ihm einige Tropfen Milchwein, um mit seiner Hilfe den Prozeß zu gewinnen. Derart erfüllt *Gürte* zwei „Berufe": den eines Advokaten und den des Gebieters des Wassersystems des Baikal.

In welchem kultlichen Verhältnis die Fischer (deren es übrigens bei den Burjaten, die Olchon und andere ausgenommen, nur eine geringe Anzahl gibt) zu ihm stehen, kann man nur raten. Es ist mir ebenso unbekannt, ob man von ihm ein Bildnis verfertigt (bei den Alaren-Burjaten tut man es nicht).

Zu den örtlich-territorialen Eshinen gehören die Seelen verstorbener Schamanen, welche die Gebieter jener Örtlichkeit werden, in denen sie wohnten oder begraben wurden. Von den bekanntesten Eshinen mögen folgende genannt sein:

Bogdan — der Alte von *Yamat*, der Gebieter des Berges bei der Siedlung *Gotol*, auch: „*Nishnij-Yamat*" genannt. *Bogdan* ist der Sohn eines Schamanen namens *Lasar* (nach anderen Versionen sein Bruder) aus dem Geschlechte „*Cno-Xordut*". Er genießt Verehrung von seiten aller Burjaten, welche ihm bei allen Opferungen *(taılga)* einige Tropfen Wein „spritzen". Die Bewohner der Siedlung *Gotol* veranstalten ihm im Juli eine *taılga*: man schlachtet ein Pferd und füttert es mit Milchprodukten und Wein; die übrigen Siedlungen veranstalten ihm keine *taılga*.

Ulalsar oder *Lasar*, der Bergalte von *Nügin (Xadän übügen)* und der Eshin des Berges *Šunta* bei der Siedlung *Nygda*. Er ist der Vater (nach einer Version der Brüder) des oben genannten *Bogdan*; er genießt zusammen mit dem letzteren Verehrung bei den Alaren-Burjaten, doch eine *taılga* veranstalten ihm nur die Bewohner des Ortes *Nygda*. Auf dem Berge *Šunta*, wo er begraben ist, bei der Grab-Fichte, steht ein Holztisch *(širē)*, auf welchem man Milchprodukte und andere Gaben für *Ulalsar* aufstellt, ebenso Münzen. Im Jahre 1925 (im Sommer) veranstalteten die *Nygdiner* Burjaten eine *taılga* mit einem Widder, und im Jahre 1924 mit einem dreijährigen Fohlen; überhaupt veranstaltet man eine *taılga* abwechselnd mit einem Widder und einem Fohlen (jedes Jahr kommt ein anderes der beiden Tiere an die Reihe).

Der Eshin des Berges *Bütüxei*. Wenn man am Fuße dieses Berges einen Pfosten vertikal aufstellt, so beträgt der Winkel zwischen dem Pfosten und der Linie des Berges 15° oder 20°. Nach der Sage der Alten, galoppierte auf diesen Berg auf einem isabellfarbenen Rosse ein großer weißer Schamane und ritt wieder herunter. Nach seinem Tode wurde er der Gebieter jenes Berges, denn er wurde dort begraben. Während die Alten an diesem Berg vorüberfahren, halten sie unbedingt an und bewirten den Eshin mit Tabak oder Wein (d. i. sie rauchen den Tabak und überlassen dem Geiste den Rauch und spritzen für ihn einige Tropfen Weines auf den Berg). Auf diesen Berg hinaufsteigen darf man nicht, denn, wie die Burjaten sagen, „er erlaubt es nicht".

Xargana — ist der Eshin des Flusses *Sima* (der in die *Angará* mündet). Zu seinen Lebzeiten — als er noch ein großer weißer Schamane war — wohnte er an dem obgenannten Flusse; nach seinem Tode wurde er der „Gebieter" jenes Flusses. Zeremonien zu seinen Ehren bestehen bei den Alaren-Burjaten nicht.

Der Eshin des Ortes *Xuxonor*. In dem Orte *Xuxonor* gibt es etwa sieben lahme Menschen, das kommt daher — sagte mir ein Burjate — daß „der Gebieter" jener Örtlichkeit ein ebensolcher Lahmfuß war (und noch ist), wie die jetzigen Bewohner von *Xuxonor*. Man muß bemerken, daß auch in Zukunft dieser Ort von lahmen Bewohnern nicht frei sein wird; daran läßt sich nichts ändern; denn: wie der Gebieter des Ortes, so auch seine Bewohner. Das wurde zwar nicht nach den Worten eines Bewohners dieser Gegend niedergeschrieben, aber es ist charakteristisch, daß die Bewohner von *Xuxonor* selbst gegen dieses Prinzip der Abhängigkeit der Bewohner der Siedlung von den physischen Besonderheiten des Eshin-Geistes der genannten Örtlichkeit — nichts einzuwenden wußten, gleich-

wohl sie die oben wiedergegebene Mitteilung leugneten. Derart erweitert sich das Prinzip der „wechselseitigen Abhängigkeit" zwischen Seele und Leib des Menschen noch mehr.

Damit beendigen wir die Aufzählung unserer Materialien „von den örtlichen Eshin". Es ist notwendig zu bemerken, daß das Verhältnis der Burjaten zu diesen Eshin — wenn letztere nicht „Gebieter" ihrer Örtlichkeit sind — ein gleichgültiges ist. Zuweilen können die Geister-Eshin der Örtlichkeiten kraft irgendwelcher Bedingungen (siehe unten *Suraktan* und oben *Gürte*) auch das „Amt" eines Schutzgeistes in sich vereinigen. Die wahre Pflicht dieser Geister ist, wie die Burjaten vermuten, nicht der Schutz und die Verteidigung einer gegebenen Örtlichkeit, sondern die Beherrschung derselben, und ihr Verhältnis zu den Bewohnern (Burjaten) in ihren Verwaltungsgebieten erscheint daher nicht als Schutzverleihung, höchstens es wären die letzteren gerade ihre persönlichen Nachkommen. Die Bewohner einer gegebenen Örtlichkeit erbitten vor allem von den schwarzen und anderen Eshinen nicht Schutz, sondern die Erlaubnis zum Wohnen, Dasein, zum Eintritt in ihre Gebiete und dies erscheint im Kulte der Orts-Eshin als Grundmotiv. Als zweites Motiv spielt natürlich der Wunsch hinein, sich des Schutzes der Eshin während der Zeit des Aufenthaltes in ihren Gebieten zu versichern; dabei stört das eine Motiv das andere nicht. So wendet man sich bei den Alaren-Burjaten vor dem Aufbruch zu einer weiten Reise an die unbekannten Eshine bekannter und unbekannter Örtlichkeiten (durch welche und in welche der Weg führt) mit folgender Bitte (Text der Anrufung):

amandīm-amā załgagtī,	Zu meinem Munde fügt einen Mund hinzu,
xelendīm-xele załgagtī,	Zu meiner Zunge fügt eine Zunge hinzu,
beyedīm-beye załgagtī,	Zu meinem Leibe fügt einen Leib hinzu,
gartīm-gar załgagtī,	Zu meiner Hand gebt mir noch Hände,
xūłdim-xūł załgagtī,	Zu meinem Fuße gebt mir noch Füße,
terēni tuxāda, ežed-zayād bi tani durdałayib!	Seht, ihr Geister, um was ich euch bitte und warum ich euch anrufe!

Der Sinn dieser Rede ist folgender: „In weiten fremden Ländern helft mir beredt zu sein (Mund und Zunge), ferner, gesund zu sein (Leib), stark zu sein (Hände) und endlich fest zu sein (Füße), das ist es, ihr Geister, um was ich euch bitte!"

Zum Schlusse bemerken wir noch, daß einige Gehölze und Berge, in welchen sich die Gräber dieser Eshin befinden, bei den Burjaten als unantastbar gelten: freches Eindringen in die verbotenen Orte ruft den Tod des Schuldigen hervor und daher sind diese Haine und Berge mit dichtem Wald bewachsen... Und endlich bemerken wir noch, daß alle Eshin die Seelen verstorbener Leute (Schamanen) sind und daß „nicht menschliche" Eshin bei den Burjaten nicht angetroffen werden (mit Ausnahme der Wasser-Eshin, von denen weiter unten die Rede sein wird.)

Zu den beschützenden Sajanen gehören jene Seelen verstorbener Schamanen, welche nicht als Gebieter (Eshin) von Örtlichkeiten oder Krankheiten erscheinen, sondern den Menschen verteidigen und ihn gegen die Nachstellungen kleiner und großer schädlicher Geister des schwarzen Zyklus, welche ihrerseits die Seelen verstorbener gewöhnlicher Menschen (Nicht-Schamanen) oder Schamanen des

schwarzen Zyklus darstellen, beschützen. Weiter oben sagten wir, daß die Eshin von Örtlichkeiten bisweilen zu den beschützenden Sajanen gerechnet werden können, als Beweis hiefür bringe ich die Sage der Alaren-Burjaten von den sogenannten *Suraktan* (*zuragtan* — d. i. auf Leinwand gezeichnete Figuren): „In alten Zeiten lebte ein Schamane namens *Solga*, der Sohn des Schamanen *Utchon* aus dem ‚Knochen' (Geschlecht) *Chara-Charnut*, welcher nach *Alar* von dem Flusse Oka (einem Nebenfluß der Angará) gekommen war. Eines seiner Augen war etwas ‚verstopft', auf einem seiner Ohren war er taub, und am Halse hatte er ein Geschwür, infolgedessen er und seine Familie genannt wird ‚die Familie der neun Kranken'. Einstmals sandte er seine Söhne, deren er sieben besaß, aus, um im Flusse acht Fische zu fangen, wobei sie den achten Fisch fangen sollten, ohne ihn zu töten. Die Söhne erfüllten den Befehl des Vaters, doch vergaßen sie die Worte des Vaters inbetreff des achten Fisches und brachten ihn tot nach Hause. Als sie ihren Fang ihrem Vater übergaben, da sagte dieser voll Trauer: ‚Ach! warum habt ihr den achten Fisch getötet, nun habt ihr mich getötet! Denn in ihm ist meine Seele!' Bald darauf starb *Solga*, nachdem er vorher seinen Kindern aufgetragen hatte, ihm am dritten Tage nach seinem Tode eine *tajlga*, bestehend aus einer Milchspeise zu veranstalten, und eine *tajlga* am neunten Tage, bestehend aus einer rötlichgelben Stute. Die Kinder vergaßen aus Gram über seinen Tod das ‚Testament' ihres Vaters zu erfüllen und ließen beide Tage der *tajlga* unbeachtet vorübergehen. Bald darauf offenbarte ihnen der Geist ihres Vaters, daß es nun nötig sei, die *tajlga* jenseits des Flusses Tagna zu veranstalten, was sie auch zu unternehmen gedachten, doch war es unmöglich, in das Gebiet jenseits des Flusses zu gelangen. Und deshalb veranstalteten sie die *tajlga* nicht auf dem angezeigten Platze, weshalb *Solga* seinen Söhnen folgendes mitteilte: ‚Weil ihr meinen letzten Willen und Auftrag nicht erfüllt habt, werdet ihr keine Nachkommenschaft haben, der Herd eurer Wohnungen wird für immer verlöschen, doch als Zeichen meiner besonderen Gnade werdet ihr zu Eshin verschiedener Örtlichkeiten werden!' Nach ihrem Tode wurden die Söhne *Soliga*'s, nach dem Willen des Vaters, Eshin folgender Orte:

1. *Tobolchon* in der Gegend *Budarjag*.
2. *Ershiche* mit seiner Frau *Chorshiche* in der Örtlichkeit *Samakut*.
3. *Tosho* mit seinem Weibe *Busha* in der Örtlichkeit *Derdeche*.
4. *Güscher* mit seinem Weibe *Tontcho* in der Örtlichkeit *Sumodon*.
5. *Manta Sari* (er war unbeweibt) in der Örtlichkeit *Türgenchese*.
6. *Mansi* (unbeweibt) in der Örtlichkeit *Töböck*.
7. *Molor Nojon* mit seiner Frau *Uchler* in der Örtlichkeit *Molta*.

Die Tochter *Solga*'s heiratete in das Geschlecht *Uhar*, und zwar den Sohn des Schamanen *Molo*, welcher *Dachan* genannt wurde und welcher nach seinem Tode Eshin des Berges *Manjilta* wurde. Sie alle sind zurzeit „Gebieter" der oben genannten Örtlichkeiten und außerdem beschützen sie (genauer gesagt ihre Geister) zusammen mit dem Vater jene Personen, welche an Augen-, Ohren- und Halskrankheiten leiden. Die letzteren besitzen ein *Onon* (Idol) dieser „Familie der neun Kranken" oder wie man sie auch noch nennt, der *Suraktan* (d. i. *Solga*'s, der Familien seiner Söhne und des Sohnes seiner Tochter aus der Ehe mit *Dachan*). Dieses *Onon* besteht aus einem Lappen blauer Leinwand von geringem Durch-

messer, auf welchem 9 menschenähnliche Figuren mit Bäumen zu beiden Seiten aufgezeichnet sind; auf dem oberen Teile der Leinwand sind dargestellt: Sterne, der Mond, eine Sonne und die Milchstraße (in der Gestalt von Sternchen und Linien). Die Zeichnung der Figuren wird vom Schamanen besorgt, von ihm wird auch das *Onon* geweiht. Von Zeit zu Zeit veranstaltet man vor dem *Onon* auf einem Tische eine Bewirtung (mit Wein, Milch usw.). Dem *Dachan* veranstalten die Alaren-Burjaten noch im Herbst eine *taḷga* auf seinem Grabe. Wenn man dieses *Onon* in jemandes Jurte erblickt (zumeist in einem Schuppen), so kann man unfehlbar schließen, daß die Eigentümer dieser Jurte an Ohren- oder Augenkrankheiten leiden (siehe Zeichnung am Ende dieses Kapitels).

Bei den Alaren-Burjaten gibt es einen besonderen Schutzgeist der Jagd, der zu gleicher Zeit der Eshin der *taḷga* ist, mit Namen *Anda-Bar,* zu dessen Charakteristik ich zwei Sagen anführe, die ich bei den Alaren-Burjaten aufgeschrieben habe. Die Variante des Burjaten *Schotschon Darchanow* lautet:

„In alter Zeit zeichnete sich ein Urjanchaier namens *Anda-Bar,* ein großer weißer Schamane, durch ungewöhnliche Kraft und Macht aus: er konnte sich mit dem Messer den Bauch aufschlitzen und seine Gedärme auf einen Teller herauslegen, wie man Fleisch zur Bewirtung aufträgt. Siehe, da geschah es einmal, daß er auf der Jagd in der *taḷga* das Mißgeschick erlitt — trotz seiner großen Macht —, sich zu verirren; er starb und sein Geist wurde der „Gebieter" der *taiga.* Alles Gelingen und Mißgeschick des Jägers hängt von Gnade und Ungnade *Anda-Bar*'s ab und deshalb sind die Jäger bestrebt, sich seiner Gunst zu versichern, zu welchem Zwecke sie ihn mit Milchprodukten nähren: *tarag* (*tarax* eine Art burjatischer Sauer-Milch) Schmetten; besonders liebt er *Arsa* zu trinken, die wie russischer Kwaß zubereitet wird (d. i. ein säuerliches Getränk aus Schwarzbrot und Malz, Anm. des Übersetzers), hier aber aus gesäuerter Milch bestehend, nicht zu verwechseln mit *Arsja*-Wein, denn Wein trinkt er nicht."

Eine andere Variante lautet so (nach der Mitteilung von GULASCHINOW): „Es lebte früher einmal der Schamane *Anda-Bar,* der eine *Ẋese* (Zauber- oder Schamanentrommel) besaß. Der Sohn eines gewissen *Tünxe* namens *Manta* war sein guter Freund *(hàen nüxör).* Einstmals begaben sich beide zu den weißen Göttern, die sich vom Himmel auf die Erde herabgelassen hatten, um ihnen ihre Aufwartung zu machen (die weißen Götter wohnen auf den hohen Gipfeln des Sajan-Gebirges). Unterwegs gerieten sie aus irgendeinem Grunde in Streit und begannen zu kämpfen, ‚kraft des großen Fingers' (ein bildlicher Ausdruck des Zweikampfes mit Bogen bei den Burjaten). *Manta* erschoß das Pferd *Anda-Bar*'s und letzterer kam klagend zu *Ẋan Šarga Noyon* (dem Haupte der weißen Götter auf der Erde). *Ẋan Šarga Noyon* rief *Manta* zu sich, tadelte ihn und befahl ihm: ‚Stelle dich auf der Außenseite der Jurte derart hin, daß der Wind dich reinige von allem Schlechten und Häßlichen, und *Anda-Bar* nimm in deine Jurte auf und bewirte ihn!' *Manta* erfüllte den Befehl *Ẋan Šarga Noyon*'s, doch *Anda-Bar* betrank sich und wurde so betrunken, daß er seine *Ẋese* (Zaubertrommel) und anderes Schamanenzubehör verlor, denn früher hatte er auch nicht einen Tropfen Wein getrunken. Nüchtern geworden erklärte er: ‚Von nun an werde ich keinen Wein mehr trinken!' Deshalb also gibt man zurzeit seinem Geiste keinen Wein und beschränkt sich auf sonstige Gaben. Nach seinem Tode wurde er der „Gebieter"

der Taiga und Sajan der Jagd, denn er war auch ein guter Jäger. Sein *Onon* (Idol) wird vorzüglich von Jägern aufgestellt, denn er „jagt das Wild in die Büsche und schließt es im Gehölze ein!", wodurch er den Jägern behilflich ist. Vor der Ausfahrt zur Jagd bewirtet man sein *Onon* mit Fett (d. h. beschmiert es damit) und das eingefettete Idol nimmt man im Brustlatz mit sich, wodurch natürlich der Anzug des Jägers mit Fett beschmutzt wird. Nach Ankunft in der Taiga, auf dem Jagdplatze, veranstalten ihm die Jäger eine *taḷga*: sie kochen ihm Schmetten und bitten ihn, ihnen bei der Jagd zu helfen. Bei Erfolg auf der Jagd bewirtet man ihn auch in erster Linie, sonst zürnt er und ist imstande, dem Jäger das Wild nicht herauszugeben, sogar es in wüste Gehölze der Taiga zu entführen, wo es vor Hunger umkommt."

Im gegebenen Falle ist es sehr schwer, auf die Frage zu antworten, ob man *Anda-Bar* als den Herrn der Taiga, auf welcher die Jagd stattfindet, bewirtet oder als den Sajan der Jagd überhaupt? Mir persönlich scheint es, daß er zu gleicher Zeit sowohl in der einen, wie in der anderen Eigenschaft verehrt wird.

Die Seelen der verstorbenen weißen Schamanen werden auch Beschützer des Menschen gegen die bösen Geister und deshalb wird ihnen der Titel Sajan zuteil. Zu diesen gehören die Seelen von Schamanen, wie auch die Seelen von Schamaninnen, zu welch letzteren folgende gezählt werden:

Ẋan Ẋemekšen Töde, von welcher die Schamanin *Schagai* folgende Vorstellung hat: „Irgendwo und irgendwann lebte ein Mädchen mit ihrem Bruder in einer Ansiedlung von sieben Jurten. Die geringe Einwohnerzahl dieser Siedlung *(Ajil)* wird damit erklärt, daß in ihr irgendwelche Geister erschienen, welche die Kinder überfielen und derart den Nachwuchs dieser Siedlung unterbanden. Das Mädchen hütete die Schafe dieses Ortes. Einstmals kam zu ihr ein Adler geflogen und trug ein Schaf davon; dies wiederholte sich mehrmals; da kam das Mädchen zur Einsicht, daß zu ihr nicht ein Adler, sondern der Geist ihres Vorfahren geflogen kam und daß sie deshalb notwendigerweise Schamanin werden müsse (Schamanin: *odogon*. Literatur-mongolisch: *udagan)*. Um genauer ihre Macht zu erfahren und zu prüfen, fügte sie ihrem Bruder eine Krankheit zu und als der Bruder wirklich erkrankte, überzeugte sie sich von der Richtigkeit ihrer Anschauung vom Adler. Nachdem sie mit sieben Jahren Schamanin geworden war, jagte sie aus der Ansiedlung die Geister hinaus, wonach die Kinder ohne Gefahr für sich heranwuchsen, wodurch die Bevölkerung sich schnell vermehrte und bereicherte. Nach ihrem Tode wurde sie ein Zobel und eine Sajane, die Beschützerin der Kinder gegen die Geister. Weil sie nach ihrem Tode Zobel wurde, nennt man sie *Bulgata Onon* (Zobel-Ongon). Ihr *Onon* (Idol) verfertigt man aus Zobelfell, später ersetzte man es durch das Fell eines Hasen, doch steckt man in die Nase des letzteren die Nase eines Zobels."

Gulaschinow aber (von dem oben die Rede war) erzählte mir von diesem Geiste folgendes: „Bei dem Stamme *Schoscholock* lebte die Schamanin *Ẋan Ẋemekšen Töde*, welche ihren Stammbaum *(Utẋa)* von den „göttlichen" Schamanen des Flusses Angará ableitete, welche ihrerseits vom Berge *Urẋan* (irgendwo in der Mongolei) zur Zeit des *Oiraten*-Aufstandes gegen die Mandschuren (18. Jahrhundert) herkamen. Zu Zeiten dieser Schamanin begannen die Burjaten den Schamanen-Glauben zu vergessen, doch sie führte sie auf den Weg des wahren

Glaubens zurück: sie weihte 99 Schamanen und 99 Schamaninnen in Ergänzung zu den „schon Arbeitenden“ ... Mütter müssen das Idol dieser Sajane besitzen, wenn sie ihre Kinder gegen die bösen Geister beschützt wissen wollen. Der Sohn dieser Sajane, namens *Gürte*, erscheint als ‚Gebieter‘ des Flusses *Angará*“.

Dem burjatischen Volke ist *Xan Xemekšen Töde* unter dem Namen *Bulgata Onon* bekannt, ja sogar die Schamanin *Schagai* wußte nicht ihren richtigen und eigentlichen Namen (siehe oben).

Xorin Xoyor Xüxed, die zwei Jungfrauen von *Chorin* (und nicht die 22 Jungfrauen, wie andere geneigt sind zu übersetzen). Über sie erzählt man sehr viel, ich führe nun einige Sagen an:

Die Erzählung Gulaschinow's: „In den freien und herrlichen Steppen Chori lebten zwei Schwestern, deren Stammbaum (mütterlicherseits vom *šišxe* der Mongolen ausging. Sie wurden von ihrer Stiefmutter sehr gequält und waren gezwungen, zusammen mit einer Schafherde in einer Scheune zu übernachten. Ihr Vaterbruder hatte großes Mitleid mit ihnen: er gab ihnen Tabak zum Rauchen, bewirtete sie mit Milchprodukten und sie gingen oft zu ihm, um den Nachstellungen ihrer Stiefmutter zu entgehen. Als der Onkel im Magen erkrankte, heilten sie ihn mit einem Stier (d. i. sie brachten den Göttern einen Stier zum Opfer dar), denn ihr Geschlecht war ein schamanisches. Die böse und ränkesüchtige Stiefmutter setzte sich mit den Lamas (buddhistischen Mönchen) in Verbindung, welche die beiden Schwestern nach dem Norden des Baikal-Sees sandten. Sie stiegen in das Tal *Tüncka* herab mit folgenden Gebetsworten:

tünxe yexe dăda —	„Du großartige Gegend *Tünke* —
tübxĕže yexe hăĕxan!	‚bergwellige‘, herrliche!“
tümen ndĕman gazrin —	„Sie besitzt 1008 Länder (Morgen) —
šarxiraza hăĕxan!	‚die gelbwogende‘, herrliche!“

Derart beginnt auch der Schamane seine Anrufung dieser Jungfrauen. Einstmals standen sie am Pfosten der Jurte. Es kam ein Gewitter und der Donnerpfeil eines *Terni* (einer Gottheit des Himmels) schlug in den Pfosten, doch als er den zwei Jungfrauen nahekam, sprang er auf die Seite, umging sie und trat in die Erde ein, wo er sich verbarg. Bald darauf starben die zwei Schwestern; als sie krank darniederlagen, war die sonst bei Krankheiten übliche Opferung einer schwarzen Kuh für irgendeinen Geist nutzlos. Deshalb beendigen auch die Schamanen ihr „Gebet“ mit den Worten, welche die zwei Jungfrauen vor ihrem Tode sangen: „Unter vierfüßigen Tieren mag die schwarze Kuh nicht angetroffen werden, unter zweifüßigen Geschöpfen mag die Stiefmutter nicht gefunden werden!“

Nach ihrem Tode verkündete die Schamanin *Nörmö*, daß die verstorbenen Jungfrauen mächtige Ahnengeister ihrer Mutter, die Schamanin war, besäßen, und daß sie deshalb mächtige weiße Sajaninnen geworden seien, welche das Menschengeschlecht gegen die bösen Geister beschützten, und daß man sie deshalb verehren müßte; all dies tat sie dem Volke kund. Seitdem besitzen wir ihr Idol am westlichen Pfosten unserer Jurte. Das Idol ist durch einen Streifen Seide im Durchmesser von 6 × 8 Werschók dargestellt, auf welchem mit roter Farbe zwei weibliche Figuren in voller Tracht und im Haarschmuck gezeichnet sind; oberhalb dieser Figuren zeichnet man mit acht ineinander liegenden Kreisen eine Sonne und einen Mond mit neun ineinander liegenden Kreisen (wörtlich: mit acht, resp. neun

Füßen *nāĕman xülte naran, yühün külte hara*), dann Sterne (durch Punkte dargestellt) und die Milchstraße (durch Linien bezeichnet).

Diese Idol-Darstellung wird von den Frauen verehrt, welche es gleich in den ersten Wochen ihrer Verheiratung bei sich einführen. Nach ihrem Tode „sendet" der Gatte (oder Sohn) dieses Idol „heim" *(xarülna)*, d. h. er verbrennt es, nachdem er vorher die Geister im Idol mit Fleisch u. a. bewirtet hat. Bei der „Einführung" des Idols (d. i. bei der Versetzung der Geister in den Idol-Streifen) und ebenso auch bei der „Heimsendung" des Idols lädt man den Schamanen ein, welcher die Geister-Jungfrauen anruft, daß sie sich in das Idol versetzen und das Weib gegen alle Nachstellungen der bösen Geister schützen mögen."

Eine andere Variante lautet also: (nach den Mitteilungen des Burjaten Stepanow Petr): „In Chori lebten zwei Zwillingsschwestern, welche ihr Geschlecht von den Urjanchai-Mongolen ableiteten, da ihre verstorbene Mutter von den letzteren hergekommen war. Bei den Schwestern befanden sich: die Stiefmutter und ein Onkel, der Vater war unbekannt ... Einstmals erkrankten die Schwestern und der Schamane legte dar, daß es nötig sei, die *Sahal-(zahał-)*Zeremonie zu vollziehen, eine individuelle Opferung für ihre schamanistischen Ahnen-Geister und für die Sajanen eine Stute zu opfern. Der Onkel ritt in die Steppe zur Pferdeherde, um zum *Sahal* eine Stute einzufangen. In der Abwesenheit des Onkels vollzog die Stiefmutter aus Bosheit ein *Sahal* mit einer schwarzen Kuh, wovon die Schwestern sofort starben, denn die Zeremonie war nicht richtig vollzogen worden. Darnach wurden die Seelen der zwei Schwestern Geister (*Bocholde*) und begannen die Ansiedelung zu beunruhigen: sie lärmten in der Jurte der Stiefmutter, hielten die Lamas (buddhistische Mönche) zum Narren usw. Die Lamas hielten auf Bitten der Stiefmutter einen Gottesdienst ab und vertrieben die Geister-Jungfrauen hinter die Linie *Chori*; die letzteren waren zusammen mit der Seele des schon zu jener Zeit verstorbenen Onkels nach *Tünsk* gekommen, wo sie jedoch nicht lange Zeit verblieben. In *Tünsk* hörten sie, daß es eine Gegend Alar gebe, welche außerordentlich herrlich sei, und begaben sich von *Tünsk* nach letzterem Ort. Von *Alar* gingen sie weiter nach *Ünge*, wo es noch herrlichere Plätze gab. In *Ünge* „sandte" sie ein Schamane in den Himmel, wo sie noch jetzt wohnen, und von wo sie die Frauen gegen die bösen Geister verteidigen. Man stellt sie auf einem Seidenstreifen dar und hängt dieses Idol in einer hölzernen Hülle am Westpfosten der Jurte auf. Dieses Idol wird von der Frau gleich bei ihrer Verheiratung eingeführt, nach ihrem Tode „senden" der Gatte oder der Sohn die Geister „nach Hause" in den Himmel, nachdem man sie vorher mit einem Widder bewirtet hat: den Fettschwanz des Schafes legt man in ein Futteral (den Widder schlachtet man im besonderen für diese Zeremonie), gießt einige Tropfen Wein hinein, legt auch Tabak und andere Süßigkeiten hinzu, und nach Beendigung der Anrufung verbrennt man dies alles. Das übrige Fleisch des Widders essen die Eigentümer zusammen mit allen Anwesenden auf, und die Geister ‚sendet' man mit reichlicher Bewirtung ‚heim', wohin sie aus dem Futteral mit dem Rauch herausgelangen."

Die letztere Variante ist dadurch interessant, daß in ihr genau die Reihenfolge der Metamorphose der Seele des Toten in einen kleinen Geist, und nachher erst in einen Sajan, und endlich in einen Himmelsbewohner angegeben ist (und alles dies nach dem Willen eines menschlichen Schamanen).

Zum Schluß führe ich noch die Erzählung eines dritten Burjaten SUNDUJ BATAJW über die Zeremonie der Ernährung der Geister an, *Xorin Xoyor Xüxed*, die mir persönlich jedoch nicht unterkam (diese Zeremonie heißt *ongō idēlxe* „die Geister füttern"):

Auf einen Tisch am westlichen Pfosten der Jurte stellt man folgende Dinge auf: in einer chinesischen Schale Tee mit Milch, in einer anderen Tee ohne Milch, Wein in einer hölzernen Kanne, Tabak mit einer Pfeife. Beim Tische steht die Hausfrau, welcher das Idol gehört. Der Schamane, im besonderen zur Vollziehung der Zeremonie eingeladen, beginnt zu schamanisieren. Zuerst singt er Lobeshymnen zu Ehren der Geister mit der Bitte, der Hausfrau ihren Schutz zu verleihen, und dann ruft er seine Ahnen-Geister an, ihm bei der Vollziehung der Zeremonie zu helfen. Und endlich, er *ongō orüłna* — er „versetzt in sich den Geist" (zuvor zieht der Schamane ein Frauenkleid an, da ja diese Geister Jungfrauen sind), in dessen Namen er nun zu singen beginnt:

wiida gazar-gazarmni —	Du meine alte, mir verwandte Erde —
urāuxa-mongoł gazar!	Du urajanchaisch-mongolisches Land!
xöčto gazar-gazarmni —	Du „späte" Teure und mir Werte —
xori-mongoł gazar!	Du *Chori*, der Mongolen Land!
urida utxa-utxamni —	Du mein alter Stammesleiter —
urāuxa-mongoł utxa!	Uranchai-mongolischer *Utcha* (Ahne)!
xöčto utxa-utxamni —	Du mein „später" Stammesleiter —
xori-mongoł utxa!	*Chori*, der Mongolen *Utcha*!

Weiters singt der Geist durch den Mund des Schamanen in mehr langgezogenen Tönen:

urāuxa yexe gazar mini —	Meine große Uranchaische Erde —
ünderleže yexe hdexan!	Die du dich so herrlich erhebst!
xori yexe gazar mini —	Mein berühmtes *Chori*-Land —
xotöčžo yexe hdexan!	Daß du so herrlich dahinschlängelst!
tünxe yexe gazar mini —	Du mein großartiges Land *Tunka* —
tübxērže yexe hdexan!	Du „bergwelliges", entzückendes!
alдr yexe gazar mini —	Mein großes Land der Alaren —
alaraža yexe hdexan!	Daß du vom Preiselbeerstrauch so herrlich überwachsen bist!
üngō yexe gazar mini —	Du meine große Unginische Erde —
ürgelzēr yexe hdexan!	Von einem Ende zum anderen so herrlich!

Dann beginnt der „Geist" zu tanzen und setzt durch den Mund des Schamanen seinen Gesang fort:

naigür-naigür naigurdayā!	Tanzen wir den *Najgur-Najgur*!
ndčmār gürehen hanžirga-mni!	Ihr, meine in acht Zöpfen geflochtenen Haare!
günxür-günxür günxürdeyē!	Tanzen wir den *Günchür-Günchür*!
gurbār gürehen hanžirga-mni!	Ihr, meine in drei Zöpfen gewundenen Haare!
ułān xōlē-mni sānxadabał —	Meine herrliche Kehle ist ausgetrocknet —
undan-seiden xeregtēt.	Einen Teetrunk habe ich wahrlich nötig!

Der „Geist" (d. i. der Schamane) geht zum Tische heran. Die Hausfrau reicht ihm Tee mit Milch und eine Pfeife mit „schönem" Tabak. Der „Geist" nimmt die Bewirtung an und setzt fort:

ułān sā — unda mni,	Du roter Tee — du mein Trunk,
ułān tamsa — hebšitge-mni!	Du roter Tabak — du mein „Sauger"!

Der „Geist“ trinkt den Tee aus und raucht sich eine Pfeife an, dann fährt er fort:

χärahau χōlē-mni sānχadabat,	Meine unglückselige Kehle ist ausgetrocknet —
χarā undan xeregtēt!	Einen schwarzen Trunk habe ich nun nötig!

Der „Geist“ geht zum Tische heran und empfängt Tee ohne Milch („schwarz“) und Blättertabak, indem er diese Gaben in den Händen hält, setzt er fort:

χarā sā — χabar-mini,	Schwarzer Tee — du meine Macht,
χarā tamsa — hebsilge-mni!	Schwarzer Tabak — du mein „Sauger“!

Der „Geist“ trinkt den Tee aus und raucht, wonach er neuerdings fortfährt:

tamsaša abga-mni,	Mein Onkel — der Raucher,
arsaša aχadā-mni!	Meine Tante — die Trinkerin!
müngün tobšo übertim,	Der Silberknopf auf meiner Brust,
münxe nere-hurag mni!	Der ewige Name — mein Ruhm!
ałtan tobšo ardīm,	Der goldene Knopf auf meinem Rücken,
ałtan nere hurag mni!	Der Ehrenname (der „goldene“) — mein Ruhm!
zobχorχodo χōlē-mni,	Meine schluchzende Kehle,
zobχodo beyē-mni!	Mein leidender Leib!
xeherxede χōlē-mni,	Meine schluchzende Kehle,
hałganχdā beyēmni!	Mein zuckender Leib!

Der „Geist“ trinkt den Wein auf einen Zug aus, wonach er den Gesang fortsetzt:

tołoge mini übednełda —	Mein Köpfchen tut mir weh —
torgon pałād xeregtēlda!	Ein Seidentuch habe ich nötig!
aiyūn yōyō! aiyun yōyō!	O wehe! O wehe!

Die Hausfrau reicht dem „Geiste“ ein Seiden- (oder rotes) Tuch, womit sich der Schamane den Kopf umwickelt. Er fährt fort:

māta-mini ūbednełda —	Mein Schädel tut mir weh —
mangad-pałād xeregtēlda!	Ein russisches Tuch benötige ich!
aiyūn yōyō! aiyūn yōyō!	O wehe! O wehe!

Die Frau gibt dem „Geiste“ ein anderes Tuch (die Farbe ist gleichgültig), womit der Schamane sich die Stirn umwickelt. Er setzt fort:

dürben xültē adāhanda —	Unter den Vierfüßlern soll die „Schwarze“ (die Kuh) nicht
χaragšin bū-üzegdeg!	angetroffen werden!
χoyor xültē amitanda —	Unter den zweifüßigen Geschöpfen soll keine Stiefmutter
χöēto exe bū-üzegdeg!	gefunden werden!

Nach all dem geht der „Geist“ in der Person des Schamanen vom Tische weg zum Südpfosten der Jurte, von wo er aus dem Schamanen „ausfährt“ (d. i. der Schamane befreit sich von seiner Ekstase, G. S.). Nach dem Fortgang des „Geistes“ versetzt sich noch ein zweiter Geist in den Schamanen, welcher durch den Mund des Schamanen dasselbe singt, was der erste gesungen hat, und welcher nach der Bewirtung satt geworden, neuerdings in den Himmel zurückkehrt (ich erinnere daran, daß es zwei Geister-Jungfrauen gibt).

Bezüglich der beschriebenen Mysterien konnte ich von einer Burjatin folgendes hören:

„Vor 30 Jahren lebte ein Schamane, welcher so gefühlvoll die Hymnen der Geister *Xorin, Xoyor, Xüxed* sang, daß die Zuhörer wie Kinder zu weinen begannen. Er zog gewöhnlich ein weibliches Gewand an, versetzte in sich den ‚Geist' der Jungfrau und begann so traurig schön zu singen, daß die gerührten Zuhörer, die das traurige Ende der unglücklichen Mädchen-Waisen vernahmen, aus ihren Herden die schwarzen Zuchtkühe heraustrieben, und kinderreiche Witwer schwuren, für letztere keine Stiefmütter zu nehmen, da eine solche Stiefmutter die Choriner Jungfrauen in tiefes Elend gebracht hatte." .

Obige Beschreibung zeugt von jener reichen theatralisch-improvisatorischen Fähigkeit und Begabung der Schamanen des burjatischen Volkes, zu dem ich selbst gehöre. Die Schamanen erscheinen bei den Burjaten überhaupt als Bewahrer und Träger allen ästhetisch-poetischen Reichtums, welcher in großartigen Epen, Gedichten, Hymnen und Gesängen seine Darstellung findet. Nicht umsonst erhob sich in der burjatischen Presse die Frage, ästhetisch begabtere Schamanen in der Eigenschaft von Schauspielern für das nationale Theater zu gewinnen, ferner die Frage von der Notwendigkeit eines verdoppelten Studiums der improvisierenden Fähigkeiten der Schamanen.

Es ist notwendig zu bemerken, daß die Burjaten in diesen Fällen fest daran glauben, daß die Geister tatsächlich in die Schamanen eingehen, auch die Schamanen selbst sind fest davon überzeugt. Es ist nicht die Sache des Ethnographen, sich in eine psychologische Analyse der schamanistischen Ekstase zu versenken und deshalb erlassen wir die weitere Untersuchung der Feder eines gelehrten Psychiaters.

Usatan und *Chasatan*: unter diesen Namen sind die Geister *(Ononen) Chata-Malgan, Murcha-isy* und *Nachuraj* bekannt. Nach der Erzählung GULASCHINOW's wenden sich die Menschen an diese weiblichen Geister um Hilfe in Angelegenheiten des Familienlebens: damit die Kinder nicht krank würden und die Familie reich werde. *Chata-Malgan* stammt von *Bucha-Nojon* ab, aber ihr Stammbaum führt zu irgendwelchen *Usatan* und *Chasatan* zurück.

Beim Hochzeitszuge befestigt der sogenannte „Vordermann" des Hochzeitszuges der Braut Seidentücher und Pfeile in der Jurte des Bräutigams auf einem Pfosten und singt dabei:

xarā torgon palāhā —	**Mein schwarzes Seidentuch —**
xasātandī-tanā kederže yerēb!	Euren *Chasatans* darzubringen, **bin ich gekommen!**
ulān torgon palāhā —	**Mein rot-seiden Tuch —**
usātandī-tanā kederže yerēb!	Euren *Usatans* darzubringen, bin ich gekommen!

Und deshalb beschützt auch *Chata-Malgan* die Braut, „indem sie ihr Nachkommenschaft schafft". Sie wird von zwei *Nachuraj* begleitet, welche gewissermaßen das Amt von Dienern ausüben. Sie liebt es, wenn die Menschen besonders reichlich diese *Nachuraj* mit Butter bewirten, weshalb die letzteren immer mit Butter beschmiert erscheinen. Zum Scherz nennen die Burjaten Fresser und unersättliche Leute „Nachuraj".

Chata-Malgan wird durch eine Puppe aus Tuch (im Umfange des Daumens) dargestellt, deren Kragen und Kleidersäume mit Fischotterfell verziert sind (der Geist versetzt sich in die Puppe, G. S.). Dazu stellt man noch zwei Puppen aus Tuch, jedoch ohne Fischotter-Krägen und -Säume, das sind die *Nachuraj*. Alle diese Puppen-Idole werden in einer kleinen hölzernen Schachtel untergebracht

$1 \times 4 \times 6 = 24$ Quadrat-Werschok) (1 Werschok $= 4^1/_2$ *cm*), welche zum Schutze gegen Regen und Feuchtigkeit mit Brettern bedeckt wird. Diese Schachtel stellt man auf die Westseite der Jurte (im Innern derselben) auf. Man bringt ihnen ein dreijähriges Fohlen zum Opfer, dessen Fleisch man auf den Brettern der Idolen aufbewahrt. Fremde Leute (die nicht in verwandtschaftlicher Beziehung zu der Person standen, die den Geistern das Fohlen opferte) hatten die Gewohnheit, dieses Fleisch zu stehlen, um der „Gnade des Geistes" (kesik) teilhaftig zu werden, zu dem Zweck, Mittel zur Bereicherung zu erhalten. Leute, die imstande waren, dieses Fleisch zu stehlen, wurden gewöhnlich reich.

Später schloß sich den *Chata-Malgan* und ihren Dienern (*Nachuraj*) auch *Murcha-isy* an. Sie war eine Schamanin irgendeines Knochens (Geschlechtes) und nach ihrem Tode wurde sie ein kleiner Geist (*Ada*), der Kinder auffraß. Einstmals errichtete ein gewisser Schamane *Tatan* ein *Bogol* (eine Einfriedigung) gegen die bösen Geister; in diese „Einfriedigung" fiel auch die Seele (Geist) der *Murcha-isy* hinein. Als Tatan zur „Einfriedigung" herankam, versteckte sich *Murcha-isy* unter dem *Chiber* (ein Bottich mit Wasser zur Abkühlung des abgekochten Milchweines). Der Schamane nahm darauf seinen *Chalat* (sein Oberkleid) ab, und sie floh aus Schreck aus dem *Chiber* in den *Tancho* (ein gußeiserner Topf für heiße Kohlen), in dem sie vom Schamanen gefangen wurde.

„Warum hast du meine *Nashinar* überfallen!" schrie der Schamane. (*Nashinar* sind Kinder, vom Schamanen gegen die bösen Geister bevormundet).

„O wehe! O wehe!" schrie *Murcha-isy*.

„Ich werde dich notzüchtigen zur Strafe dafür, daß du meine *Nashinar* überfällst!" schrie der Schamane. Sie wäre wahrscheinlich vor der Notzüchtigung durch den Schamanen nicht erschrocken, doch der Schamane besaß ein membrum mit einer „bunten Haut" (wörtlich: „gescheckt"), was sie aus irgendwelchem Grunde besonders fürchtete. Als der Schamane sich anschickte, seine Worte in die Tat umzusetzen, schwur ihm *Murcha-isy*, in Zukunft die Kinder nicht mehr zu überfallen, sondern im Gegenteil sie gegen böse Geister in Schutz zu nehmen, und sich an *Chata-Malgan* anzuschließen. Daraufhin ließ sie der Schamane frei, ohne sie vergewaltigt zu haben. Derart verwandelte sich *Murcha-isy* aus einer „*Ada*" in eine Sajane, und wurde von jener Zeit an die Beschützerin der Kindesruhe. Sie wird durch eine Puppe aus Tuch mit Fischotter-Krägchen dargestellt (wörtlich: „gemacht") und zusammen mit *Chata-Malgan* aufgestellt.

Die heranwachsenden Kinder beten zu diesen Geistern und danken ihnen dafür, daß die letzteren sie gegen die bösen Geister beschützt haben. Seit die Burjaten die Idole dieser Geister wegwarfen, begannen die Kinder zu sterben.

In dieser Erzählung wird mit großer Augenscheinlichkeit die Metamorphose der Seele des Menschen in einen Schutzgeist durch das Stadium der Gestalt eines kleinen bösartig-schädlichen Geistes gezeichnet und dabei geschieht dies nach dem Willen des Schamanen.

Interessant ist übrigens, daß die Burjaten die Möglichkeit zulassen, daß die Schamanen mit für den gewöhnlichen Menschen unsichtbaren Frauengeistern in geschlechtlichen Verkehr treten können, interessant auch das Motiv von den „bunten Geschlechtsorganen" des Menschen.

Ein anderer weiblicher Geist ist *Höhme* (nach der Erzählung des Burjaten

SACHAR STEPANOW): „*Absaj* aus dem Knochen (Geschlechte) *Bulut* besaß eine Tochter namens *Höhme*, welche das Erscheinen ihres Schamanen-Geister-Ahnen erwartete, um mit ihm in Ehe treten zu können. Als Anzeichen dieses Ereignisses sollte die Geburt eines achtfüßigen Fohlens in der Herde gelten. Der (‚irdische': Anm. des Übersetzers) Gemahl *Höhme*'s erblickte einst das letztere und schnitt ihm die seiner Ansicht nach überflüssigen vier Füße ab. Bei der Rückkehr des Mannes aus der Steppe frug ihn *Höhme*: ‚Ist unserer Herde nicht ein achtfüßiges Fohlen geboren worden?' Ihr Mann erzählte, daß er ein solches gefunden habe und ihm bereits die vier überflüssigen Füße abgeschnitten habe.

‚O wehe! Siehe, das war mein Pferdchen, auf dem ich reitend zur Schamanin werden sollte! Warum hast du dies getan?'

Mit diesen Worten ‚zog' *Höhme* in sich den ‚Geist' ein und indem sie sich auf burjatische Weise (wie türkisch) niedersetzte, d. h. indem sie die Füße unter sich zog, sprengte sie — durch die Kraft ihrer Geister-Ahnen — ohne Pferd, in die weite Welt hinaus. Endlich kam sie ins Dorf Talki (10 Werst von der Stadt Balagansk) angeritten, wo damals eine geringe Anzahl russischer Bauern wohnte, welch letztere sie bewirteten und sie überhaupt gut aufnahmen. Von Talki ritt sie nach Balagansk, deren Bewohner sie, als sie sie in der Luft reitend erblickten, steinigten. Deswegen sind die Bewohner des Dorfes Talki zurzeit zahlreich und reich, weil *Höhme* sie liebt und beschützt, da sie bei ihnen gute Aufnahme gefunden, und die Bewohner von Balangansk sind arm und werden oft wahnsinnig, wegen der Rache *Höhme*'s für ihre Ermordung."

Derart kann nach der Vorstellung der Burjaten ein und derselbe Geist ein schädliches und ein böses Wesen für die einen und ein gutes und wohltätiges für die anderen sein. Alles das hängt natürlich davon ab, wie sich die verschiedenen Siedlungen zu ihnen verhalten.

Die Kultverhältnisse der Alaren-Burjaten zu *Höhme* sind verschieden. Die Burjaten, die nordöstlich von der sibirischen Eisenbahn wohnen, weihen ihr einen Ziegenbock in der Eigenschaft eines Idols (und nicht in der Eigenschaft eines Opfers, wie andere Ethnographen glauben, die das Burjatische nicht verstehen). Diesen Ziegenbock darf man drei Jahre lang nicht scheren, auf seine Hörner bindet man ein weißes Band. Nach drei Jahren schlachtet man diesen Bock und ersetzt ihn durch einen neuen. Die Haut des geschlachteten Bockes zusammen mit den Hufen und dem Geschlinge (*Churaj*) hängt man auf einer Birke auf, die man der eigenen Jurte gegenüber aufstellt. Nach Verlauf von je drei Jahren errichtet man dieser Birke eine *tajlga* mit einem Fohlen: das Fleisch ißt man selbst, die Haut mit den Hufen, den Eingeweiden und dem Kopfe hängt man auf derselben Birke auf. Der Gatte dieses Frauen-Geistes war *Bürtegene* aus dem Knochen (Geschlechte) *Ongo;* deswegen werden die Zeremonien zu ihren Ehren nur von Schamanen aus dem Geschlechte *Ono* vollzogen. Eine Person aus einem anderen Geschlecht, die ihr zu Ehren diese Zeremonien zu vollziehen wünscht, muß mit irgend jemandem aus dem genannten Geschlecht in verwandtschaftlichen Beziehungen stehen und einen Schamanen aus demselben Geschlechte einladen.

Leute aus fremdem Geschlecht (*xari*) liebt sie nicht, und diese dürfen sie deshalb nicht einmal beim Namen nennen. Eine Ausnahme bildet das Geschlecht *Bulut*, da sie eine Tochter *Absaj*'s aus dem letzteren Geschlechte ist.

Folglich werden bei diesen Burjaten die Kultverhältnisse zu diesen Geistern zuweilen durch ihr blutsverwandtschaftliches Verhältnis zu diesen oder auch anderen Geistern (nicht nur zu *Höhme*) geregelt, worin wir einen scharfen Ausdruck für den Kult der verstorbenen Ahnen und Vorfahren erblicken.

Über den Kult *Höhme*'s bei den Burjaten, die südwestlich von der Eisenbahn wohnen, erzählte mir der Schamane *Delehen* folgendes:

„Vor einigen Jahrzehnten lebte in *Unge* ein Schamane namens Lachtan, der in seiner Gegend als unverbesserlicher Dieb bekannt war. Die damalige Gerichtsbarkeit beschloß, ihn mit Ruten auspeitschen zu lassen. Lachtan entzog sich den Rutenstreichen durch die Flucht nach *Alar*, wo er von einer Ansiedlung zur anderen herumvagabundierte und überall seine Schamanenkunststücke zeigte. Um seinem Namen, der in Unge entehrt worden war, wieder Ehre zu verschaffen, begann er zu schamanisieren, indem er dabei den Namen *Höhme*'s nannte, welch letztere die Alaren nicht kannten. Deswegen eben wenden sich zurzeit die Alaren-Burjaten, ganz gleich von welchem Geschlechte und welche Schamanen es sind, an sie (unter ihnen auch *Delehen*, der oben genannte Erzähler, G. S.). Lachtan starb bald darauf infolge unrichtiger Vollziehung der Zeremonie; anstatt eines weißen Pferdes brachte er nämlich irgendeinem *Tengri* (Gottheit) ein schwarzes zum Opfer, wofür ihn der Tengri mit dem Tode bestrafte."

Mein Vater Danzaran Sanshejew ergänzte die Erzählung *Delehen*'s durch folgendes: „Vor 20 Jahren besaß ich einen Ziegenbock, der der *Höhme*, in der Eigenschaft eines Idol-Bewohners, geweiht war. Als die dreijährige Frist des Aufenthalts des Ziegenbockes in seiner Eigenschaft als ‚Geweihter' verflossen war, da stahlen die Alten unserer Ansiedlung den Bock und aßen ihn nachts im Walde auf: das forderte der Gebrauch so. Die Eigentümer dürfen ihn selbst nicht schlachten, sondern unbedingt muß er von den Alten des Stammes gestohlen und aufgegessen werden, derart, daß die ersteren zuerst davon nichts erfuhren. Auch wenn die Eigentümer davon erfahren, wer den Bock aufgegessen hat, so müssen sie dennoch so tun, als wüßten sie es nicht. So kam das Spiel von ‚Katze und Maus' zustande. Im Verlaufe der erwähnten Frist wurde unser Ziegenbock nicht geschoren. Überhaupt war dieser Bock sehr selbstwillig und verzärtelt; wohin er immer sich verirrte, man durfte ihn nicht mit Gerten vertreiben. Ein Elend wäre es gewesen, wenn dieser Bock sich die Gewohnheit angeeignet hätte, mit den Hörnern zu stoßen, dann hättest du wohl durch seine Hörner sterben können, doch du wärest nicht imstande gewesen, dagegen etwas zu tun!"

Daher besteht der Unterschied im Kult *Höhme*'s bei den Alaren- und den Unginer-Burjaten in folgendem:

I. In den Unginer Ansiedlungen wenden sich an diesen Geist nur jene Personen und Schamanen, welche im verwandtschaftlichen Verhältnis zu dem Geschlechte *Ono* stehen, zu dem eben *Höhme* selbst gehört, bei den Alaren-Burjaten wird diese Regel nicht beobachtet.

II. Bei den Alaren dürfen die Eigentümer des Bockes denselben selbst nicht schlachten und essen (sondern die Stammesgenossen müssen ihn stehlen und aufessen), bei den Unginern dagegen können die Eigentümer es tun, und außerdem bringen sie *Höhme* zu Ehren alle drei Jahre eine *tailga* mit einem Fohlen dar.

Das Motiv des *Höhme*-Kults ist der Wunsch, sich ihres Schutzes gegen die Nachstellungen der bösen Geister des schwarzen Zyklus zu versichern.

Zur vierten Gruppe der Geister-Eshinen und der übrigen Wesen des schamanistischen Pantheons gehören diejenigen, welche in verschiedenen Krankheiten, die sie den Menschen zufügen, oder in der Ausführung verschiedener, den Menschen schrecklicher Taten sich „spezialisieren". Solche Geister werden vor allem die Seelen von Schamanen des schwarzen Zyklus oder besonders sich hervortuender Strolche und Spaßmacher. Als einer der Geister (Dämonen) dieses Zyklus erscheint der Eshin des Typhus: „Der Typhus besitzt seinen eigenen Eshin, dessen Name und Abkunft nicht bekannt ist. Mit vielen Dienern (*barlag*) reitet er auf einem Rappen mit Lärm und Gepolter zu irgendeinem Burjaten und macht bei ihm Halt. Er unterhält sich damit, daß er die Seelen der Familienmitglieder seines neuen Wirtes, bei dem er Halt gemacht hat, auffrißt. Dabei läßt er unbedingt die Seele eines der Familienmitglieder seines Wirtes in Ruhe, um die weitere Fortpflanzung zu ermöglichen, und geht dann weiter in die nächste Jurte oder nächste Ansiedlung. Während der Zeit des Aufenthaltes dieses Geistes bei irgend jemandem darf man nicht schreien, die Pferde dürfen mit ihren Hufen nicht scharren und überhaupt muß man jeden Lärm vermeiden, da die Gefahr besteht, durch Lärm die Aufmerksamkeit des Geistes auf sich zu lenken. Um ihn gnädig zu stimmen und ihn hinauszuschaffen, muß man ihm viel Wein zu trinken geben und viel schamanisieren, dies aber unbedingt nachts."

Da die Schamanisten die Ursache einer Typhus-Epidemie der Einmischung des genannten Eshin zuschreiben und vom Prinzip der Ansteckung einer Krankheit nichts wissen, so ergreifen sie auch keinerlei Maßregeln für die Quarantäne und wenden sich nicht an die Ärzte um Hilfe (von denen es übrigens bei den Burjaten sehr wenige gibt).

In der Jurte des an Typhus Erkrankten versammeln sich alle gesunden Stammesgenossen und werden so, selbstverständlich, angesteckt. Diese Krankheit wird genannt *Χałün ałban*, was bedeutet „die heiße Steuer"; das gibt uns das Recht zu schließen, daß nach Meinung der Burjaten die Geister eine Steuer (Zins) einsammeln. Genau so stellt man sich den Eshin der Blattern vor, welcher einfach *ałban* genannt wird, zur Unterscheidung von *Χałun-ałban* Typhus.

Interessant ist die Vorstellung der Burjaten vom Eshin der Eiterbeule *(sire)*, welcher sich an der Stelle versteckt, wo Eiterausfluß stattfindet, und der die Eshin von anderen Krankheiten nicht in den menschlichen Körper läßt und den letzteren zuruft: „Ich bin hier, der Platz ist von mir besetzt. Geht weg!" Und deshalb kann, nach der Meinung der Burjaten, der Mensch, dessen Körper mit Eiterbeulen bedeckt ist, sich als geschützt betrachten gegen andere gefährlichere Krankheiten, d. i. gegen die Eshin der letzteren.

Es gibt bei den Burjaten auch Eshin der Haustier-Krankheiten, so z. B. *Eshin-Bohma (Bohma* — „sibirische Seuche"). Es ist nötig zu bemerken, daß alle diese Eshin, die ihrer Gestalt und ihrem Ebenbild nach anthropomorph sind, in der Vorstellung der Burjaten ihren „menschlichen" Stammbaum verloren haben, welcher uns erlauben würde, sie ohne Schwanken zu den Seelen verstorbener Schamanen zu zählen (vielleicht sind sie Geister „nicht menschlicher" Herkunft, sondern haben nur „naturdeutenden" Charakter?).

Außer den erwähnten Geistern, deren Tätigkeit darin besteht, den Menschen zu schaden, gibt es noch besondere Geister desselben Zyklus, doch sind diese harmloser und ungefährlicher. Es sind die sogenannten *Urgaldan Gurban Setsen* (die drei Jünger des *Urgaldaj*), von welchen man sich folgendes erzählt (nach einer Mitteilung Gulaschinow's): „Bei den Urgaldaier-Burjaten lebten *Bütche*, ein Mann mit seiner Frau *Betche*, sie besaßen drei Kinder, hoffnungslose Wildfange. Einst ritten die drei Brüder durch die Steppe und erblickten ein Mädchen von 13 Jahren, welches sie fragten, wo sie ihre Pferde anbinden könnten. ‚Beim Winter und beim Sommer', antwortete das Mädchen. — Was bedeutet dies, denken die drei klugen Brüder, und erraten, daß sie die Pferde an den Wagen und Schlitten anzubinden hätten, die sich dort auf dem Hof befanden. Das Mädchen lädt sie in ihre Jurte ein, wo sie drei Kessel erblicken, in welchen *Wodka* (Schnaps) destilliert wurde.

‚Das alles zusammen mit dem *Boso* (Milchkwaß) langt uns nicht aus!' sprachen die Brüder. — ‚Zuerst versucht, und dann sprecht!' antwortete das Mädchen. Unbemerkt für die Gäste fügte das Mädchen zum Weine noch Weinhefe hinzu, infolgedessen der Wein sehr stark wurde. Die Gäste tranken, bis sie das Bewußtsein verloren; der eine legte sich ins Bett und beschmutzte seine Kleidung mit seinem eigenen Kote, der zweite durchnäßte sich ganz, und der dritte spie in der ganzen Jurte herum. Am Morgen schwuren die so beschämten Klugen, nie mehr Wein trinken zu wollen, weshalb man ihnen (d. i. ihren Geistern) auch jetzt keinen Wein gibt. Am Morgen fragten sie das Mädchen, wo denn ihre Eltern wohnten. ‚Der Vater war imstande, seinen unverwundbaren Leib zu verwunden und seinen gesunden Körper krank zu machen!' sprach das Mädchen.

Die Klugen verstanden, daß der Vater sich aufs Trinken verstand. ‚Die Mutter', fuhr das Mädchen fort, ist weggegangen, um einen gesunden Menschen durch Zauber zu töten und den Toten auferstehen zu machen!' Auch da verstanden die Gäste, daß die Mutter des Mädchens weggegangen war, um jemandem ein Kleid zurecht zu schneiden.

Die Klugen gingen weg, unwillig darüber, daß es ihnen nicht gelungen war, das Mädchen zu täuschen, daß sie im Wortkampf mit ihm den Kürzeren gezogen hatten, ja auch darüber, daß sie im betrunkenen Zustande derart sich entehrt hatten. Trotz alledem wendet sich beim Weggehen einer der Klugen zum Mädchen um und fragt:

tüten xoyor ündege olōb,	Ich fand zwei Eier der Waldtaube,
tuxrū-šubū alāb!	ja den Kranichvogel habe ich getötet!
terē xoyor ündege,	Ich möchte diese zwei Eier,
tuxrūni xüzū šanaxa —	ja den Hals jenes Kranichs möchte ich kochen —
šara-zet togōn bāēnī?	Besitzest du nicht einen Messingkessel?

Diese Worte waren — in zynischer Form — eine Bitte an das Mädchen, sich dem Klugen hinzugeben, was das Mädchen sofort erriet und ihm antwortete: ‚Ja, einen solchen Kessel besitze ich, doch Papa und Mama haben ihn noch nicht benützt. Ich gebe ihn dir nicht!'

Nun tritt der zweite Kluge an sie heran und frägt: ‚Hast du nicht eine schwarz-weiß-gescheckte Kuh gesehen?' — ‚Ich habe sie gesehen,' antwortete das

Mädchen, ‚zu ihr gingen drei dumme Stiere und die Kuh ließ unterwegs auf ihre Nasen ihren Kot fallen und hat auf ihren Hintern gepißt!'

Diese Worte bedeuteten, daß die drei ‚Klugen' ein junges Weib suchten (nach den Worten des zweiten Klugen) und daß sie jetzt als Beschmutzte und Dumme hingestellt sind. Die Klugen kamen zur Überzeugung, daß es ihnen nicht gelingen würde, dieses Mädchen zu überlisten und zogen ab.

Sie kamen bei einem König *(Xan)* an, welcher sie ritterlich aufnimmt. Wie sollte man Kluge nicht ehren? Die Zarin *(Xatan)* stellte den Gästen Milch und Fleisch vor, das die ‚Klugen' kosteten, und dann in ihrer burjatischen Sprache zu einander sprachen, daß die Milch den Geschmack von Menschenblut habe, und das Fleisch — den Geruch eines Hundes. Der Diener des *Xan*, der ihnen aufwartete, und der 70 Sprachen kannte (von Vögeln, Tieren, Menschen usw.), brachte dem König die Worte der drei Burjaten zu Ohren. Der *Xan* geriet in Zorn, und befahl, sie wegen dieser Worte zu töten, nämlich ihnen die Köpfe abzuschneiden. Der Scharfrichter machte sich schon zu seiner Arbeit bereit, als die Königin kam und mitteilte: ‚Wirklich, als ich die Kühe melkte (auch eine Königin kann Kühe melken. G. S.), da verwundete ich mich am Finger und mein Blut vermischte sich mit der Milch; und das Zicklein, das ich ihnen zum Essen gab, sog in seiner Kindheit die Brust einer Hündin; deswegen hatte die Milch den Geschmack von Menschenblut, und das Fleisch den Geruch eines Hundes. Der König nahm den Befehl zur Hinrichtung zurück und entließ die Gäste mit Ehrengaben.

Darnach verwandelten sich die Klugen in einen Stier, einen Ziegenbock und einen Widder und trennten sich. Sie treffen sich wohl wiederum, doch tun sie, als würden sie einander nicht erkennen: jeder von ihnen wollte den anderen täuschen. Sie kommen in einen Schuppen und legen sich nieder. Da kommt der Wolf und fragt: ‚Wer ist dort? Kommt heraus!' Der Stier und der Widder stießen hierauf den Ziegenbock aus dem Schuppen hinaus, welch letzteren der Wolf fragte: ‚Was hast du da auf der Stirne?' — ‚Einen Speer, mit welchem ich dich durchbohre!' — ‚Und unter dem Leibe, was baumelt dir da!' fragt der Wolf den Ziegenbock und zeigte dabei auf dessen ‚Scrotum' *(Xaedagan)*. — ‚Das' antwortet der Ziegenbock, ‚ist ein Sack, worin ich die Überbleibsel von deinem Fleisch lege, nachdem ich dich werde gefressen haben!'

Dann kamen aus dem Schuppen noch der Stier und der Widder heraus und wechselten dieselben Worte mit dem Wolfe. Der Wolf — aus Furcht — machte sich aus dem Staube, der Ziegenbock hinter ihm her. Auf dem Eismeer glitt der Ziegenbock aus und fiel; da fragte ihn der Wolf: ‚Warum fielst du hin?' ‚Ich will meinen Magen erleichtern, um mehr von deinem Fleische fressen zu können,' antwortete der Bock, indem er die Stellung eines Sch..... annimmt. Der Wolf aber lief und lief, so weit er konnte.

Dann nahmen die drei Klugen wiederum ihre Menschengestalt an.

Der Älteste, welcher der Bock war, hinterließ vor seinem Tode dem Menschengeschlecht folgendes Testament: ‚Uns, nach unserem Tode, füttert mit Schmetten und Milch, nicht mit Wein!' Nach ihrem Tode ließen sie (d. i. ihre Seelen-Geister) nicht von ihren Streichen und ihrem Schabernack ab. Dies äußert sich dadurch, daß diese Geister in den Wohnungen geheimnisvolles Knistern, Schlürfen usw. hervorrufen, womit sie furchtsame und nervenschwache Leute erschrecken. Jedes

Knistern und Schlürfen in der Jurte — ist ein Werk ihrer Hände. In diesem Falle muß man sie mit Schmetten und Milch bewirten, dann nimmt das Knistern und Schlürfen in den Jurten ein Ende."

Derart tragen die Streiche und Schabernacks der beschriebenen „Geister-Schelme" mehr oder weniger einen neckischen oder komischen Charakter, und so bleiben sie, allgemein gesprochen, weit davon entfernt, Furcht und Entsetzen zu erregen, und wenn sie zuweilen einen solchen Eindruck hervorrufen, so nur auf besonders schreckbare Leute. Mit dem stimmt auch jener Umstand überein, daß die Handlungen solcher Dämonen-Gespenster gewöhnlich irgendwelchen tiefen Sinnes entbehren, doch erhöht sich der Glaube an diese Wesen (es ist hier die Rede von „Spukdämonen". G. S.) niemals bis zu einem echten Kult. Um so mehr taugen sie mit ihren plötzlichen und oft ergötzlichen zauberischen Verwandlungen für die Sagenschöpfung, welch letztere in Wirklichkeit sehr oft sie noch weiter ausarbeitet und ihnen bestimmtere Züge verleiht.

Übrigens zerfallen diese Dämonen, ihrerseits, in verschiedene Gruppen, von welchen die erste, die Gespenster, in gewissen Fällen mit der Vorstellung von bestimmten verstorbenen Personen verbunden ist und deshalb vor allem der Kategorie der Seelen näherkommt (W. Wundt, Mythus und Religion, Übersetzung aus der zweiten Auflage W. Bazarow und P. Julikewitsch unter der Redaktion Prof. D. N. Owsjanikow-Kulikowskij. S. Petbg. Zitiert nach S. 327. G. S.)."

Dieses Zitat kann man zur Gänze auf unsere „Ausbunde" anwenden, indem wir sie auf diese Weise zur Gruppe der „Spukdämonen" W. Wundt's zählen.

(Fortsetzung folgt.)

Analecta et Additamenta.

Fr. Krause's „Strukturlehre" als Teil der kulturhistorischen Methode. — Herr Prof. Dr. Fr. Krause hat seit Jahren der kulturhistorischen Ethnologie gegenüber eine eigene Stellung eingenommen. In wesentlichen Punkten stand und steht er ihr nahe, in anderen aber glaubt er, abweichen und eigene Wege gehen zu müssen. Jede neue sachliche Erörterung der hier schwebenden Fragen ist zu begrüßen; denn sie erweitert den Blick und fördert unsere Kenntnisse. Das gilt schließlich auch von Fr. Krause's Aufsatz „Zum Problem der primitivsten Völker" [1], in dem der Verfasser gleichzeitig seine Strukturlehre dargelegt, ja an konkreten Beispielen seine Auffassung exemplifiziert.

Schon in seinem Büchlein „Das Wirtschaftsleben der Völker" [2] hat Krause unterschieden zwischen primär und sekundär Primitivsten. In seinem oben bereits genannten Aufsatz kommt er auf dieselbe Unterscheidung zurück. Als Primitivste überhaupt spricht Krause an die Semang, Sakai, Kubu, Wedda und andere südasiatische Völkchen, sodann die Steppen- und Wüstenvölker der Buschmänner Südafrikas und der Australier (S. 290). Krause betont nun weiter, daß es eine Täuschung sei, wenn man glaube, alle diese Völkergruppen auf Grund der bei ihnen äußerlich gleichgearteten Wirtschaftsform (Jagd- und Sammelstufe) einfach in die Kategorie „Primitivste" zusammenzufassen zu dürfen. Im Gegenteil, speziell seine Strukturforschung habe ihm als Ergebnis gezeitigt, daß da durchaus unterschieden werden müsse, einerseits zwischen primär, anderseits sekundär Primitivsten. Also zwei Strukturtypen, „nämlich eine ausgeglichen harmonische und eine gestörte unausgeglichene Struktur, die alle Anzeichen des Absinkens an sich trägt. Die erstere ist der Strukturtypus eines aus der Urkultur durch ungestörte Entwicklung aufgestiegenen Volkes, eines, wie ich sagen möchte, p r i m ä r p r i m i t i v e n Volkes. Die andere ist nach allen Anzeichen der Typus eines von höherer Form auf diese Primitivstufe abgesunkenen, also s e k u n d ä r p r i m i t i v e n Volkes" (S. 299 f.). Als Beispiel für die ersteren wählt Krause die Semang und Sakai, für die letzteren einerseits die Buschmänner der zentralen Kalahari und anderseits die Zentralaustralier.

Von den Folgerungen, die nach Krause aus diesen Ergebnissen für gewisse wichtige Fragen der Kulturwissenschaft erfließen, seien folgende kurz hervorgehoben. „Die primär primitiven Völker stellen also eine durch besondere Naturbedingungen zurückgehaltene und dauernd erhaltene Kulturform dar" (S. 309). „Da die sekundär primitiven Völker unter denselben Naturbedingungen abgesunken sind, unter denen die primär primitiven aus der Urkultur emporstiegen, so haben wir hier ein Beispiel für konvergierende Wandlungen zum gleichen oder ähnlichen Endpunkt von verschiedenen Ausgangspunkten aus. Das ist also ein Fall echter Konvergenz" (S. 310). Einige Zeilen später: „Konvergenz ..., mindestens auf wirtschaftlichem Gebiete, während der Konvergenzvorgang auf den übrigen Seiten des Kulturlebens noch im Gange ist." „Absinkungsvorgänge sind auch auf anderen Kulturstufen und auf andere Kulturstufen hin möglich ... Damit entfällt aber nunmehr die Möglichkeit, eine allgemeine Vergleichung gleichartiger Kulturtatsachen durchzuführen, wie die evolutionistische Schule der Völkerkunde bisher getan hat" (S. 310). „Für alle Fragen nach der primitivsten Kulturform [müssen] die sekundär primitiven Völker aus-

[1] Archiv für die gesamte Psychologie, LIV, 1926, S. 289—312.

[2] Breslau 1924. Vergleiche meine Besprechung im „Anthropos", XVIII—XIX (1923—1924), S. 1124 f.

geschaltet und [dürfen] nur die primär Primitiven herangezogen werden" (S. 310 f.). „Es ist stark verfrüht, wenn die Kulturmorphologen den Strukturwandel eines Volkes als einen naturgegebenen, biologischen Ablauf hinstellen" (S. 311). „Damit drängt sich uns die Überzeugung auf, daß wir durch solche Strukturforschungen die Grundlage gewinnen können für ein neues Lehrgebäude der Völkerkunde, das sich freihält von den Einseitigkeiten der Entwicklungslehre, der Kulturkreislehre und der Kulturmorphologie, und das neue Wege weist insbesonders auch für die genetische Kulturpsychologie" (S. 312).

Krause's Darlegungen enthalten viel Vortreffliches. In wesentlichen Punkten spricht er altbekannte Ansichten und Forderungen der kulturhistorischen Schule aus. Aber besonders in zwei Punkten ist er meines Erachtens im Irrtum. Erstens, wie vermag Krause auf Grund seiner Strukturlehre im Einzelfalle mit absoluter oder auch nur mit hinreichender Sicherheit festzustellen, ob eine primäre oder sekundäre Primitivität gegeben ist? Ist nicht der Fall denkbar, daß, um mit Krause zu reden, eine sekundär primitive Kultur im Laufe der Zeit wieder zur vollen Ausgeglichenheit aller ihrer Teile gelangt? Nach Krause's eigensten Kriterien käme sie dann unter die Kategorie der primär Primitivsten zu stehen, wohin sie aber kulturgeschichtlich keineswegs gehörte. Gräbner hat den methodischen Fehler, der hier Krause unterläuft, in seiner „Methode der Ethnologie" mehrfach gut charakterisiert und zurückgewiesen, so besonders auf S. 153, wo er schreibt: „Vielmehr bedeutet die Folgerung, daß diejenige der belegten Formen, die dem Ideal der natürlichen Entstehung am nächsten steht, nun auch genetisch den Anfang der Reihe darstelle, eine unberechtigte Umkehrung eines berechtigten Satzes. Denn Einfachheit kann auch eine sekundäre Erscheinung sein"[3].

Zweitens befindet sich Krause in einem anderen Irrtum, wenn er glaubt, daß er mit der Art und Weise, wie er praktisch die sekundär primitiven Kulturen bestimmt, zur kulturhistorischen Methode in einem wesentlichen Gegensatze stünde. Im Gegenteil, er tut es schließlich auf Grund desselben Kriteriums, das auch für die Vertreter der kulturhistorischen Methode von grundlegender Bedeutung ist. Es ist hier wie dort das Moment, das Kriterium der Kulturverwandtschaft oder der historischen Beziehung. In bezug auf die Zentralaustralier schreibt Krause selber: „Sprachuntersuchungen, Mythenforschungen und Kulturanalyse weisen aber auf ehemals engste Verbindung der Zentralaustralier mit den Melanesiern Neuguineas hin" (S. 308). Bei den Buschmännern, die nach Krause ebenfalls zu den sekundär Primitiven zählen, schließt er ganz ähnlich. Ihrer heute noch erhaltenen Spezialorganisation gemäß seien die Buschmänner offenkundig einmal höhere Jäger gewesen. Hier unterläßt Krause es freilich, eine bestimmte verwandtschaftliche Beziehung zu einer anderen Völkergruppe aufzuweisen, aber die allgemeine und in irgendeinem Sinne natürlich auch real historisch gedachte Beziehung zur Kategorie der höheren Jäger schwebt ihm deutlich genug vor Augen. Inwieweit Krause's Aufstellungen in den genannten Fällen zutreffend sind oder nicht, lasse ich hier dahingestellt sein. Hervorheben wollte ich nur die Tatsache, daß er, um zur klaren definitiven Scheidung seiner primär und sekundär Primitiven zu gelangen, letzten Endes genau so mit dem Kriterium der verwandtschaftlichen Beziehung arbeitet und als überzeugter Antievolutionist wohl auch arbeiten muß, wie die Vertreter der kulturhistorischen Methode. So steht denn auch Krause's Strukturlehre unter dieser Rücksicht keineswegs im Gegensatz zur letzteren, sondern ist mit ihr im Grunde identisch.

Aber auch das, was Krause zunächst und eigentlich unter seiner Strukturlehre versteht, ist für die kulturhistorische Methode weder so neu, noch steht es so im Gegensatze zu ihr, wie er es darstellt. Sehen wir zunächst, wie Krause selber seine Anschauungen formuliert: „Die Entwicklungslehre konstruiert ihre Entwicklungsstufen und damit die Gesamtentwicklung der Menschheit, indem sie aus dem Gesamtmaterial aller Kulturen aller Völker gleichstufige Formen der einzelnen Elemente zusammenstellt; die Kulturkreislehre konstruiert ihre Kulturschichten, indem sie geographisch gleichartig verbreitete Formen der Kulturelemente zu Kulturkreisen zusammenfaßt. Beide gewinnen also ihre Einheiten auf konstruktivem Wege, durch Zusammensetzen von Einzelteilen aus der Kultur

[3] Von mir gesperrt. W. K.

der Gesamtmenschheit. Beide Wege halte ich für vollkommen ungangbar, um zu wirklich richtigen und bedeutsamen Ergebnissen zu gelangen. Gewiß müssen wir wissen, welche Formen der einzelnen Kulturgüter vorhanden, wie sie verbreitet, welche davon gemeinsam verbreitet sind, wie sie sich ihrer Entwicklungshöhe nach gegenseitig verhalten. Aber diese Vorkenntnisse dürfen uns nur Hilfsmittel bei unserer Kulturforschung sein. Wir dürfen nicht vom einzelnen Element innerhalb der Menschheitskultur, sondern müssen von der Gesamtkultur eines Volkes ausgehen. Diese brauchen wir nicht zu konstruieren, sondern sie ist als Gegebenheit vorhanden und kann und muß untersucht werden. Für diese Untersuchung bedarf es einer bestimmten Methode, die ihrerseits auf eine bestimmte Grundauffassung zurückgeht.

Nach meiner Meinung dürfen wir nun die Kultur eines Volkes nicht auffassen als zusammengesetzt aus Einzelelementen verschiedener Herkunft und verschiedenen Alters, dürfen sie nicht auffassen als die Summe all ihrer Elemente, die lose nebeneinander geordnet sind, sondern müssen sie — unbeschadet aller von außen erfolgender Beeinflussung — auffassen als eine Ganzheit, das heißt eine gegliederte Einheit, deren Glieder in gewisser Weise miteinander verknüpft sind. Für diese Verknüpfungen möchte ich den Ausdruck „Struktur" gebrauchen" (S. 294 f.).

Hier ist zunächst zu beanstanden, daß KRAUSE — theoretisch — das grundlegende Moment der historischen Beziehung nicht kennt und wertet. Wie er es praktisch in wesentlich gleicher Weise handhabt, wie die Anhänger der kulturhistorischen Methode, war oben (S. 615) bereits zu erwähnen. Derselben grundsätzlichen Außerachtlassung dieses methodischen Gesichtspunktes ist es ferner zuzuschreiben, daß KRAUSE gleich, und eigentlich ausschließlich, auf die Gesamtkulturen los will. Er scheint nicht daran zu denken, daß infolge von Wanderungen, Vermischungen usw. oft genug von ursprünglich einheitlichen Kulturgebilden nur noch mehr oder weniger Einzelelemente hier oder dort aufscheinen. Da ist es dann vielfach gar nicht möglich, von der Gesamtkultur eines Volkes auszugehen, sondern die gegebenen Umstände erfordern direkt ein Herausarbeiten der historischen Beziehungen von einzelnen Elementen. Daß die Vertreter der kulturhistorischen Methode aber dabei nicht stehen zu bleiben gedenken, sondern ebenso wie KRAUSE, in dieser Arbeit „nur Hilfsmittel bei unserer Kulturforschung" sehen, bringt ja schon der Name Kulturkreislehre zum Ausdruck! Und wie der „Kulturkomplex [Kulturkreis] naturgemäß alle notwendigen Kategorien des Kulturlebens, also etwa religiöse Vorstellungen, soziale Verfassung, Wohnungsort, Waffen, Gerät usw. umfassen muß", steht bereits in GRÄBNER's „Methode der Ethnologie"[4] zu lesen. In der eingehenden Besprechung, die KRAUSE unserem Werke SCHMIDT-KOPPERS: Völker und Kulturen, I, gewidmet hat[5], äußert er sein lebhaftes Erstaunen darüber, daß darin der „Strukturforschung" ein stets breiterer Raum gewährt worden sei. Dieses Erstaunen KRAUSE's macht in der Tat etwas erstaunen. Denn auch von anderer Seite war bereits nachdrücklich auf die Notwendigkeit dieser Art der Strukturforschung im Rahmen der Kulturkreislehre hingewiesen, so von mir am Schlusse meiner Arbeit „Die ethnologische Wirtschaftsordnung"[6]. Die für einen Vertreter der Kulturkreislehre „wichtige Entdeckung", wie KRAUSE[7] meint, liegt also bereits eine ganz beträchtliche Zeit zurück! Ja, selbst im Ausland weiß man darum und billigt es, daß gerade die Vertreter der kulturhistorischen Forschung in Deutschland-Österreich, im Gegensatz zu den englischen und nordamerikanischen Ethnologen, mit dem Begriff des so herausgearbeiteten und bestimmten Kulturkreises operieren[8].

---

[4] S. 134.

[5] Zeitschr. f. Völkerpsychologie und Soziologie, III, 1927, S. 103—109.

[6] „Anthropos", X—XI (1915—1916), S. 1069f.

[7] Zeitschr. f. Völkerpsychologie und Soziologie, III, 1927, S. 106. Wenn KRAUSE im gleichen Zusammenhange äußert, daß speziell das von mir durchgeführte „Wechselverhältnis von Wirtschaft zu Gesellschaftsform und Gesamtkultur" eine stark materialistische Einstellung offenbare, so möchte ich wissen, inwieweit sich seine Auffassung davon entfernt, wie sie z. B. zum Ausdrucke kommt in dem Satze: „Mit dieser Art der Wirtschaftsführung [bei Semang und Sakai] steht der soziale Aufbau des Volkes in engstem strukturellen Zusammenhang." (Zum Problem der primitivsten Völker, S. 301.)

[8] Siehe P. H. PINARD: L'étude comparée des religions, Paris, Beauchesne, 1925, Bd. II,

So ist es denn nach allem gewiß auch keine so wunderbare, sondern ganz natürliche Sache, daß im Verlaufe unseres Werkes die „Strukturforschung" immer mehr zur Geltung kam; je mehr und je klarer die Beziehungen der Einzelelemente und Komplexe hervortraten, desto bestimmter zeigten sich auch die charakteristischen Gesamtkulturen. Es handelt sich also keineswegs um eine prinzipielle, sondern höchstens um eine tatsächliche Weiterentwicklung, und ferner nicht um eine Weiterentwicklung der Kulturkreislehre als solcher, sondern der tatsächlichen kulturhistorischen Methode. Es kann somit auch keine Rede davon sein, die „Struktur" neu und formell in die Definition des Kulturkreises aufzunehmen (KRAUSE, Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie, S. 107); denn sie ist als ein ihr notwendiger und eigentlich selbstverständlicher Teil ja längst darin.

Nach allem glaube ich berechtigt zu sein, zusammenfassend zu sagen, daß KRAUSE's „Strukturlehre" in der Tat nicht im Gegensatz zu den Prinzipien der kulturhistorischen Methode steht. Und ferner, daß er mit der besonderen Betonung und Hervorhebung der „Struktur" und ihrer Erforschung neue beachtenswerte Gesichtspunkte in den Vordergrund stellt. Daß er dabei, wenn auch auf etwas anderem Wege, schließlich zum selben Ziele kommt, wie die Anhängerschaft der kulturhistorischen Methode, kann wohl nur als ein für beide Teile gleich günstiges und erfreuliches Endergebnis bezeichnet werden.

P. W. KOPPERS, S. V. D.

Imana-**Glaube in Ruanda (Ostafrika).** — Vor allem sind hier Gottesleugner und Gotteshasser mehr als verpönt, sie sind unbekannt. Hierzulande gibt es keine Atheisten. Der Eingeborne, der sich als Gegner *Imana's* aufspielte, würde unter keinen Umständen im Lande geduldet. Ein gotteslästerischer Europäer sähe sich von klein und groß verabscheut; seine unheimliche Nähe verursachte banges Grauen. Stünde es den Leuten frei, sie verbannten ihn auf ein einsames Eiland im Kivusee, im Gefolge von allen dorthin deportierten Monstra.

Als Opferritus findet man ziemlich häufig die Gepflogenheit des *gúsígĭr Í'māna* (für *Imana* übriglassen), d. h. den Wasservorrat im Kruge nie völlig aufbrauchen. Diese Opferreserve empfiehlt sich vorzüglich für die Nacht, allwo *Imana* unter den Sterblichen umgeht, dieweil sie von tiefem Schlaf umfangen sind. Dieser todesähnliche Zustand scheint ihnen eine besondere Beziehung zu *Imana* zu haben, dem Herrn über Leben und Tod. Das Leben verläßt keinen Menschen, auch in den größten Gefahren nicht, *ádátánzwé ń Í'māna*, ohne daß er von *Imana* aufgegeben worden wäre (*gútanga* zum Tode verurteilen).

Auf meine Frage, warum sie denn *Imana* eine so gemeine Gabe weihten, antworteten sie: *N ūmůtěsi, n ūmůdābăgĭzi* es ist ein großer Herr, der unserer Gaben nicht bedarf.

Mancherorts wird es mißbilligt, daß die Feldarbeiten bis zu einfallender Nacht fortgesetzt werden: *Hahing Í'māna* der beste Landwirt ist *Imana*.

Hastiges Wesen ist ungern gesehen: *Ab áshātse kúrūsh Í'māna* er will *Imana* etwas vormachen.

Das heilige Feuer, das Tag und Nacht am Sultanshofe unterhalten wird, soll nach landläufiger Anschauung — wie immer es in Wirklichkeit bestellt sein mag — zu Ehren *Imana's* brennen.

Die manistischen Riten sind vor allem apotropäisch, doch nehmen sie auch impetratorischen Charakter an; doch, worauf es ankommt, selbst zu *Imana* beten sie, durchgängig in Form von Stoßseufzern bei Unglücksfällen, und Optativwendungen bei allgemeinen Wunschzielen.

Ayĭwe, Mâná 'y Í'wandá, 'wĕ! Ach, Gott Ruandas, du!
Nāgĭr Í'māna! Wenn ich doch nur Gott für mich hätte!
Íyó 'mbŏn Í'māna! Daß ich doch der Huld Gottes teilhaftig würde!

Theophorische Personennamen und gleichartige Redewendungen finden sich sehr häufig; sie lieferten eine hierographisch zuverlässige dogmatische Unterlage für einen ziemlich vollständigen *Tractatus de Deo uno*; der offenkundige Tatbestand ist übrigens aus sich selbst so einleuchtend, daß ich mir überflüssige Erklärungen ersparen kann.

---

p. 233. Vergleiche jetzt zur ganzen Frage auch W. KOPPERS: Die materiell-wirtschaftliche Seite der Kulturentwicklung in „Internationale Woche für Religions-Ethnologie", IV. Tagung, Paris 1926, S. 102—116.

Die Gottesnamen.

Die landläufige Bezeichnung Gottes unter dem Namen *I'māna* ließe sich etymologisch leicht erklären, bei grammatisch einwandfreier Berechtigung und gleichzeitiger sinngemäßer Übereinstimmung mit dem entsprechenden monotheistischen Empfinden der Bevölkerung. („Der Menschenfreund", von *kú-bāna*; cf. *ku-bandwa, imândwa*. Der substantivierende Tonakzent *I'māna*, auf dem Präfix, ergabe sogar einen aktiveren Subjektbegriff als bei dem mehr abgegriffenen, ins stehende Vokabular übergegangene *Imândwa*: Vgl. *abá-kōbwa* diejenigen, um die gefreit wird; *aba-kóbwa* die Mädchen.) Doch versage ich mir eine diesbezügliche Analyse, da die Stammwurzel möglicherweise über den lokalen Bereich hinausgreift. (Siehe *Mana* in der Südsee.)

Attributive Gottesnamen.

Rurĕma Schöpfer *Rugîra* Lebenserhalter *Rugâba* Güterspender

Die beiden letzten Attribute beziehen sich dann auf die Vorsehung.

Theophorische Personennamen und Redewendungen.

Namen.

Bugĕnĭmâna: Gott spendet Wohltaten.
Nyĭrânzâbŏnĭmâna: Ich werde Glück haben. (Gott als Euergetes.)
Ngĭrĭmâna: Ich habe Glück.
Nsâbĭmâna: Ich flehe zu Gott.
Yamûlĕmye: Er hat ihn erschaffen. (In der Nominalklasse wie auch im Volksempfinden sich auf Gott beziehend.)
Nyĭrândŏrĭmâna: Ich sehe Gott. (Das Vorwort *Nyira* bezeichnet die Frauennamen.)
Hâbĭmâna: Es gibt einen Gott.
Niyônzima: Er (Gott) ist der Lebendige.
Habyârĭmâna: Gott ist es, der zeuget.
Bizĭmâna: Gott (allein) weiß es; als Name, ob das Kind leben wird; als Redewendung, mit allgemeinem Sinn.
Mukêshĭmâna: Danket Gott.
Nyirândĭkûbwi'māna: Ich bin durch Gott.
Nyirâmâna: Gott gehörend.
Bigĭrĭmâna: Gott bewerkstelligt es.
Nzâbâhwi'māna: Ich werde bei Gott sein. (Glück, Erfolg.)
Byi'māna: Güter Gottes.
Aki'māna: Kleines (Kind) Gottes.
Hatungimâna: Gott ist es, der (alles) besitzt.

Redewendungen (siehe auch den allgemeinen Text dieses Aufsatzes).

Hagâb I'māna: Gott ist es, der Wohltaten spendet.
Hatĕgĕk I'māna: Gott ist es, der regiert. (Das *Ha*-Präfix deutet eine Eminenz an: Er ist es vor anderen.)
Hakĭz I'māna: Gott ist es, der aus der Not errettet.
Năgĭz I'māna: Ich hatte Glück.
Urâkâgĭr I'māna: Dominus tecum — gebräuchliche Wunschformel, etwa wie das deutsche „Grüß Gott!".
Urâgâhŏrân I'māna: Dominus semper tecum! — Item.
Ndămĭj I'māna: Ich preise Gott.

Alle rein christlichen Wendungen, die ein Lob Gottes enthalten, fänden im Lande unbedingt einstimmige Aufnahme.

Theurgische Referenzen.

Hier vor allem ein Kapitalpunkt, dessen Bedeutung x-fach unterstrichen werden müßte: Die allgemeine Überzeugung der Leute ist, daß das gesamte, irgendwie tätige Hierophantentum „gläubiger und gottesfürchtiger" ist als das gemeine Volk; „sie vertrauen auf Gott, daß er ihren Riten gedeihlichen Segen verleihe." So gehen denn ihre Amtstitel, nach eigenem subjektiven Ermessen, im *Imana*-Kult auf; sie zerstören ihn nicht, sie erwarten nicht den Monotheismus als ein Omega der Vollendung — sie setzen ihn voraus!

Die Wahrsager vertrauen auf göttlichen Beistand: *Harâgûr I'māna*; der eigentliche Wahrsager ist Gott.

Die Wetterzauberer: *Harûb I'māna* — der eigentliche Regenmacher.

Die Magisten: *Hakiz I'māna* ... P. P. SCHUMACHER.

Das höchste Wesen im Heidentum[9]. — NIEUWENHUIS unternimmt es, mit besonderer Berücksichtigung der religiösen Verhältnisse Indonesiens den Glauben an ein höchstes Wesen zu erörtern, um dann abschließend als Resultat sozusagen die Entstehung dieses Glaubens psychologisch vom Standpunkte des Primitiven zu erklären.

Unter den verschiedensten Stämmen Indonesiens ist unter der Götterschar stets einer zu finden, der über die anderen herausragt und der als der höchste angesehen werden muß, der auch gewöhnlich der Schöpfergott ist. Während die Nebengottheiten vielfach fremden Ursprunges sind, ist die Hauptgottheit die Urgottheit des Stammes. Bei den Batak heißt er *Hasi-Hasi*, auf der Insel Nias *Lowa-Langi*, bei den Alfuren der Insel Buru wird er *Opo-geba-snulat* (Bildner des Menschen) genannt. L. J. WARNECK sagt, daß den sonst polytheistischen Batak auf Sumatra der Ausdruck *Debata* (Gott) geläufig ist, worunter die Gottheit zu verstehen ist. Die Toradja auf Celebes kennen den *Puem Palaburu*, die Kajan auf Borneo den *Laki Tenangan* und die Bahau ebendort den *Tamai Tingei*.

Verfasser bucht weiter, daß die von P. W. SCHMIDT in „Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker" in den Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien (35. Band, 1910) aufgezählten Fälle einer höchsten Gottheit unter den genannten Völkern durch neuere Forschungen glänzend bestätigt worden sind und unterstreicht, daß der Glaube an das höchste Wesen vor dem Animismus und der Mondmythologie unter jenen Völkern vorhanden war.

Im zweiten Kapitel kommt der Autor auf „Die Kubu und ihren Glauben" zu sprechen. Eigentlich wirkt es störend und unterbricht die Untersuchung. Wir werden bald sehen, warum es eingeschoben wurde. Im dritten Kapitel wird der Faden wieder aufgenommen und an der Hand von P. W. SCHMIDT's Werken: Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte der Menschen (1910) und Der Ursprung der Gottesidee (1912), der Glaube anderer Primitiven an ein höchstes Wesen dargestellt. Es kommen die Südostaustralier in Frage, die asiatischen Pygmäen, die afrikanischen Pygmäen, Buschmänner und Bantu usw. Daß in diesem Material manche Verbesserungen und Nachträge auf Grund neuerer Forschungen nötig sind, konnte der Verfasser noch nicht wissen.

Alle diese Völker, zumal die Südostaustralier und die asiatischen Pygmäen, auf welche des Näheren eingegangen wird, gehören der allerprimitivsten Stufe an. Vielleicht wäre es noch ersprießlicher gewesen, wenn sich der Verfasser ein ganz klares Bild über das Verhältnis der Kubu (auf die es ankommt) und der anderen Primitivstämme (der Pygmäen) Asiens gebildet hätte. Es ist nämlich durchaus von Bedeutung, zu wissen, ob die Kubu etwa eine Stufe tiefer (im Alter und Entwicklung) stehen als etwa die Semang auf Malakka; denn während letztere einen Glauben an ein höchstes Wesen kennen, soll den Kubu angeblich überhaupt jeder Begriff an übersinnliche Wesen abgehen. Darum ist das zweite Kapitel eingeschoben, welches auf Grund der Forschungen von VAN DONGEN, Prof. B. HAGEN und Prof. VOLZ die äußerste Primitivität der Kubu schildert. NIEUWENHUIS sagt (S. 89): „Meiner Ansicht nach haben wir weder Veranlassung noch Recht, die Beobachtungen dieser Forscher (der eben genannten) über die Kubu in Zweifel zu ziehen." Sofern grundlose Zweifel gemeint sind, ist dagegen nichts einzuwenden, einer berechtigten Kritik muß aber doch Raum gegeben werden. Was zunächst Prof. HAGEN's Aufstellungen angeht, so können diese zum Teil widerlegt werden. Seine Beobachtungen waren gewiß mangelhaft, was vielleicht in den Umständen begründet war. Tatsächlich hatte ich etwa 20 Jahre später dieselbe Gruppe von Kubu, die HAGEN untersuchte, vor Augen, unter denen ich 14 Tage lebte, ohne daß ich anfänglich wußte, welcher Gruppe sie angehörten, konnte ich verschiedene religiöse Anschauungen feststellen, welche HAGEN ihnen abspricht.

Ernsterer Natur sind die Angaben VAN DONGEN's, der gewiß der beste Kubukenner ist. Tatsächlich stützt sich HAGEN's Buch vorzüglich auch auf VAN DONGEN. Bei VAN DONGEN ist ein Zweifaches zu unterscheiden: 1. Sein Bericht über die Ridan-Kubu

[9] Prof. Dr A. W. NIEUWENHUIS, Intern. Arch. f. Ethnogr., Bd. XXVII, 1926, S. 30—44, 79—90, 135—146.

und 2. seine Forschungen über die Kubu im allgemeinen. Letztere sind derart über alle Kritik erhaben, daß sich jeder ohne Zaudern den angeführten Tatsachen beugt. Daß man sich aber dem Bericht über die Ridan-Kubu anders gegenüberstellt, kann einem nicht verübelt werden.

Stets möge im Auge behalten werden, daß VAN DONGEN die Ridan-Kubu-Horden nur vorübergehend getroffen hat, und zwar gar nicht an ihrem Wohnplatze, sondern in der Nähe eines Malaien-Kampongs. Daß es nicht angeht, von einem so kurzen Aufenthalt bei einer Gruppe von neun Personen, die wohl zum erstenmal mit einem Weißen zusammengekommen waren, so weitreichende Schlüsse über ihr Seelenleben und ihre Anschauungen zu ziehen, ist jedermann klar, der sich mit Primitiven befaßt hat. Ich kann von ähnlichen Erfahrungen, wie sie VAN DONGEN schildert, von den Semang und Sakai von Malakka berichten, die sich aber nach mehrwöchigem Aufenthalt als unhaltbar erwiesen. Es sind aber noch andere Gründe vorhanden, welche die Aufstellungen B. HAGEN's, auf die sich NIEUWENHUIS stützt, zunichte machen, einmal, daß nach Angabe der heute noch primitivsten Kubu die Kubuschaft nur durch die Verfolgung der heidnischen Malaien zeitweise von einer seßhaften Hackbaukultur zum wilden Nomadisieren gezwungen wurden (Degeneration) und dann, daß die Kubu als Volk tatsächlich eines sind mit den Jakudn auf Malakka, die natürlich auch Hackbauer sind mit einem gut entwickelten Schamanismus wie die Kubu auch. Wer da meint, daß die angeblich ganz primitiven Kubu innerhalb weniger Jahrzehnte derart malaisiert wurden, wie es manchmal betont wird, der verkennt gewiß die Art der Kulturübernahme von fremden Völkern. Auf jeden Fall ist es zu gewagt, auf Grund der neun „wilden" Ridan-Kubu, von denen VAN DONGEN berichtet, ein Stadium der Kubuschaft anzunehmen, in dem dieser die Begriffe von übersinnlichen Wesen fehlten. NIEUWENHUIS kommt dieses aber gelegen, um an diesen Kubu zu exemplifizieren, wie sich der Glaube an das höchste Wesen in der Menschheit gebildet hat.

Ohne Widerspruch stimme ich seiner Meinung bei, daß „das fast allgemeine Vorkommen des Allgeistbegriffes auf der allen Menschen gemeinsamen kausalen und logischen Denkart beruht". Der Primitive sieht tatsächlich hinter den Naturerscheinungen einen Urheber, und zwar, wie auch NIEUWENHUIS betont, einen persönlichen Urheber. Darum scheint mir auch der Ausdruck Allgeist, wie ihn der Verfasser wiederholt gebraucht, unglücklich. Es handelt sich nicht um einen Geist, sondern um eine Person, der Geistbegriff scheint auf dieser Stufe noch nicht ausgebildet zu sein; wenn ich also dem Verfasser im ganzen beistimme, so sehe ich das Einschieben des Kubukapitels als verfehlt an. Wenn es im übrigen auch noch so gut paßte zur Illustration, wie die Menschheit im ersten Stadium (die Ridan-Kubu) jeder Naturerscheinung psychisch gleichgültig gegenübersteht und erst durch außergewöhnliche Fälle (Kalamitäten, Wechsel des Gebietes) zum Begriff eines Urhebers hinter den Naturgewalten kommt, so sind die Kubu doch kein geeignetes Illustrationsobjekt. Meiner Meinung nach fehlt uns ein solches Volk bis heute überhaupt.

P. PAUL SCHEBESTA, S. V. D.

Initiation of a girl in the Acenga Tribe Katondwe Mission, Luengwa District, Northern Rhodesia. — In August 1925 I was invited by the chief of Ntambwa village to witness the native ceremony of *Cisungu*, a initiation feast of a young girl.

Every girl after her first menstruation (which is proclaimed by the old women in the village) is secluded in a hut for a few months and while there is instructed in all the matters pertaining to adult female life by an old medicine woman known as *Mucembere. (Mucembere* is to be seen on the photograph, covering the eyes of the girl, who is now called *Moye.)*

On the last day of the period of seclusion, at about two o'clock in the afternoon, the medicine-women in the neighbourhood assemble and begin the *Cisungu* festivity with an interesting dance, for which they wear a special costume. After the dance is over, *Mucembere* comes on the scene, accompanied by another woman on whose back is seated the girl *Moye. Moye* descends from the woman's back and now, for the first time after her fourth month of seclusion, stands before the people of the village (see photo). During the period of seclusion she may not see or speak to anybody, especially the men, and even now she



Photo du P. Druregа. Anthropos, XXII.

Cisungu, initiation feast of a young girl.

Acenga tribe, Katondwa Mission, Luangwa District, Northern Rhodesia.

is not permitted to look at the people until the ceremony of *Cisungu* is finished; hence (see photo) her eyes are kept covered by the hand of *Mucembere*.

On the ground (see photo) are various different designs *(bzirengo)* representing the different beasts of the country — crocodile, hyena, antelope, snakes, birds; four pots (for bringing water) and a pot containing beer. In the background is the Luangwa-river (a territory of the Zambesi river) on whose bank the village is situated.

The girl *Moye* dances on each of these designs shaking her body and sitting down and standing up, and is assisted by the medicine-women, who sing ceremonial songs full of devil-veneration and sensuality. When *Moye* comes, to the crocodile design, which has been carved in the clay, she receives from her relatives and the guests different presents, such as bracelets, beads and cloth. *Mucembere* also receives presents, before the girls does, but of better quality, such as pigs, money (sometimes to the value of two punds sterling), tobacco, cloth, beads, *mapira*-corn &c.

The ceremony concludes at sunset, but is followed at night by dancing *(mazia)*, which last right through the night till the sunrise. Children may not participate in this dance, which is very unmoral in character, and in which both men and women take part together without any clothing.

There is no initiation ceremony for boys. MARTIN DROUEGA, S. J.

Die Lage der Eingebornen Südafrikas in sozialer und politischer Beziehung[10]. — Diese Ausführungen des Herrn Prof. Dr. S. KNOTHE enthalten viel Wahres. Wenn zwei voneinander verschiedene Rassen aneinanderprallen, meint er, so ergeben sich drei Möglichkeiten: es entsteht durch Mischung eine Bastardrasse, oder die schwächere wird ausgerottet oder aber beide bleiben nebeneinander bestehen. Was geschieht in Südafrika? Das südafrikanische Parlament hat jede Verbindung von Weiß und Schwarz verboten. Die Ausmerzung der schwarzen Rasse in Südafrika ist heute aber auch, und Gott sei Dank, ausgeschlossen, kraft der starken Vermehrung der Kaffernstämme und der nur sehr schwachen Vermehrung der Weißen. Es bleibt somit nur die dritte Möglichkeit. Allem Anschein nach sind in Südafrika die Weißen durch die Schwarzen auf die Dauer bedroht. Bedroht wird die weiße Rasse durch die Bildung, welche der schwarzen Bevölkerung zuteil wird. Hieran schließt der Autor eine Betrachtung über die geistige Tüchtigkeit oder Minderwertigkeit der Kaffern. Daß man auf seiten der Kolonisten den Schwarzen stets für minderwertig erklärt, ist bekannt. Auch KNOTHE scheint dieser Ansicht zuzuneigen, und meint gar, daß der Bantuneger seit dem 16. Jahrhundert kulturell gesunken sei. Weiterhin meint er mit KIDD, daß die kulturelle Entwicklung der Eingebornen zunimmt, je weiter man nach Norden kommt, und führt dafür einzelne Stämme an in der Stufenleiter: Pondos, Zulu, Tonga, die Eingebornen von Gasa, die Asena am Sambesi, die Schire-Bevölkerung. Diese Behauptung ist entschieden unrichtig, vielmehr ist es richtig, daß die Zulu-Bevölkerung viel bildungsfähiger ist, und ich möchte sagen auch höher steht als z. B. die Asena und die Amanganja vom Chireland, und zwar stütze ich mich hierbei auf eigene mehrjährige Erfahrung sowohl unter den Zulustämmen der Angoni, als auch unter den Chire- und Zambesi-Eingebornen. Ebenso unrichtig ist die weitere Behauptung, daß der Bantuneger seit dem 16. Jahrhundert gesunken sei. Das kann höchstens von jenen gelten, denen europäische Kultur das eigene Volkstum zerstörte.

Was die Bildungsfähigkeit der Bantuneger jener Gebiete angeht, so ist zu sagen, daß sie bei den Negerkindern ebenso groß ist, als bei den europäischen; das dauert aber nicht nur bis zur Pubertät, wo sie nach Aussagen KNOTHE's aufhören soll, sondern meiner Erfahrung nach bis zum 25. oder 30. Jahre, wo eine Art Apathie bei der männlichen Bevölkerung einzusetzen pflegt, und welche bei der weiblichen Jugend schon früher zu beobachten ist. Es mag das sehr wohl mit der Sexualität zusammenhängen. Auch ist es richtig, daß der Bantuneger selber weniger initiativ, sondern vielmehr imitativ veranlagt ist.

Aber was ich hier unterstreichen möchte, ist, daß die Fragestellung des Autors

[10] Mitteilungen aus den deutschen Schutzgebieten, 34. Bd., Heft 1, S. 40 ff.

durchaus anfechtbar ist. Es ist unangebracht, über Inferiorität und geistige Minderwertigkeit des Afrikaners zu reden, weil er sich in den Rahmen unserer Kultur und unserer Denkungsart weniger gut einfügt. Wir sind es leider seit Kindesbeinen gewohnt, unsere Kultur als die Blüte und die Krone der Menschheitsentwicklung anzusehen und alle anderen Völker und Kulturen als stufenweise unter uns stehend zu betrachten. Als hätten wir das Ziel der Vollmenschheit erreicht, während die anderen noch im Stadium der Barbarei und der Wildheit seien. Diese Auffassung ist aber durchaus unhaltbar. Die Kultur Chinas meinetwegen oder jene der Bantuneger sind Entwicklungen für sich, die, wenn sie ungestört gelassen würden, niemals in den Kanal der europäischen Kultur einmünden könnten, wie ja auch unsere Kultur niemals eine Vorstufe hatte, die jener der heutigen Zulu gleich wäre. Es fehlen die Vergleichungspunkte zwischen den verschiedenen Kulturen, es sind das gewissermaßen ganz eigene Gewächse. Trotzdem haben aber die Bantuneger eine Kultur entwickelt, und zwar ihre eigene, die es verstand, das Volk weitgehend glücklich zu machen. Damit hat sie ihren Zweck ereicht. Der Wert einer Kultur liegt doch wahrhaftig nicht in irgendeiner hochentwickelten Art von Technik und Wirtschaft, sondern in einer gleichartig entwickelten äußeren und Seelenkultur, wodurch allein das irdische Glück des Einzelnen und des Volkes gewährleistet wird. Das haben die primitiven Kulturen meistens glücklich erreicht, was aber unsere moderne Zivilisation nicht fertigbringt.

Da nun in Südafrika nur der dritte Fall möglich ist, daß nämlich die beiden Rassen nebeneinander bestehen bleiben und sich ertragen müssen, und da die europäische Bildung immer weitere Fortschritte machen wird, so wäre meines Erachtens in der Ausbildung der Eingebornen darauf zu achten, daß das Volkseigene, dem Bantuneger in Sitte und Brauch Eigentümliche nach Möglichkeit erhalten bleibe. Vielleicht ist in Südafrika nicht mehr viel zu retten, aber man denke an das übrige Afrika und ändere rasch die Erziehungsmethode des Negers. Gewiß muß mit dem Eindringen der europäischen Kultur auch europäische Bildung dem Eingebornen zuteil werden, aber mit Maß und Auswahl. Im ganzen müßte der Neger in seinem eigenen Volksgeiste erzogen werden, daß er niemals aus dem eigenen Volkstum entwurzelt werde. Seine eigene Art zu denken und zu fühlen, dürfte ihm nicht geraubt werden. Mit Freuden muß jeder Freund der Afrikaner die Bestrebungen des Institutes für afrikanische Sprachen und Kulturen, das sich neulich in London gebildet hat, begrüßen, das in diesem Sinne die Erziehung in Afrika beeinflussen will. Jede Erziehung müßte darnach streben, daß die afrikanischen Kulturen weiter entwickelt würden, einmal aus sich selbst heraus und dann durch Übernahme fremden, europäischen Kulturgutes, ohne daß also dadurch die eigene Kultur zerstört werde. Eine Negerseele europäisieren, heißt sie töten.

P. Paul Schebesta, S. V. D.

The Study of African Bows and Arrows[11]. — In this new classification of the bow and arrow in Africa, based on specimens in the museums at London, Cambridge, Oxford, Hamburg, Berlin, Brussels and Paris, we have the results of a gratifying and necessary piece of research. The author, Mr. L. S. B. Leakey, uses technical structure as his sole criterion of classification: in the bows he is concerned with the methods of string attachment, in the arrows with, on the one hand, the methods of fixing points, and, on the others, the varieties of nocking and feathering. A short sketch will first be given of his classifications, and then a few critical remarks and additions.

According to the technique of string attachment Leakey distinguishes "indirect attachment bows" and "direct attachment bows". The first division contains two sub-divisions: (I) "bulb methods", in which the string, made chiefly of rattan, is shorter than the bow-stave, thickens into a sort of irregular bulb at each end, and is attached to the end of the stave by means of some other material (this type is found distributed in certain regions of West Africa); (II) "spliced methods", in which the rattan string is slit through at the ends so that, with the help of other flexible materials, it may be better fastened to the end of the stave

[11] Mr. L. S. B. Leakey: A new Classification of the Bow and Arrow in Africa, J. R. A. I., LVI, 1926, 259—294. With plates XXXI—XXXIII.

(found in Upper and Lower Equatorial Central Africa). The second division contains four subdivisions: (I) "frontal bows", in which the string passes over the end of the bow (Equatorial Central and West Africa, Nigeria, Togo, Dahomey); (II) "loop bows", in which the string is attached to the bow-stave by means of a loop (West of Lakes Albert Nyanza and Edward, Congo Basin, South-west corner of Belgian Congo, Akka, Mandingo, N. W. Sudan); (III) "eyelet bows", in which the string is drawn through the perforated ends of the bow (Sub-equatorial, Central and S. E. Africa, Nigeria, Kamerun); and (IV) "knotted string bows", in which the string is wound round the unmodified ends of the bow (west and east of Lake Victoria Nyanza to the Somali, South-east Africa, South Africa, Kamerun and among several Sudan tribes).

The arrows are classified by LEAKEY, according to the technique employed in stabilizing their flight, into "feathered arrows" and "unfeathered arrows". The stabilization of the flight is attained by means of feathering at the end of the shaft, and of these there are four types: (I) "split-shaft feathering", the end of the shaft is split through and the leaf, feather or other material used is passed through the split (the whole of Upper and Lower Equatorial Africa, South Nigeria); (II) "tangential feathering", the one end of the feather is tied close to the end of the shaft, all the rest of the feather bent through an angle of about 180° and tied down to the upper part of the shaft at the other end (Sub-equatorial Central and East Africa, west of Lake Tanganika); (III) "tied feathering", the split or also the whole feather is laid along the shaft and tied to it at both ends, often also at the middle (South-east and South-west of Belgian Congo and west of Lake Ngami); (IV) "spirally bound feathering"; here the quill of the feather is always split and they are bound spirally round the shaft by means of a thread (Congo basin, equatorial Central and East Africa, Somaliland).

In the second class of arrows, wich are not feathered, stabilization of flight is attained by the fact that the point is heavier than the rest of the shaft. Here LEAKEY distinguishes three types (I) "wooden pointed", long, heavy, wooden points (accusing only sporadically, especially in Western Kamerun); (II) "metal pointed", long, heavy metal points Mandingo, West Sudan, Upper Nile, East and South of Tanganika); (III) "foreshafted", a smaller iron point is fixed on to a longer fore-shaft of heavy wood (West Kamerun and South Africa).

In addition the arrow shows the following further modifications: (I) according to the size and manner in which the point is attached: *(a)* "fixed tanged", the point is fitted on to a plug and this on to the shaft; *(b)* "loose tanged", the point is fitted directly on to the shaft, *(c)* "socketed", the point is inserted into the shaft or foreshaft through a socket; (II) according to the form of nock at the base end of the shaft; *(a)* "no nocks", the end of the shaft is cut off straight; *(b)* "simple nocks", a simple groove is cut in the end of the shaft; *(c)* "carved plug nocks", the end of the reed shaft is split, a wedge-shafted wooden plug with a rectangular nock inserted into the hollow of the shaft, and the whole tightly bound; *(d)* "split plug nocks", the arrow-shaft is split, into the cleft is inserted a pointed wooden plug, which is again split through, and into this new cleft is inserted a small wedge-shaped wooden plug which holds the split apart and at the same time serves as the basis of a nock, so that a rectangular nock results; *(e)* "single lip nocks", the nock is cut out on one side of the shaft only, or a small piece of wood is bound on to only the one side.

On the whole LEAKEY's classification is good and useful. Only in a few respects does it seem to me to be not quite accurate, or rather not quite complete. The kinds of feathering which he illustrates on p. 288 under H. II *a*, 1, 2; H. III *a*, 1, 2; H. IV, 1, 2, and describes on p. 275 ff. and 291 are in principle all radial, and not tangential; they should therefore be labelled correspondingly and the sub-types receive their own names[12]. In fact, LEAKEY nowhere illustrates a tangential type of feathering and naturally also does not describe it. But this type does also occur in Africa, even if not nearly so frequently as the radial. For instance, I know the following arrows with tangential feathering: Unyamwesi (Museum Köln, No. 034832), Wangoni, Simba Wakonde (Museum Köln, No. 28846), Herero (Museum Köln, No. 15018), Angola (Museum Frankfurt a. Main, No. N. S. 7881, 7882), Kituri, Congo State (Museum Müncher, No. 11.1425, *a-k*) Matoka (Museum München, No. 94.484—487), Lake Kivu (Museum Stuttgart, No. I, C. 43994).

[12] For the chief kinds of arrow feathering and their designations, Cf. SCHMIDT-KOPPERS: Völker und Kulturen, I, p. 450.

In his investigations LEAKEY rightly emphasises the characteristic, technical factors and especially in the "methods of attaching the bow-string" he has selected a criterion of form par excellence. But it would be one-sided to leave the other criteria of form altogether unobserved. They also have their significance and must be fully dealt with in any attempt to work out the complete history of the bow and arrow in Africa. For instance the bow-stave alone exhibits some 35 different types in Africa! It is of similar, even if not of equal, importance to take into consideration also the material of which the bow-string is made.

I do not, however, overlook the fact that in this work LEAKEY was attempting chiefly to formulate as comprehensive and accurate a classification as possible of the bow and arrow in Africa. It was not his intention here to work out the history of these elements singly. But from the point of view of this latter task he has given us a very important preliminary study. And for this I am doubly indebted to him, as for the last two and a half years, together with FR. KÖNIG, one of the students at my ethnological seminar on Africa, I have been engaged on preparing the ground for as thorough a historical study as possible of the African weapons, especially the bow and arrow. The necessary material has already been investigated in a good number of museums and a considerable portion of the relevant literature worked through, while the remaining portion should be finished within a few months. I now realise that LEAKEY and myself were not duplicating the same task. LEAKEY has, as he remarks on p. 259, made no reference at all to the literature, while, as stated above, we are making full use of it. We are thus already in a position to fill in many of the gaps which his distribution maps still show. We also propose to deal as far as possible with all the criteria of form, both in the bow and in the arrow, and so to lay, if possible, a wide and solid basis for working out the culture history of these weapons in Africa. It is self-evident that in this way the whole present state of the culture-historical investigation of Africa will ultimately require thorough consideration, in order to allow of the correct incorporation of the single elements.

F. W. KOPPERS, S. V. D.

Miscellanea.

Europa und Allgemeines.

Some stylistic Affinities of Bushman Art, by J. SCHAPERA, B. A., University of Cape Town. (South African Journal of Science, Vol. XXII, 504—515, November 1925.) SCHAPERA legt den Finger darauf, daß eine mehr methodische Untersuchung notwendig wäre, um das Verhältnis der Buschmannmalereien mit jenen von Nordafrika und denen des Frühpaläolithikums in Südwest-Europa aufzudecken. Der Versuch, welchen er selber wagt, führt zu folgendem Resultat. Die Buschmannmalereien scheinen nur weniges gemeinsam zu haben mit jenen von Nordafrika. Unterschiede in Stil und Technik sind groß. Zusammenhänge sind eher mit den Aurignacien- und Magdalénien-Malereien erkennbar, jedoch finden sich letztere vielfach an Gebrauchsgegenständen, nicht so jene Südafrikas. Ferner sind die paläolithischen tief im Innern von Höhlen angebracht, nicht so die südafrikanischen. Am meisten Verwandtschaft zeigen die Buschmannmalereien zu jenen des Capsien; in beiden findet sich dieselbe Technik, dieselbe Art des Anbringens, eine Übereinstimmung in den dargestellten Dingen; ein Unterschied liegt nur darin, daß das Capsien nur Malereien kennt, Südafrika aber auch Gravierungen; dennoch glaubt der Autor, daß beide Kulturen mitsammen verwandt seien.

Einen lehrreichen Längsschnitt durch die gesamte Menschheitsgeschichte von den Uranfängen bis zur Jetztzeit bietet FRITZ KERN in seiner Skizze Kulturenfolge. Auf Einzelbelege bewußt verzichtend, zeichnet er die führenden, charakteristischen Linien scharf und klar, um Wert und Würdigung der einzelnen Kulturen übersichtlich in das Blickfeld des geschichtswissenschaftlich Interessierten zu bringen. Die Kulturenfolge ist nach KERN wie folgt gestaffelt: Urkultur, Totemistische und Pflanzerkultur, Hirtenkultur, Herren-Hochkultur, Bauernkultur, Erlösungskultur, Aufklärungskultur, modernste Kultur. (Archiv f. Kulturgeschichte, XVII [1926?], 2—19.)

Europe et Généralités.

Some stylistic Affinities of Bushman Art, by J. SCHAPERA, B. A., University of Cape Town. (South African Journal of Science, Vol. XXII, 504—515, November 1925.) M. SCHAPERA fait remarquer qu'il faudrait une étude plus méthodique pour découvrir les rapports qui existent entre les peintures des Boschimans d'une part et celles du Nord de l'Afrique et du Sud-Ouest de l'Europe d'autre part. L'essai tenté par lui-même donne le résultat que voici: Les peintures des Boschimans semblent n'avoir que peu de commun avec celles de l'Afrique du Nord. Il existe entre elles d'importantes différences de style et de technique. Les rapports avec les peintures de l'Aurignacien et du Magdalénien semblent être plus nombreux, mais celle-ci se trouvent en grande partie sur des objets d'un usage courant, ce qui n'est pas le cas pour les autres. De plus, les peintures du vieux-paléolithique ont été découvertes au fond des cavernes, donc ailleurs que celles du Sud de l'Afrique. C'est avec les peintures du Caspien que celles des Boschimans ont le plus de relations; on y trouve la même technique, la même méthode pour appliquer, une certaine concordance dans les objets représentés. Il existe une différence, c'est que le Caspien ne connaît que des peintures, tandis que le Sud de l'Afrique offre aussi des gravures, mais malgré cela l'auteur regarde les deux cultures comme apparentées entre elles.

Dans une esquisse intitulée Kulturenfolge (la succession des civilisations), M. FRITZ KERN nous offre une tranche très instructive à travers toute l'histoire de l'humanité depuis ses premières origines jusqu'à l'époque actuelle. Renonçant de plein gré au détail des citations et des preuves, l'auteur trace avec précision et clarté les grandes lignes caractéristiques, afin de bien faire saisir par ceux qui s'intéressent à la science historique la valeur de chaque civilisation en particulier et l'appréciation qui en est faite. Voici d'après M. KERN la suite des civilisation: culture primitive, culture totémistique et des agriculteurs, culture des pasteurs, culture élevée des maîtres conquérants, culture des

Ob Dr. ADOLF CASPARY mit seinen geistreichen und anregenden Gedankengängen (in seinem Artikel Eine biologische Theorie des Totemismus) auf richtigen Wegen ist, wird eine intensive Detailuntersuchung noch beweisen müssen. Jedenfalls rückt er dem verwickelten Problem des Totemismus auf einem neuen Wege zu Leibe, wenn auch vieles noch gar zu theoretisch und konstruktiv sich anschaut. Interessant ist seine Definition des Totem: „Wir definieren Totem als das selbständig und in eigener Sphäre existierende Zentrum des realen Gruppenorganismus, in dem die einzelnen sich *realiter*, d. i. mit biologischem Zwange wie Organe zu einander verhalten, eine Selbständigkeit, die notwendig Wirkungen hervorbringen muß, die das Einzelnen-Niveau prinzipiell übersteigen." Und seine Forderung: Es wird für die Erforschung des Totemismus „eine neue ethnologische Methode notwendig; denn weder die vergleichende noch die psychologische Methode kann die Unterschiede der Systeme ableiten — das ist Sache des Experiments". Die Voraussetzung der Realität der totemistischen Wirklichkeit fordert eine neue Behandlungsmethode derselben: „Die ethnologische Experimentalwissenschaft." (Zeitschr. f. vgl. Rechtsw., XLII [1927], 430—465.)

Ein Beitrag zur Erforschungsmethode für Objekte der materiellen Kultur ist der Artikel von H. S. HARRISON Analysis and Factors of Invention. Besonderer Nachdruck liegt auf einer genauen Terminologie und der einheitlichen Umgrenzung der Begriffsinhalte, z. B. der drei verwandten, aber selbständigen Begriffe: Variation, Substitution und Mutation. Der Methodiker kann in dem Artikel manchen brauchbaren Fingerzeig finden. (Man, XXVII [1927], 28.)

E. ERKES fügt zu den schon erarbeiteten Mythenparallelen zwischen China und Amerika einzelne neue bei, besonders den Mythus über die zehn Sonnen. (Tag. Ber. d. D. Anthr. Ges., 45., 46. u. 47. Vers. Augsburg, 1926, B. FILSER.)

Es zeigt sich, daß die iberische Kunst ohne Abbruch aus der vorhergegangenen Kunst des Neolithikums und der Bronzezeit hervorgegangen ist. Die kunstgeschichtliche Unter-

paysans, culture libératrice, culture du rationalisme, culture de nos jours. (Archiv f. Kulturgeschichte, XVII [1926?], 2—19.)

L'article de M. ADOLPHE CASPARY «Eine biologische Theorie des Totemismus» (Une théorie biologique du totémisme) offre des aperçus spirituels et instructifs; mais il faudra qu'un travail intense de recherches détaillées en vienne prouver le bien-fondé. En tout cas, l'auteur attaque le problème complexe du totémisme d'une façon nouvelle, quoique bien des arguments aient l'air par trop théoriques et constructifs. Elle ne manque pas d'intérêt, la définition du totem. «Nous regardons le totem comme le centre indépendant et autonome d'un groupe organisé très réel, dont les différents membres se comportent entre eux réaliter, c'est-à-dire d'après des lois biologiques, comme les organes du corps. Il s'agit donc pour le totem d'une indépendance qui doit nécessairement produire des effets surpassant en principe le niveau de l'individu.» Ecoutons ce que l'auteur réclame: Pour les recherches concernant le totémisme «il nous faut une nouvelle méthode ethnologique. Car ni la méthode comparative ni la méthode psychologique n'arrivent à expliquer les différences des systèmes; ceci c'est l'affaire de l'expérience.» La supposition de la réalité du fait totémistique exige une nouvelle méthode de travail: «La science ethnologique expérimentale». Zeitschr. f. vgl. Rechtsw., XLII [1927], 430—465.)

C'est une contribution à la méthode à employer dans les recherches concernant les objets de la culture matérielle que l'article de M. H. S. HARRISON intitulé Analysis and Factors of Invention. On y recommande surtout une terminologie exacte et une détermination uniforme du contenu des notions, par exemple des trois notions apparentées entre elles, mais indépendantes l'une de l'autre: la variation, la substitution et la mutation. Celui qui s'occupe de méthodologie pourra trouver dans cet article maintes indications utiles. (Man, XXVII [1927], 28.)

M. E. ERKES ajoute quelques nouveaux parallèles de mythes entre la Chine et l'Amérique à ceux qui ont été découverts jusqu'ici, notamment le mythe des dix soleils. (Tag. Ber. d. D. Anthr. Ges., 45. u. 46., 47. Vers. Augsbourg 1926, B. FILSER.)

«Il appert que l'art ibérique tout entier est né de l'art antérieur du néolithique et de l'époque de bronze. Les investigations de l'histoire de l'art confirment ainsi les résultats des

suchung bestätigt so das Ergebnis der prähistorischen Forschung. Und noch ein anderes ergibt sich: der archaisch-griechische Einfluß ist nur ein geringer, gleichsam belebender Faktor, die Wurzeln der iberischen Kunst sind autochthon." (H. KÜHN, Mannus, V, Ergänz.-B. [1927], 145—158.)

Die neugegründete ungarische Zeitschrift „Archaeologia Hungarica, Acta archaeologica Musei Nationalis Hungarici" führt sich durch eine Untersuchung von NÁNDOR FETTICH: Das Kunstgewerbe der Avarenzeit in Ungarn vorzüglich ein. Die erste Lieferung enthält die „Zahnschnittornamentik und Preßmodellfunde" in ungarischer und deutscher Sprache. Alle Arbeiten werden in der Landessprache und in einer vollständigen Übersetzung in eine der Weltsprachen publiziert. Die Resultate der ersten Abhandlung sind scharf herausgearbeitet, die sieben Tafeln sind gut gelungen, der Druck ist gefällig, das Papier solid. (Kommissionsverlag E. STEMMER, Budapest. Preis 20 Pengö.)

Bei eingehender Berücksichtigung der kulturhistorischen Ethnologie kommt J. L. SEIFERT in einer Untersuchung zur slawischen „Friedfertigkeit" (Völkerpsychologische Charakterstudien, III, [1926], 192—224) zu interessanten Ergebnissen. Er findet bei den Slawen fast alle charakteristischen Merkmale der mutterrechtlichen Ackerbaukultur wieder. So z. B. der völlige Mangel einer vertikalen Gliederung, kein Adel, kein Priesterstand, keine über das Dorf hinausgehende politische Organisation. Eigener Name für Mutterbruder *(uj)*. Keine Viehzucht, dagegen Züchtung des Schweines. Viereckige ohnbauten. Spuren der Couvade und Polyandrie in Rußland, Maskentänze, Keulenwaffen. Marterpfahl und überhaupt Neigung zu zwecklosen Grausamkeiten. Dürftige Mythologie, dagegen tief eingewurzelter Ahnenkult.

Die Felszeichnungen in den südspanischen Höhlen gehören wahrscheinlich dem Mesolithikum oder Früh-Neolithikum an und weisen auf einen Zusammenhang hin mit ähnlichen Zeichnungen aus Libyen und Alt-Ägypten. Damals war Spanien noch mit Afrika durch eine Landbrücke verbunden. E. S. THOMAS versucht den Nachweis durch Vergleich einer Reihe von primitiv-realistischen Zeichnungen aus oben genannten Gegenden, u. a. Kopfschmuck, Steinidolen, anthropometrischen

recherches préhistoriques. Il y a autre chose, c'est que l'influence de la Grèce archaïque n'a été qu'un facteur secondaire, vivifiant pour ainsi dire, et que les racines de l'art ibérique sont autochtones.» (H. KÜHN, Mannus, V, Ergänz.-B. [1927], 145—158.)

La nouvelle revue hongroise «Archaeologia Hungarica», Acta archaeologica Musei Nationalis Hungarici, s'introduit d'une manière très avantageuse auprès des savants avec son étude de M. NÁNDOR FETTICH sur Les arts industriels de l'époque des Avares en Hongrie. La première livraison contient un article sur «L'ornementation par rangée de denticules et les trouvailles de patrons comprimés» en langue hongroise et allemande. Tous les travaux sont publiés dans la langue du pays et en outre traduits entièrement dans une des langues mondiales. Les résultats de la première étude sont bien mis en relief, les sept planches sont bien réussies, l'impression est agréable, le papier solide. (En commission chez E. STEMMER, Budapesth, Prix 20 Pengös.)

Dans ses recherches au sujet de l'«humeur pacifique» des Slaves (Völkerpsychologische Charakterstudien, III [1926], 192—224), étude où l'ethnographie historico-culturelle est amplement prise en considération, M. J. L. SEIFERT arrive à des conclusions intéressantes. Il retrouve chez les Slaves presque tous les signes caractéristiques de la culture agricole du matriarcat, par ex. l'absence complète d'une organisation verticale, pas de noblesse, pas de sacerdoce, pas d'organisation politique dépassant le village, un nom à part pour le père de la mère *(uj)*, pas d'élevage de bétail si ce n'est pour le porc, des habitations carrées, des traces de couvade et de polyandrie en Russie, des danses de masques, des massues comme armes, le pieu servant à torturer et en général un penchant pour les cruautés inutiles, une mythologie assez mince et par contre un culte des aïeux profondément enraciné.

Les dessins sur rocher dans les cavernes du Sud de l'Espagne appartiennent probablement au mésolithique ou au premier néolithique et donnent l'idée d'une connexion avec des dessins analogues en Lybie et dans l'ancienne Egypte. A cette époque, l'Espagne était encore réunie à l'Afrique par une langue de terre. M. E. S. THOMAS essaie de prouver cette connexion en comparant entre eux un certain nombre de dessins primitifs réalistes provenant des contrées en question, entre autres

Bildungen usw. Letztere sind vielleicht soziale Abzeichen, während andere einen magisch-religiösen Charakter verraten. (Journal Anthrop. Institute [1926], 385—394.)

ROBERT H. LOWIE handelt über „Theoretische Ethnologie in Amerika" (Jahrbuch für Soziologie, III, 1927, 111—124). „Die amerikanischen Forscher sahen sich als Empiriker genötigt, die Vorstellung einheitlicher Entwicklung zu verwerfen, die kulturgeschichtliche Bedeutung der Übertragung anzuerkennen und eine geographische Vergleichsmethode anzuwenden. Derart entwickelten sie empirisch und gewissermaßen naiv jenen „historischen" Gesichtspunkt, zu dem, aus theoretischen Gründen in bewußter Opposition gegen den älteren Evolutionismus, zwei Gruppen europäischer Forscher gelangt waren: die englischen Diffusionisten unter der Führung von ELLIOT SMITH, W. E. PERRY und dem verstorbenen W. H. R. RIVERS, und die zweiästige deutsche Schule, deren Hauptvertreter F. GRÄBNER und Pater W. SCHMIDT sind" (S. 113 f.). „KROEBER's und WISSLER's natürliche Einstellung bringt sie geistig wahrscheinlich P. SCHMIDT und ELLIOT SMITH näher, als es auf den ersten Blick erscheinen dürfte" (S. 123). „Kultur ist ein ganz besonders kompliziertes und vielseitiges Phänomen; es kann unter verschiedenen Gesichtswinkeln und in vielen verschiedenen Beleuchtungen mit Erfolg studiert werden" (S. 124).

Asien.

In den „Mitteilungen d. Seminars für Orient. Sprachen" vergleicht O. FRANKE die prähistorischen Funde in Nord-China mit den Zeugnissen der ältesten chinesischen Geschichte. Zwei neolithische Kulturen mischen sich im Huang-Ho-Tal. Die rohere und einfachere, die TORII RYUZO erschlossen, kommt von Nordosten und scheint asiatischen Ursprungs zu sein. Die höherentwickelte kommt vom Westen und zeigt Verwandtschaft mit Susa, Anau und Tripolje. „Mit dem Dogma von der absoluten Autochthonie der chinesischen Kultur . . . ist es endgültig zu Ende. Die Vermutung drängt sich auf, daß ein fremdes Kulturvolk, vielleicht um die Mitte des dritten Jahrtausends, in Nord-China auf ein anderes, zahlreicheres und roheres, aber bildungsfähiges und begabtes Volk stieß, dem es seine geistigen Erzeugnisse übermittelte." (Mitteil. d. Sem. f. Orient. Sprachen, XXIX, Berlin 1926, 99—114.)

des ornements de coiffe, des idoles en pierre, des formes anthropométriques etc. Celles-ci sont peut-être des marques distinctives sociales tandis que les autres trahissent un caractère magico-religieux. (Journal Anthropol. Institute [1926], 385—394.)

M. ROBERT H. LOWIE étudie «La théorie de l'ethnologie en Amérique» (Jahrbuch für Soziologie, III [1927], 111 –124). «Les savants américains se virent contraints comme partisans de l'empirisme d'écarter l'idée d'une évolution uniforme, de reconnaître l'importance de la transmission pour l'histoire de la civilisation et d'employer une méthode comparative géographique. Tellement ils arrivèrent à développer empiriquement et presque naïvement ce point de vue «historique», que deux groupes de savants européens avaient adopté pour des raisons théoriques et en opposition voulue contre l'ancien évolutionnisme, les diffusionnistes anglais avec leurs chefs ELLIOT SMITH, W. E. PERRY et feu W. H. R. RIVERS, et l'école allemande bifurquée avec ses principaux représentants F. GRAEBNER et le P. W. SCHMIDT» (p. 113 s.). «La formation scientifique propre à MM. KROEBER et WISSLER les rapproche intellectuellement sans doute plus du P. SCHMIDT et de M. ELLIOT SMITH qu'il ne semble à première vue» (p. 123). «La culture est un phénomène tout particulièrement compliqué et varié, qui peut être étudié avec succès sous des points de vue très opposés et sous des jours bien différents» (p. 124).

Asie.

Dans les «Mitteilungen d. Seminars für Orient. Sprachen» M. O. FRANKE compare les trouvailles préhistoriques du Nord de la Chine avec les témoignages de l'histoire la plus ancienne de la Chine. Deux civilisations néolithiques sont mélangées dans la vallée du Hoang-Ho. L'une, plus rude et plus simple, découverte par TORII RYUZO, vient du Nord-Est et semble être d'origine asiatique. L'autre, plus avancée, vient de l'Ouest et laisse voir une certaine parenté avec Suse, Anau et Tripolje; «C'en est fini et pour toujours avec le dogme de l'autochtonie absolue de la civilisation chinoise. On est obligé de supposer qu'un peuple civilisé venu du dehors vers le milieu du troisième millénaire peut-être a rencontré un autre peuple, plus nombreux et plus rude, mais doué et susceptible de culture, auquel il a pu transmettre ses acquisitions intellectuelles.» (Mitteil. d. Sem. f. Orient. Sprachen, XXIX, Berlin 1926, 99—114.)

S. 215—224 (ebenda) deutet E. V. ZENKER die gemeinsame Abstammung der japanischen, koreanischen, der Liu-Kiu- und Ainu-Sprache an. Die Vorfahren dieser Völker waren die Pak, und sie sind aus dem nordöstlichen China eingewandert. Dieser vorläufigen Veröffentlichung will der Verfasser eine „Historische Grammatik der japanischen Sprache" folgen lassen.

Dr. KÄTHE FRANKE schrieb eine kleine Monographie über NICHIREN's Charakter (geb. 1222), den großen Reformator des japanischen Buddhismus, der, zur mahāyānistischen Richtung gehörend, *Hokekyo* als den ursprünglichen und autoritativen Kanon — weil er die höchste und eigenste Lehre Buddhas enthalte — erkannte und proklamierte. (Untersuchungen zur Geschichte des Buddhismus, Nr. 21, Hannover, LAFAIRE, 1927, 30.)

E. MACKAY beschreibt den bis jetzt gesichteten Inhalt des großen Sumer-Palastes in Kish. Schon dieser Teil läßt darauf schließen, daß die Bedeutung des Ganzen „einzigartig und unerwartet groß" sein muß. „Wir haben ohne Frage jenen Palast gefunden, von dem aus die ältesten und mächtigsten Dynastien von Sumer regiert haben, von den entferntesten Perioden der Geschichte an bis zur Gründung des Reiches von Agade im 28. Jahrhundert v. Chr." (Field Mus. of Nat. Hist. Anthr., Vol. I, No. 1, Chicago 1925.)

Afrika.

P. BORCHARDT trägt eine neue Hypothese über das Atlantisproblem vor. „Plato hat auf Grund eines Berichtes Solons uns die Verhältnisse seiner ‚ganzen' Insel Atlantis, welche Nordafrika ist, richtig wiedergegeben. Die Kinder des Poseidon waren libysche Stämme und die berühmte, so lange gesuchte Burg des Poseidon lag zwischen dem Meere der Atlanten und dem Mittelmeere als uralte Kult- und Handelsstätte an dem verkehrsgeographischen Punkte, wo sich die großen Handelswege vom Sudan, von Ägypten und dem afrikanischen Osthorne schnitten." (Pet. Geogr. Mitt. [1927], 19—32.)

In Südafrika gibt es eine frühere und eine spätere Steinzeit. Die frühere scheint vor ungefähr 3000 Jahren zu Ende gegangen zu sein, nachdem sie mehrere Tausend Jahre gedauert hatte. (A. GOODWIN, Man, XXVII [1927], 29—31.)

P. 215—224 ib. M. E. V. ZENKER fait entrevoir l'origine commune des langues du Japon, de la Corée, de l'archipel de Liou-Kiou et de celles des Aïnos. Les aïeux de ces peuples étaient les Paks, immigrés du Nord-Est de la Chine. Cette notice provisoire, l'auteur a l'intention de la faire suivre d'une «Grammaire historique de la langue japonaise».

Mme KÄTHE FRANKE a publié une petite monographie sur le caractère de NICHIREN (né 1222), le grand reformateur du bouddhisme japonais. De tendances mahāyānistiques, il avait reconnu et proclamé *Hokekyo* comme canon primitif et faisant autorité, parce que contenant la suprême et vraie doctrine de Bouddha. (Untersuchungen zur Geschichte des Buddhismus, No. 21, Hanovre, LAFAIRE, 1927, 30.)

M. E. MACKAY nous décrit ce qu'on a examiné jusqu'ici dans le grand palais des Sumériens à Kish. Rien que cette partie nous permet de conclure que le tout doit être «d'une importance unique et imprévue». «Nous venons sans doute de découvrir le palais qui servait de résidence aux plus anciennes et aux plus puissantes dynasties de Sumer, depuis les périodes les plus reculées de l'histoire jusqu'à la fondation de l'empire d'Agade au 28e siècle av. J.-Chr.» (Field Mus. of Nat. Hist. Anthr., Vol. I, No. 1, Chicago 1925.)

Afrique.

M. P. BORCHARDT expose une nouvelle hypothèse sur le problème de l'Atlantide. «Se basant sur un passage de Solon, Platon a exactement décrit l'état de choses de son île de l'Atlantide dans son ensemble, c'est-à-dire du Nord de l'Afrique. Les enfants de Neptune étaient des tribus de la Libye, et la célèbre citadelle de Neptune qu'on a si longtemps cherchée était une très ancienne place de culte et de commerce située entre la mer des Atlantides et la Méditerranée à l'endroit géographique où se croisaient les grandes routes commerciales du Soudan, de l'Egypte et de la corne orientale de l'Afrique.» (Pet. Geogr. Mitt. [1927], 19—32.)

Dans le Sud de l'Afrique on peut distinguer une époque de la pierre antérieure et postérieure. La première semble avoir touché à sa fin il y environ 3000 ans, après avoir duré plusieurs milliers d'années. (A. GOODWIN, Man, XXVII [1927], 29—31.)

Dr. RUDOLF PRIETZE gewährt nach einem von dem Haussa-Pilger Achmed geschriebenen und erläuterten Text einen Einblick in die eigene Denk- und Lebensweise des Haussa. Sie spiegelt sich ab in Grußformeln, täglichen Redewendungen, Erfahrungssätzen und in dem Gespräch eines Kranken mit seinem Arzt bei Gelegenheit dreier Krankenbesuche. („Afrikanische Studien" in: Mitteil. d. Sem. f. Orient. Sprachen zu Berlin, 3. Abt. [1926], 90—98.)

Das Nzwani, eine Bantu-Sprache von der Comoreninsel Johanna, hat sich im Laufe des letzten Jahrhunderts kaum merklich geändert. M. HEEPE konstatiert diese Erscheinung an dem Vergleich zwischen der heute noch gesprochenen und der in einer englisch abgefaßten Handschrift niedergelegten Nzwani-Sprache aus dem Jahre 1821/1822. „Damit ist auch der in der Einführung (*A* der Handschrift) angeführte Satz des Dr. JOHNSON hinsichtlich der großen Veränderlichkeit einer ungeschriebenen Sprache gegenüber einer schriftlich fixierten sowie die diesem Satze zugrunde liegende Annahme einer größeren Variationsbreite in der Aussprache der einzelnen Wörter für das Nzwani als widerlegt zu betrachten." Das Manuskript umfaßt ein in arabischen Schriftzeichen niedergelegtes Alphabet, die Formenlehre, 187 erläuternde Satzbeispiele und ein Wörterbuch Englisch-Nzwani. Es stammt von ELLIOTT und ist Eigentum der GREY-Library in Kapstadt. ELLIOTT, zuerst englischer Farmer in Südafrika, machte 1827 als Missionar eine Expedition zu der Johanna-Insel; eine zweite 1839 mißlang. (Ebenda, 191—232.)

Eine Zusammenstellung über die verschiedenen Giftsorten vegetabilischer und animalischer Art und ihre Zubereitung sowie Anwendung durch die Buschmänner gibt ISAAC SCHAPERA. (Bushman Arrow Poisons in Bantu Studies, Vol. II, No. 3, 199—214.)

W. PLANERT's Aufsatz Die Schnalzsprachen soll eine Einleitung zu einer Reihe von Artikeln über das Buschmännische sein. Nachdem der Verfasser die entsprechenden Publikationen seit 1905 kritisch gewürdigt hat, bringt er ein umfangreiches, vergleichendes Wörterverzeichnis. (Bibliotheca Africana, II [1926], 296—315.)

In seinem Artikel The Tribal Divisions of the Bushmen richtet sich SCHAPERA gegen die Einteilung der Buschmänner in zehn Gruppen, die Prof. SCHWARZ aufgestellt hat. Auch die anthropologische und materiell-kulturelle

Profitant d'un texte rédigé et commenté par Achmed, voyageur qui a visité le Haussa, M. RODOLPHE PRIETZE nous donne un aperçu sur les idées et les habitudes de cette contrée, telles qu'elles se reflètent dans les formules de salut, les tournures courantes, les lieux communs et la conversation d'un malade avec son médecin à l'occasion de trois visites de celui-ci. («Afrikanische Studien» dans Mitteil. d. Sem. f. Orient Sprachen zu Berlin, 3. Abt. [1926], 90—98.)

Le Nzwani, langue bantoue de l'île Johanna (Anjouan), l'une des îles Comores, n'a subi pendant le siècle dernier que des changements presqu'imperceptibles. M. HEEPE constate ce fait en comparant la langue qu'on y parle de nos jours avec celle qui se trouve consignée dans un manuscrit rédigé en anglais en 1821/1822. «On doit donc aussi considérer comme réfutée la phrase de M. JOHNSON citée dans l'introduction (*A* du manuscrit) au sujet de la grande variabilité d'une langue non écrite vis-à-vis d'une langue fixée par écrit. De même la supposition implicite d'une plus grande variabilité dans la prononciation des mots en nzwani ne saurait plus être faite à l'avenir.» Le manuscrit contient un alphabet consigné en caractères arabes, la lexicologie, 187 phrases servant de paradigmes et un vocabulaire anglais-nzwani. Ce manuscrit a été composé par ELLIOTT et appartient à la GREY-Library dans la ville du Cap. ELLIOTT, d'abord fermier anglais dans le Sud de l'Afrique, entreprit en 1827 comme missionnaire une expédition pour l'île de Johanna; une seconde expédition en 1839 échoua. (Ib. 191—232.)

Un aperçu sur les différentes espèces de poisons d'origines végétale et animale ainsi que sur la manière de les préparer et leur emploi par les Boschimans nous est fourni par M. ISAAC SCHAPERA. (Bushman Arrow Poisons in Bantu Studies, Vol. II, No. 3, 199—214.)

L'article de M. W. PLANERT sur Les langues claquantes sert d'introduction à une série d'articles sur les langues des Boschimans. Une appréciation critique des publications afférentes depuis 1905 est suivie d'un riche vocabulaire comparé. (Bibliotheca Africana, II [1926], 296—315.)

Dans son article The Tribal Divisions of the Bushmen, M. SCHAPERA critique la division des Boschimans en dix groupes d'après la théorie de M. SCHWARZ. De même le point de vue anthropologique et l'examen de la cul-

Wertung kann keine befriedigende Einteilung abgeben. Es bleibt nur die Sprache. Auf Grund der sprachlichen Eigentümlichkeiten findet der Autor in weitgehender Übereinstimmung mit Miß BLEEK folgende Dreiteilung: Süd-, Nord- und Kalahari-Gruppe. (Man, XXVII [1927], 47.)

Rev. D. S. OYLER, Shilluk Notes (Sudan Notes and Records, IX [1926], 57—68), berichtet eingehend von einzelnen Sitten dieses sonst gut bekannten Volkes. Das Verhalten der Schilluk während des Gewitters ist recht eigenartig. Die Schilluk fürchten sowohl den Blitz wie auch den Donner und letzteren vielleicht mehr. Der Donnergott heißt *Deń* (eine Dinka-Gottheit); ihm werden auch Opfer dargebracht. Das Verhalten der Leute bei einem Blitzschlag ist außergewöhnlich; ein vom Blitz Getroffener wird nicht wie ein gewöhnlicher Toter begraben, vielmehr wird er am Orte, wo er liegen blieb, mit Erde überschüttet oder die Hütte wird über ihm eingerissen. Ebenso gibt ein kurzer Bericht über Initiationstänze der Burschen und über besondere Art des Bettelns seitens der Frauen einen guten Einblick in die Volkssitten der Schilluk, wie sie sonst noch nicht geschildert wurden.

Über Vaterrecht und Mutterrecht in Afrika schreibt H. BAUMANN (Zeitschr. f. Ethnologie, LVIII, 1926, 62—161). Vier Verbreitungskarten ergänzen den Text. Zusammenfassend stellt der Autor fest, daß er bei den Buschmännern, Bergdama, einigen Hottentotten und Kaffern, bei den Yoruba, Soninke und anderen eine Art Gleichrecht gefunden habe. Die Vaterfolge ist im Südosten und Nordosten Afrikas sowie im Sudan fast ununterbrochen vertreten. Es gibt zwei getrennte Mutterrechtsgebiete in Afrika, das westafrikanische und das nordafrikanische Mutterrecht. Das letztere kann mit dem von BACHOFEN erkannten Mutterrecht des Mittelmeergebietes in Beziehung gesetzt werden. Im übrigen muß einstweilen an der Zugehörigkeit des Mutterrechtes zum „westafrikanischen Kulturkreis" festgehalten werden.

Amerika.

HERMANN TRIMBORN handelt über Familien- und Erbrecht im präkolumbianischen Peru. (Zeitschr. f. vergl. Rechtsw., XLII [1926], 352—392.) Die Ausführungen sollen erture matérielle ne peuvent pas non plus fournir de division satisfaisante. Se basant sur les particularités linguistiques, l'auteur, largement d'accord avec Miss BLEEK, propose la tripartition en groupe du Sud, du Nord et Kalahari. (Man, XXVII [1927], 47.)

Dans son article Shilluk Notes (Sudan Notes and Records, IX [1926], 57—68), le Rév. D. S. OYLER décrit d'une manière détaillée certaines coutumes de ce peuple par ailleurs bien connu. L'attitude des Shilluks pendant l'orage est très curieuse. Il craignent non seulement l'éclair, mais aussi le tonnerre, et ce dernier peut-être plus que le premier. Le dieu du tonnerre s'appelle *Deń* (divinité dinka), et on lui offre des sacrifices. Quand quelqu'un est frappé de la foudre, leur manière d'agir est extraordinaire. La victime n'est pas enterrée comme un défunt quelconque, mais est recouverte de terre à l'endroit même de l'accident, ou bien ensevelie sous les décombres de sa cabane qu'on démolit. Un rapport assez court sur les danses d'initiation des jeunes gens et sur une forme particulière de mendicité de la part des femmes donne également un bon aperçu sur les mœurs des Shilluks, telles qu'elles n'ont pas encore été décrites jusqu'ici.

Le patriarcat et le matriarcat en Afrique sont étudiés par. M. H. BAUMANN (Zeitschr. f. Ethnologie, LVIII [1926], 62—161). Quatre cartes qui en montrent la diffusion complètent le texte. Dans son résumé l'auteur constate qu'il a trouvé chez les Boschimans et les Bergdamas, chez quelques tribus de Hottentots et de Cafres, chez les Yorubas, Soninkés et ailleurs une espèce de droit égal. La succession patriarcale est représentée presque sans interruption dans le Sud-Est et le Nord-Est de l'Afrique ainsi qu'au Soudan. Il existe en Afrique deux territoires séparés avec organisation matriarcale: celui de l'Ouest et celui du Nord de l'Afrique. Le matriarcat dans ce dernier peut être, mis en relation avec celui des contrées méditerranéennes, où il a été reconnu par M. BACHOFEN. Pour le reste, il faudra en attendant maintenir la connexité du matriarcat avec le cycle culturel de l'Ouest africain.

Amérique.

HERMANN TRIMBORN s'occupe du droit familial et successoral dans le Pérou précolombien. (Zeitschr. f. vergl. Rechtsw., XLII [1926], 352—392.) Les explications ont pour

weisen, daß die Befolgung der kulturhistorischen Methode uns in den Stand setzt, ein als einheitliches Ganzes überliefertes Rechtssystem in seine Wurzeln zu analysieren, das zeitliche und kausale Verhältnis der Einzelerscheinungen zu klären und so den rechtsgeschichtlichen Gesamtverlauf zu rekonstruieren. Auch in Peru gibt die Untersuchung der Familien- und erbrechtlichen Zustände einen Wegweiser durch den Verlauf der andinen Kulturgeschichte. Als deren Grundzug stellt sich heraus: Die Überlagerung einer totemistisch-mutterrechtlichen Mischkultur durch Freivaterrecht. Im einzelnen werden dann behandelt: Das Familienrecht, das Erbrecht, Familien- und erbrechtliche Besonderheiten der Inka-Dynastie, Freivaterrechtliche Modifikationen des altperuanischen Gewohnheitsrechtes.

Fr. Röck stellt im „Neuen Pflug" (XI [1927], Febr.) interessante Notizen aus alten mexikanischen Kalendern zusammen. Solche waren „für den gebildeten Indianer geradezu das Buch des Wissens, ein Realienbuch allgemeiner Bildung". Das überraschende Ergebnis einer Gegenüberstellung des Inhaltes mit dem heutiger europäischer Volkskalender war, „daß der Hauptsache nach so ziemlich alles, was der alte Krakauer Kalender enthielt, sich *mutatis mutandis* auch in altmexikanischen Kalendern findet". Es hat auch eine eingehende Vergleichung der Namen der 28 Himmelszeichen „bei den alten Mexikanern und bei dem Kulturvolk der Maya von Mittelamerika mit den altweltlichen, die überraschende Tatsache aufgedeckt, daß die Namenreihen aller genannten Völker der Alten und der Neuen Welt auf einen gemeinsamen Ursprung zurückführen".

Herbert W. Krieger untersucht an der Hand der Objekte im U. S. National Museum in einer größeren, inhaltsreichen Monographie die materielle Kultur der Bevölkerung im südöstlichen Panama. Er unterscheidet in der Eingebornenbevölkerung sprachlich, anthropologisch und kulturell zwei Gruppen: die Chocó im Süden und die Cuna (Tule) im Norden. Die Cuna zeigen anthropologische Verwandtschaft mit den Maya von Yucatan und den alten Peruanern, die Chocó dagegen mit den südamerikanischen Guiana-Indianern. Obschon die Kultur sich wesentlich von der des nördlichen Mittelamerika unterscheidet, deutet anderseits

but de prouver que l'emploi de la méthode historico-culturelle nous permet d'analyser jusque dans ses racines un système juridique transmis comme un tout continu, d'expliquer les relations de temps et de cause à effet pour les phénomènes pris individuellement et d'en reconstruire de la sorte le développement historique dans son ensemble. Au Pérou comme ailleurs l'examen des conditions du droit familial et successoral peut servir de guide à travers l'histoire de la civilisation dans les Andes. Comme caractère principal on y trouve la superstratification d'une civilisation mélangée de totémisme et de matriarcat par le droit de patriarcat libre. Voici ce que l'auteur traite en détail: le droit familial, le droit successoral, les particularités du droit familial et successoral chez la dynastie des Incas, les modifications apportées par le droit de patriarcat libre au droit coutumier du vieux Pérou.

Dans la revue «Neuer Pflug» (XI [1927], février), M. Fr. Röck collectionne des notices intéressantes tirées de vieux almanachs mexicains. Ceux-ci représentaient «pour l'Indien cultivé tout simplement le livre de la science, un compendium des choses de culture générale». La comparaison des matières de ces almanachs avec celles des almanachs populaires d'aujourd'hui en Europe a permis de constater «qu'à peu près tout ce qui se trouvait dans le vieil almanach de Cracovie se trouve déjà *mutatis mutandis* dans ceux de l'ancien Mexique». De plus, une étude comparée approfondie des noms des 28 constellations du zodiaque «chez les vieux Mexicains comme chez le peuple cultivé des Mayas dans l'Amérique centrale avec les dénominations usitées dans le Vieux-Monde a permis de faire la constatation étonnante que les séries de noms chez tous ces peuples du Vieux et du Nouveau Monde remontent à une origine commune».

Dans une monographie assez étendue et riche, M. Herbert W. Krieger étudie à l'aide des collections du U. S. National Museum la culture matérielle de la population du Sud-Est du Panama. L'auteur distingue parmi les indigènes deux groupes différents au point de vue linguistique, anthropologique et culturel: les Chocos au Sud et les Cunas (Tule?) au Nord. Les Cunas trahissent une parenté anthropologique avec les Mayas du Yucatan et les vieux Péruviens, les Chocos au contraire avec les Indiens de la Guyane dans l'Amérique du Sud. Bien que la civilisation de ces populations diffère essentiellement de celle du Nord de l'Amérique cen-

doch — infolge ihrer Verschiedenheit unter sich — die Cuna-Kultur mehr auf die Maya, die Chocó-Kultur mehr auf die Kariben und Arowaken hin. Aber das vollständige Fehlen von Masken, Büchern, Kalendern, Tempeln, Königen, Priesterschaften und anderen Charakteristika scheidet doch die Kultur des südöstlichen Panama grundsätzlich von der Maya- wie von der Anden-Kultur. (U. S. National Museum, Bulletin 134, Washington 1926, 133 Seiten mit 37 Tafeln.)

A. L. KROEBER veröffentlicht die sehr beachtenswerten Resultate seiner letzten Reise nach Trujillo und Umgebung. Aus ihnen seien nur die Beziehungen zu anderen Gebieten hervorgehoben. Im Prä-Tiahuanaco kann nur die Verbindung mit dem Innern im Norden deutlich nachgewiesen werden. Die Tiahuanacoide und Prä-Inka-Periode zeigt viel weitergehende Beziehungen im Süden wie im Norden, hier bis Ecuador. Ähnlich verhält sich die Inkazeit. (Field Mus. of Nat. Hist., II [1926], 1—43.)

trale, les différences entre les deux cultures en question permettent de rapprocher celle des Cunas de celle des Mayas et la culture des Chocos de celle des Caribes et des Arowakes. Toutefois l'absence complète de masques, de livres, de calendriers, de temples, de rois, de collèges de prêtres et d'autres traits caractéristiques distingue la civilisation du Sud-Est du Panama essentiellement de celle des Mayas et des Andes. (U. S. National Museum, Bulletin 134, Washington 1926, 133 pages avec 37 planches.)

M. A. L. KROEBER publie les résultats très remarquables de son dernier voyage dans la contrée de Trujillo et ses environs. Contentons-nous d'y relever les relations de cette contrée avec d'autres régions. Au Pré-Tiahuanaco on ne peut nettement démontrer que les relations du Nord avec l'intérieur. La période Tiahuanacoïde et celle des Préincas fait voir des relations beaucoup plus étendues au Sud comme au Nord, ici jusqu'à la république de l'Equateur. Il en est de même de l'époque des Incas. (Field Mus. of Nat. Hist., II [1926], 1—43.)

Bibliographie.

Meillet A. et Cohen Marcel. *Les Langues du Monde.* Par un groupe de linguistes sous la direction de. Avec 18 cartes linguistiques hors texte. (Collection Linguistique XVI). Paris 1924. ED. CHAMPION. (XVI + 811 pp.)

On est heureux de constater que d'importants aperçus généraux sur la science des langues ont vu le jour ici et là ces dernières années. En 1923 c'étaient les «Elementi di glottologia» d'A. TROMBETTI; en 1924 c'étaient les Mélanges STREITBERG «Stand und Aufgaben der Sprachwissenschaft» (Où en est la linguistique et quelle en est la tâche?) et «Les langues du Monde» par A. MEILLET et M. COHEN; en 1926 enfin, c'étaient «Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde» (Les familles et cycles linguistiques de la terre) par le P. W. SCHMIDT. Chacun de ces ouvrages est entièrement sui generis et cherche à contribuer pour sa part à la solution des problèmes linguistiques, les uns par la classification, les autres par la construction de systèmes. Tandis que les Mélanges STREITBERG sont surtout consacrés à l'indo-européen, branche directrice dans toute la linguistique, sans toutefois perdre de vue les domaines voisins, les trois autres ouvrages s'occupent de la linguistique en général, de la science des langues dans le sens le plus large du mot.

M. TROMBETTI et le P. SCHMIDT, types de savants à caractères individuels très prononcés, arrivent, bien que réduits à leurs seuls moyens, mais grâce à leur activité herculéenne et à leurs connaissances étendues, à maîtriser l'énorme matière dont ils s'occupent. Ils le font chacun d'après des points de vue différents, des méthodes élaborées depuis une génération humaine et dans un esprit souvent tout opposé. Par contre l'ouvrage de MEILLET-COHEN est, comme les Mélanges STREITBERG, un recueil dû à la collaboration de quinze spécialistes dans différents domaines de la linguistique. La part de M. MEILLET est assez mince pour un volume aussi fort. Elle se réduit à une courte «Introduction» et à deux articles — pour ne pas dire «notices» — de moindre étendue encore sur le sud-

caucasique et l'australien. Le second auteur, M. Cohen, a écrit le chapitre sur le chamito-sémitique et a réuni les éléments du volume comme chargé de la rédaction.

Le but de ce recueil, c'est de fournir une classification géographique, statistique et généalogique de tous les idiomes de toutes les familles de langues d'après l'état actuel de la science, et de décrire les signes caractéristiques de chaque groupe de langues. Il s'agit de remplacer le grand ouvrage de Frédéric Müller autrefois si précieux, mais dépassé depuis longtemps, et les deux volumes moins importants de Fr. N. Finck «Die Sprachstämme des Erdkreises» (Les familles linguistiques de l'univers 1909; 3e édition stéréotype 1923) et «Die Haupttypen des Sprachbaues» («Les principaux types de construction des langues» 1910; 2e édition stéréotype 1923). Ce but a été inégalement atteint dans les différents chapitres et dans certains n'a pas été atteint du tout. La méthode de division du travail employée ici offre sans doute des avantages comme des désavantages très réels, ainsi qu'on va le voir dans la suite, mais elle a permis somme toute de publier une œuvre de très grande importance, malgré de nombreuses imperfections dans le détail.

Les quinze collaborateurs se sont partagés la matière en ce sens qu'à plusieurs reprises le même auteur étudie différents groupes de langues. C'est ainsi que l'exposé sur le japonais, le coréen, l'aïnou et l'hyperboréen est de M. Serge Élisséèv, que M. G. Ferrand étudie le malayo-polynésien (sic!) et le papoua, M. L. Homburger le bantou et le hottentot-bochiman, tandisque la classification de toutes les langues américaines est de M. P. Rivet. Par contre les subdivisions de grandes familles linguistiques sont partagées entre plusieurs collaborateurs. L'ouralo-altaïque par exemple est confié à trois savants: à M. A. Sauvageot (pour l'ougro-finnois et le samoyède), à M. J. Deny (pour le turc, le mongol et le tongouze) et à M. Élisséèv (pour le japonais et le coréen). L'austrien est traité par MM. J. Przyluski (l'austroasiatique) et Ferrand (l'austronésien, resp. le «malayo-polynésien»). Il serait difficile de réclamer contre ces partages assez arbitraires, puisqu'ils peuvent s'expliquer par des raisons pratiques, p. ex. par l'habitat géographique de certains groupes ou bien par l'horizon linguistique de chaque collaborateur en particulier.

Mais il y a autre chose pour nous surprendre dans le choix de ces collaborateurs. Pour cet ouvrage si réellement international quant á la matière qu'il traite et quant aux lecteurs qu'il a en vue, on n'a fait appel qu'à des savants français et slaves (les deux Russes Élisséèv et le prince Troubetzkoy), même — chose bizarre — quand ils n'avaient rien à nous apprendre. M. Meillet, spécialiste de haute réputation dans les langues indo-européennes, écrit une page et un quart rapidement sur les langues australiennes qui lui sont assez inconnues. Voici son début: «Comme il n'y a pas de linguiste français qui ait étudié ce domaine, on se bornera ici à résumer les travaux du P. W. Schmidt qui vient de publier des exposés d'ensemble sur la question...» Ces lignes sont suivies de la citation des deux grands ouvrages du P. Schmidt sur le groupement et les pronoms personnels des langues australiennes et de quelques observations générales bien minces. On se demande avec une réelle surprise: «Mais alors, pourquoi n'a-t-on pas cherché à gagner comme collaborateur pour cette partie un spécialiste aussi compétent que le P. Schmidt? D'autant plus que la carte des langues d'Australie dressée par lui a été adoptée! (Carte No. 13.) De même, alors que les langues du Nord du Caucase sont exposées par M. Troubetzkoy, celles du Sud du Caucase sont traitées sur à peine deux pages (343 et suiv.) d'une manière tout-à-fait insuffisante. Dans la bibliographie afférente, la grammaire de M. A. Dirr est citée comme la plus recommandable. N'aurait-il pas été tout indiqué de confier ce chapitre au caucasologue si généralement apprécié qu'est M. Dirr?

Dans l'intérêt de la science nous regrettons cette exclusion parce qu'elle nuit grandement à l'ouvrage qui nous occupe. Excellent sous bien des rapports, il renferme de nombreuses lacunes et est même complètement manqué quant aux langues australiennes et sud-caucasiques. Même en cas d'empêchement des deux spécialistes précités, on aurait certainement pu trouver des remplaçants attitrés parmi les savants anglais, hollandais, allemands et russes. Ils auraient toujours fourni autant que M. Meillet.

Bien entendu, on ne peut pas s'attendre avec tant de collaborateurs différents à

ce que leurs articles cadrent entre eux par rapport à l'étendue, au fond, à l'arrangement, à la méthode etc. Mais l'ouvrage de MEILLET-COHEN présente pourtant des inégalités plus fortes que de raison. Certaines parties sont relativement beaucoup trop étendues, d'autres beaucoup trop maigres. Il va de soi qu'on peut et doit accorder à l'indo-européen, au chamito-sémitique et à l'ouralo-altaïque une plus large part que, par exemple, au bochiman ou au papoua ou au tasmanien, tant en raison de leur importance culturelle et de leur diffusion si inégales qu'en raison de l'inégalité de nos connaissances. Il est étonnant toutefois que cet ouvrage accorde 60 pages à l'indo-européen (J. VENDRYES) et 71 pages à l'hamito-sémitique, mais seulement 4 pages à l'aïnou, 9 au japonais, 5 à l'hottentot-bochiman (avec presque rien sur ce dernier), 3 pages entières à l'hyperboréen et un peu au delà de 3 pages au papoua (c'est trop peu et par trop insignifiant!). Cette répartition manque par trop d' équilibre! Pour l'indo-européen, le sémitique, le dravidien etc., nous sommes renseignés jusque sur les détails de la division en dialectes et de la phonétique. Quant aux langues hyperboréennes au contraire, le youkaguir, le tchouktche, le koryak et le kamtchadal doivent se contenter de huit lignes en tout (!) (p. 269), ou ces idiomes sont énumérés géographiquement. Seul le guiliak est esquissé rapidement, tandisque l'ostiak du Iénisséi et le cottique ne sont mentionnés ni dans ce chapitre ni parmi les langues tibéto-birmanes, parmi lesquelles on les range de nos jours. De même pas un mot de l'andaman, si important comme idiome des pygmées, ni du tasmanien, pourtant si archaïque, ou du lati, idiome isolé dans Sud de la Chine. Le buruchaski, autre idiome isolé dans le Dardistan, est expédié à la p. 369 en trois lignes. Dans tous ces cas, l'ouvrage en question nous laisse donc dans l'embarras, et il faut recourrir aux travaux de FINCK, TROMBETTI et SCHMIDT pour trouver ce que l'on cherche.

On peut se demander après tout s'il était opportun d'accorder tant de place aux groupes des langues indo-européennes et sémitiques si facilement abordables dans une littérature spéciale si abondante, pour négliger à tel point les langues éloignées, exotiques, dont la bibliographie est si difficile à atteindre même pour le spécialiste. Personnellement, le soussigné aimerait mieux tout au contraire une description de toutes les familles de langues, prenant en considération surtout celles dont la structure et la grammaire ne sont pas exposées dans les ouvrages qu'on consulte généralement. C'est ce que M. TROMBETTI et le P. SCHMIDT — pris ensemble — réalisent assez passablement.

Le manque de proportion dans l'ordonnance générale de l'ouvrage dont il s'agit se manifeste notamment dans l'exposé magistral de M. RIVET sur les langues américaines, exposé qui forme à lui seul presqu'un volume de 115 pages (597—712). On y trouve l'énumération des idiomes de $26 + 20 + 77$ familles de langues de l'Amérique septentrionale, centrale et méridionale, classées géographiquement et généalogiquement, mais sans aucun détail sur la phonétique, la morphologie et la syntaxe si abondamment exposées pour quelques autres groupes, pour lesquels on donne même des indications sur le système graphique et la littérature. Le travail de M. RIVET est un chef d'œuvre, mais il s'éloigne entièrement de l'économie générale de l'ouvrage.

Impossible évidemment d'entrer dans les détails. On voudrait pourtant faire quelques observations. Le groupe austréen est traité par deux auteurs, comme on vient de le voir: les «langues austroasiatiques» par PRZYLUSKI, les «langues malayo-polynésiennes» par FERRAND. Pourquoi ce manque de cohérence dans la terminologie? Si l'on désigne avec le P. SCHMIDT la moitié de ces langues comme «austroasiatiques», on doit logiquement choisir pour l'autre moitié la dénomination d'«austronésiennes», au lieu du terme de «malayo-polynésiennes» usité autrefois. Une faute d'impression plus importante se trouve à la p. 458 dernière ligne, et encore dans la table analytique p. 768, où l'on lit NARIOI au lieu de NASIOI (papoua). Celui qui a découvert le gothique de Crimée ne s'appelle pas ANGERIUS (p. 66), mais AUGERIUS (Augier, Ogier) de Busbecq. A la p. 67, où il est question de la poésie de la vieille Islande, on lit: «Des légendes (sagas) furent réunies et mises en vers sous le nom général d'Edda», phrase inadmissible, puisque sagas et Edda sont des choses foncièrement différentes sous tous les rapports.

Malgré ces critiques, l'ouvrage de MEILLET-COHEN est un livre précieux et méri-

toire pour lequel nous savons gré aux auteurs nous autres linguistes. Nous possédons maintenant au moins en partie ce recueil si absolument nécessaire depuis longtemps. Ce n'est pas un travail parfait, mais il vaut beaucoup mieux que rien du tout. Son mérite réside dans les bons et excellents chapitres sur l'ougro-finnois, le dravidien, l'indonésien, et les travaux remarquables sur le Soudan et l'Amérique. Dans un chapitre de près de cent pages (463—560) sur les «Langues du Soudan et de la Guinée», M. Delafosse a fait preuve de connaissances étonnantes dans une matière aussi ardue et a mérité la reconnaissance de tous en réunissant de nombreux matériaux inconnus jusqu'à ce jour, de sorte que son exposé gardera sa valeur pendant longtemps. A relever les bibliographies pour la plupart très riches à la fin de chaque chapitre. Il ne manque pas non plus — cela va de soi — d'un répertoire très complet de toutes les langues, peuplades et contrées. On trouvera avec plaisir à la fin du volume les 18 très grandes cartes linguistiques, dont cinq en couleurs, ainsi que sept plus petites esquisses dans le texte même.

A côte des ouvrages précités de M. Trombetti et du P. Schmidt, ce volume sera indispensable pendant quelque temps, jusqu'à ce qu'il puisse être remplacé par une nouvelle édition remaniée à fond. Espérons qu'elle ne se fera pas attendre. Puisse le présent ouvrage faire avancer aussi l'étude de l'indo-européen!

Dr. Wilh. Oehl (Prof. à l'Univ. de Fribourg en Suisse).

Schmidt, P. W., S. V. D. *Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde.* Mit einem Atlas von 14 Karten in Lithographie. Heidelberg 1926. Carl Winter's Universitätsbuchhandlung. XVI + 595 SS. Preis Mk. 42.—. (Kulturgeschichtliche Bibliothek, herausgegeben von W. Foy. I. Reihe: Ethnologische Bibliothek, mit Einschluß des altorientalischen Kulturgebietes.)

Der erste Eindruck des gewaltigen Werkes ist der der ungeheuren Arbeitsleistung, die darin steckt. Denn hier ist keine Zeile als kompiliert im üblichen Sinne anzusehen, alles ist selbst erarbeitet oder wenigstens selbst nachgeprüft. Was das bedeutet, kann nur der ermessen, der den ungeheuren Ozean der sprachwissenschaftlichen Literatur kennt. Der zweite Eindruck ist der eines gewaltigen Fortschrittes in allen Richtungen und nach allen Richtungen. Es ist keine Übertreibung, wenn man sagt, daß mit diesem Buche eine neue Epoche der Sprachwissenschaft beginnt, eine neue Zielsetzung, eine neue Auffassung und zum Teil sogar eine neue Methode.

Das Werk gliedert sich in zwei Abschnitte, die schon durch den Titel angedeutet werden. In der ersten, den Sprachfamilien geweihten Hälfte, werden die verwandtschaftlichen Beziehungen und eine Übersicht über die Einzelsprachen der Erde geboten, beides in einer Vollständigkeit, wie sie bisher nicht erreicht wurde. Gegenüber dem verdienstvollen Werke N. Finck's „Die Sprachstämme des Erdkreises", liegt der Fortschritt vor allem darin, daß der Fachmann und interessierte Laie die ganze Literatur bezüglich der einzelnen Gruppierungen nachgewiesen bekommt und daß auf strittige Punkte und ungelöste Probleme ausdrücklich hingewiesen wird, so daß eine Kritik möglich ist. Ich möchte nur auf die Behandlung der afrikanischen Sprachen bei Finck hinweisen, der manchen Gliederungsversuch bedingungslos widergibt, ohne auf die Kühnheit, Fraglichkeit und Umstrittenheit dieser Gliederungsversuche hinzuweisen. Zusammen mit dem Index der Sprachen und Stämme stellt dieser erste Teil ein unentbehrliches Nachschlagbuch für den Völkerkundler und Sprachwissenschaftler dar.

Als bedeutsam sind an dieser Darstellung der Sprachfamilien folgende Züge hervorzuheben: Die uralaltaischen Sprachen werden von Prof. Schmidt trotz der Einwendungen neuerer Forscher als genetische Einheit erfaßt und überdies mit dem Eskimo-Aleutisch zu einer großen Sprachfamilie zusammengefaßt. Die Belege an Laut- und Formgleichungen sind nicht wesentlich zahlreicher als wie sie sich auch für einen Zusammenhang des Uralischen mit dem Indogermanischen erbringen lassen, nur die Typusverwandtschaft ist eine ziemlich enge. Die Möglichkeit also, daß es sich doch nur um eine

sekundäre oder tertiäre, eine laterale Verwandtschaft handelt, ist doch nicht von der Hand zu weisen. Die Ergebnisse Nikolai Marr's und der Japhetitologie werden von Prof. Schmidt rückhaltlos angenommen. Auch dies ist als ein wesentlicher Fortschritt zu werten, da die Japhetitologie der Indogermanistik den Ausgang aus vielen Sackgassen zeigt, in denen sie sich verrannt hat. So wie Indogermanistik und Semitistik mit ihren strengen Methoden die Erforschung der außereuropäischen Sprachenwelt befruchtet haben, so wirkt jetzt die „wilde" Sprachwissenschaft befruchtend wieder auf ihre Lehrmeisterin zurück. Alle Forscher, die bisher den Problemen der Japhetitologie nähergetreten sind, haben die Grundvoraussetzungen dieses jüngsten Zweiges der Sprachwissenschaft akzeptiert.

Die Zusammenfassung der indogermanischen, hamito-semitischen und uralaltaischen mit der japhetitischen Sprachfamilie zu einer höheren Einheit, trifft sicher irgendwie das Richtige, wenn es sich auch vielleicht nur um Lateral-Verwandtschaften handelt. Von diesem Gesichtspunkte aus gewinnt man dann auch linguistisch Anschluß an die Ergebnisse der Völkerkunde und Urgeschichte für Europa, was an der Hand der heute noch herrschenden Theorie vom nordeuropäischen Ursprung der indogermanischen Sprachfamilie ganz unmöglich war.

Bei der Darstellung der Sprachverhältnisse Afrikas schließt sich Prof. Schmidt eng an A. Drexel's „Die Gliederung der afrikanischen Sprachen" („Anthropos", XVI—XVII [1921—1922], S. 224—249) an. Drexel hat als erster der ungeheuren Kompliziertheit der sprachlichen Probleme des Sudan volle Gerechtigkeit widerfahren lassen und keine Synthesen versucht, wo sie nicht möglich waren. Er war auch der erste, der als leitenden Faden bei der Lösung eines schwierigen sprachlichen Problems die ethnologischen Tatsachen benützte. Im zweiten Teile des vorliegenden Werkes hat Prof. Schmidt weitere wertvolle Belege für die Richtigkeit der Drexel'schen Auffassungen vorgebracht. In Einzelheiten wird es sicher noch zu Berichtigungen kommen, die endgültige Lösung aber liegt doch in dieser Richtung.

Auf dem Gebiete der austrischen Sprachfamilie und denen der Papua-Sprachen und der australischen Sprachen wandelt Prof. Schmidt vielfach auf seinen eigenen Spuren, da der größte Teil der eigentlichen Pionierarbeit und ein großer Teil der endgültigen Zusammenfassungen hier von ihm selber geleistet wurde. Die reichlichen Literaturangaben hier sollten für möglichst viele junge Ethnologen zu einem Anreiz werden, sich hier die linguistischen Sporen zu verdienen. Eine Trennung von Sprachwissenschaft und Völkerkunde ist auf außereuropäischem Gebiete ja zu einer Unmöglichkeit geworden, der Völkerkundler muß auf dem Gebiete der Sprache wenigstens halber Fachmann sein und umgekehrt, wenn die Lösung wichtiger Aufgaben nicht von vorneherein unmöglich sein soll.

Wenn man von Rivet's Abschnitt in „Les Langues du Monde" absieht, stellt die Darstellung der gesamten amerikanischen Sprachenwelt eine neue und ganz originale Leistung dar. Zum erstenmal sind die größtenteils in Zeitschriftenartikeln verstreuten letzten Ergebnisse amerikanischer Sprachforschung übersichtlich und kritisch dargestellt. Das wird hoffentlich dazu beitragen, das in ethnologischen Kreisen seltsamerweise noch so weitverbreitete Mißverständnis zu zerstreuen, daß die amerikanischen Sprachen genetisch, typologisch oder sonst irgendwie noch eine andere als eine rein geographische Einheit bilden. Wie überall in diesem ersten Teile wird nach reiflicher Prüfung bei den Einzelproblemen entschieden Stellung genommen, aber die Probleme selbst und die Möglichkeit einer auch anderen Lösung werden niemals unterschlagen, wie das leider so häufig in solchen Übersichten geschieht. Besonders wichtige Tatsachen für den Ethnologen sind der Nachweis einer alten Unterschicht von Arowaken-Sprachen im Hochandinen-Gebiet und einer dieser andinen Gruppe nächstverwandten Arowaken-Sprache in Guyana, was ganz merkwürdige Ausblicke eröffnet.

Irgendwie erschöpfend diesen ersten Teil zu besprechen, ist eine glatte Unmöglichkeit, diesen Teil muß man selber gelesen haben und er ist ein unentbehrliches Handbuch für jeden Ethnologen und Linguisten.

Und trotzdem ist der zweite Teil des Werkes noch gewichtiger, noch bedeu-

tungsvoller als der erste. Mit ihm beginnt eine neue Epoche in der Sprachforschung in ihrem letzten und höchsten Sinne, von ihm aus haben künftig die Versuche nach weiterer Sprachsynthese auszugehen. Ich möchte diesen zweiten Teil des Werkes am liebsten mit der ersten Fassung des „Ursprungs der Gottesidee" vom gleichen Verfasser vergleichen. Dort hat Prof. SCHMIDT, der mit genialster Synthese die Meisterschaft sorgfältigster Einzelarbeit verbindet, das Problem in seinen ersten Umrissen verfolgt und überall die Wegweiser, die Flutmarken eingeschlagen. Vieles ermangelte noch der eingehenden Begründung, vieles bedurfte sogar der Korrekturen, aber heute, angesichts der eben erschienenen Neuauflage, kann niemand mehr zweifeln, daß schon von Anfang an das Richtige getroffen war. Dasselbe wird für diesen zweiten Teil des vorliegenden Werkes gelten. Umkämpft, bestritten, vertieft, gesichert, wohl auch richtiggestellt, wird er sich siegreich behaupten. Gebe Gott, daß der Verfasser auch bei diesem Werk in absehbarer Zeit mit einer Neuauflage das Tropäum aufrichten möge. Der Stoff ist hier in einer unglaublichen Fülle und zugleich in konzentriertester Form geboten. Es ist wahrlich keine leichte Lektüre und manche Abschnitte lassen sich erst nach sorgfältiger und oftmaliger Überlesung voll erfassen. Zugleich bietet dieser Teil eine Fülle der Probleme. Nicht Kärrnerarbeit, sondern großzügige Baumeisterarbeit eröffnet sich hier für eine ganze Generation von Sprachwissenschaftlern. Angesichts der hier angedeuteten Überfülle dankbarer Aufgaben wird hoffentlich ein gewisser Zweig der Sprachwissenschaft seiner Quisquilien und Buchstabenklaubereien überdrüssig werden.

Auf Grund einer Reihe von Hauptmerkmalen werden alle Sprachen der Erde untersucht und nach Übereinstimmungen gruppiert, um auf diese Weise bis zu den „Sprachenkreisen" vorzudringen, und damit in eine bisher der Sprachwissenschaft unerreichbare zeitliche Tiefe. Diese Sprachenkreise sollen als Parallelerscheinung den Kulturkreisen beigeordnet und zugleich eingeordnet werden, da sie ja das wichtigste Element der geistigen Kultur darstellen. Die untersuchten Merkmale sind: die Grundtatsachen des Vokalismus und Konsonantismus; der Anlaut und der Auslaut des Wortes; die Numerusbildung; das Vorkommen oder Fehlen eines Inklusiv und Exklusiv in der ersten Person Plural des Personalpronomens; die Genusbildungen und Nominalklassifikationen; die Zahlsysteme; die Stellung des affixlosen Genitivs und des Possessivaffixes im Zusammenhang mit der Stellung von Subjektpronomen, Akkusativ und Adjektiv. Im folgenden kann nur eine flüchtige Übersicht über diese Untersuchungen und die daraus gewonnenen Gruppierungen gegeben werden.

Die von Prof. SCHMIDT als anormal charakterisierten Vokale ö und ü (siehe P. W. SCHMIDT: Die Sprachlaute und ihre Darstellung. „Anthropos", II) sind nach ihrer Verbreitung in den Sprachen der Erde dem Mutterrecht oder den Viehzüchter-Nomaden zuzuweisen, doch finden sie sich auch bei einigen Urstämmen, so den Tasmaniern. Die Unterscheidung der stimmhaften und der stimmlosen Konsonanten scheint allen Sprachen von Urstämmen ursprünglich fremd zu sein; auf welcher Stufe und wie diese Differenzierung einsetzte, ist nicht auszumachen. Mit Einschränkungen gilt dies auch für die Reibelaute, die aber doch in der arktischen Kultur zu finden sind. Die Primärkulturen haben schon die Reibelaute neben den Verschlußlauten.

Beim Anlaut des Wortes unterscheidet Prof. SCHMIDT drei Arten: 1. nur mit einfachen Lauten, 2. *muta cum liquida* oder *muta cum nasali*, 3. andere Konsonantenverbindungen, darunter *a)* zwei Konsonanten, *b)* drei und mehr Konsonanten. Die zweite Art, *muta + liquida* oder *nasalis* ist die den Sprachen von Urkulturstämmen eigentümliche; die arktische Kultur und die Nomadenkultur haben mehrkonsonantischen Anlaut; ausschließlich einfacher Anlaut scheint für die Primärkulturen charakteristisch zu sein.

Beim Auslaut werden vier Arten unterschieden: 1. rein vokalisch, 2. sonor *(liquidae* und *nasalis)*, 3. einkonsonantisch, 4. mehrkonsonantisch. Davon kommt nur reinvokalischer Auslaut rein vor, sonorer Auslaut ist stets gemischt mit vokalischem, ein- und mehrkonsonantischer Auslaut sind stets gemischt mit vokalischem und sonorem Auslaut. Auf der Südhälfte der Erde ist mehrkonsonantischer Auslaut selten, einkonsonantischer Auslaut ist nur in den Gebieten ältester Kulturen häufiger. Parallelismus von

mehrkonsonantischem Anlaut und Auslaut ist vor allem im Norden zu finden, im Süden kommt er nur bei alten Sprachen vor. Oft entspricht einem Anlaut *muta* + *liquida* (nasal) ein Auslaut *liquida* (nasal) + *muta*. Die nordische Verbreitung solcher mehrkonsonantischer Sprachen ist stark vorwiegend, die Ausbreitung in Südamerika dürfte auf nordische Herkunft der betreffenden Sprachen deuten. Die Verbreitung macht auch einen Schluß auf eine Entstehung in Gebirgsgegenden möglich. Der reinvokalische Auslaut hat seine Hauptverbreitung in der heißen und subtropischen Zone, wo aber daneben leichte Mehrkonsonanz des Auslautes gerade bei Sprachen alter Stämme auftritt.

Von Sprachen der Stämme der Urkulturen haben nur Tasmanisch und Bugres (Gêz) reinvokalischen Auslaut, alle anderen haben leichte Mehrkonsonanz neben Einkonsonanz. Die Sprachen der totemistischen Kultur haben reinvokalischen Auslaut, wo daneben sonorer Auslaut auftritt, will ihn Prof. Schmidt als Kontakterscheinung auffassen. Er neigt überhaupt der Auffassung zu, daß dem sonoren Auslaut keine selbständige Bedeutung und selbständiger Ursprung zukommt, sondern, daß er überall nur aus der Berührung von Sprachen mit reinvokalischem Auslaut mit Sprachen mit konsonantischem Auslaut erwachsen ist. Für das ältere Mutterrecht ist einkonsonantischer Auslaut charakteristisch. Der nomadistisch-viehzüchterische Kulturkreis hat mehrkonsonantischen Auslaut. Gewöhnlich ist das Verhältnis so, daß im Anlaut die Mehrkonsonanz leichter ist als im Auslaut.

Bezüglich der Numerusbildung stehen wir vor der überraschenden Tatsache, daß sie in ihrer üppigsten Entfaltung gerade für die Sprachen der Völker der Urkultur charakteristisch ist. Der Dual dürfte wohl auch der arktischen Kultur ureigentümlich sein. Im Verbreitungsgebiet der Bumerangkultur fehlt die Numerusbildung. Dasselbe gilt für die totemistische Kultur. Dem älteren Mutterrecht dürften Dualbildungen eigentümlich sein. Der nomadistisch-viehzüchterische Kulturkreis zeigt stärkere Numerusbildung. Interessant ist dabei, daß gerade in den ältesten Schichten Dual und Trial nicht selbständige Ableitungen aus dem Singular, sondern Spezifizierungen des Plurals sind.

Ein deutliches Merkmal bildet das Vorkommen oder Fehlen der Inklusiv- und Exklusivformen des Personalpronomens der ersten Person Plural. In Australien fällt starke Numerusbildung mit Inklusiv und Exklusiv zusammen, somit kommt dort der totemistische Kulturkreis dafür nicht in Betracht, dasselbe gilt aber dort auch für die Bumerangkultur und das ältere Mutterrecht. Inklusiv- und Exklusivform dürften in e i n e der Urkulturen und auf Grund ihrer sonstigen Verbreitung, trotz der Gegeninstanz in Australien auch ins ältere Mutterrecht gehören.

Die verschiedenen Genusbildungen teilt Prof. Schmidt sehr glücklich in fünf Gruppen ein, und zwar nach der Einteilung: 1. in Belebt — Unbelebt, die er Vitalitätskategorien nennt und die sich auf Substantiva, nicht aber auf die Pronomina erstreckt; 2. in Personen (vernünftige Wesen) — Sachen (unvernünftige Wesen), die er Personalkategorien nennt und die sich nur auf die Substantiva erstreckt; 3. in männlich-weiblich, die er Sexualkategorien nennt und die die Substantiva und Pronomina oder nur die Pronomina erfaßt; 4. in Gruppierungen nach der äußeren Gestalt hinter Zahlworten, die er Numeralkategorien nennt; 5. in komplizierte Gruppierungen verschiedener Art, die vielleicht Kontakterscheinungen der ersten vier Genusarten, vielleicht aber auch selbständige Einzelentwicklungen darstellen.

Die Gruppierung Belebt-Unbelebt hat sonst eine sporadische Verbreitung, nur in Nord- und Mittelamerika ist sie die fast alleinherrschende Klassifizierungsart, ist aber dort vielfach mit der Sexualkategorie verbunden. In Südamerika tritt sie wieder zurück und hat auch keine einheitliche Verbreitung mehr. Auf der Nordhalbkugel ist sie viel häufiger als auf der Südhalbkugel, wo sie fast nie für sich allein auftritt. Die Verbreitung in der alten Welt deutet vielleicht auf Mutterrecht, dem auch die amerikanische Verbreitung nicht widersprechen würde.

Die Personalkategorie kommt nur selten allein und klar vor. Die Verbreitung ist sehr zerstückelt und die Gruppierung ist vielleicht nichts anderes als eine Kontakterscheinung der Sexualkategorien bei totemistischen Völkern, ein Zusammenfallen von Männlich und Weiblich oder von Weiblich und Sächlich.

Die Sexualkategorie hat die größte Verbreitung, die kompaktesten Verbreitungsgebiete und die klarsten Formen. Bei ihr unterscheidet Prof. SCHMIDT vier Unterarten: *a)* ausgedrückt nur am Personal- (oder Demonstrativ-) Pronomen; *b)* wie bei *a)*, aber außerdem auch beim Substantiv mit Beschränkung auf Personen oder Tiere; *c)* wie bei *a)* und *b)*, aber mit Einbeziehung auch des Unbelebten, das heißt, mit grammatischem Geschlecht; *d)* wie bei *a)*, *b)* und *c)*, aber mit einer dritten, einer Sachklasse. Der Unterschied wird am Pronomen meist nur in der dritten Person ausgedrückt, doch drücken das austroasiatische Khasi, das Abchasische, alle semitischen und die nordhamitischen Sprachen, das Nama, die amerikanische Tunika-Gruppe, das Paez (Chibcha) und das Itonama die Klassen auch in der zweiten Person und eine australische Sprache, eine Papua-Sprache, eine semitische Sprache, eine hamitische Sprache, das Nama, das südamerikanische Paez und das Mobima auch in der ersten Person aus.

Ich kann hier im einzelnen die Verbreitung dieser Sexualkategorie nicht wiedergeben. Die nur am Pronomen oder, wenn auch am Substantivum, nur bei Personen und etwa auch Tieren ausgedrückte Sexualkategorie scheint zu einer sehr alten Schicht des Mutterrechtes zu gehören. Sie erklärt sich auch aus der Eroberung durch fremde Männer oder durch das Hineinheiraten fremdsprachiger Männer in den Stamm der Frau. Auch für die Entstehung von Inklusiv-Exklusiv gibt Prof. SCHMIDT eine sehr ansprechende Erklärung aus den mutterrechtlichen Verhältnissen, wo das eine wir die eingeheirateten Männer ein-, das andere sie ausschließt. Die Sexualkategorie mit Erfassung sämtlicher Substantive (oft auch mit Ding-Kategorie) hat ein zusammenhängendes riesiges Verbreitungsgebiet, die Indogermanischen, die Semito-hamitischen, die Nordkaukasischen und einige Japhetitische Sprachen mit Ausstrahlungsgebieten in Kanuri und die Nilotischen Sprachen, in die Dravida-Sprachen und ins Khasi. Träger dieser Sprachen sind überall die sekundären und tertiären Viehzüchter, bei denen mutterrechtliche Einflüsse wirksam waren. Die Personalkategorie findet sich überall in der Kontaktzone.

Bezüglich der Zahlsysteme weist Prof. SCHMIDT vor allem darauf hin, daß es keine Sprache ohne Zahlwörter gibt, eins und viel oder eins und zwei kommen überall vor. Wohl aber gibt es ein Zählen ohne Grundzahl, ein systemloses Zählen. Das einfachste Zahlsystem ist das Paarsystem, das mit Gebärden bis zu zehn fortschreiten kann. Selten ist das Vierersystem, noch seltener das Sechsersystem. Wichtig sind die Quinarsysteme, doch sind sie meistens mit Dezimalsystemen und Vigesimalsystemen verschränkt. Reines Quinarsystem (10 = 2 Hände, 25 = 5 Hände) ist nur in einer Arowaken-Sprache belegt. Das Quinar-Dezimalsystem ist manchmal verwischt, weil die Zusammensetzungen über fünf für das Sprachgefühl nicht mehr erkennbar sind. Prof. SCHMIDT glaubt, daß es aber jedenfalls auch echte, ursprüngliche Dezimalsysteme ohne Quinarbasis gibt. Das Vigesimalsystem, die Zusammenfassung aller Finger und Zehen ist meist mit einem Quinar- oder einem Dezimalsystem verbunden. In Nordwestafrika gibt es ein Quadragesimalsystem.

Das systemlose Zählen hat kein eigenes Verbreitungsgebiet und findet sich meist in derselben Sprachfamilie neben dem Paarsystem. So könnte es vielleicht eine Verfallserscheinung sein. Vielfach dürfte auch das Paarsystem von ungeschulten Forschern nicht erkannt worden sein. Deshalb mußte systemloses Zählen und Paarsystem zusammen behandelt werden. Bei den Papua-Sprachen erwähnt Prof. SCHMIDT einen interessanten Fall eines Reihensystems mit Paarzählen, wobei mit den Paaren am kleinen Finger der linken Hand begonnen, aufs Handgelenk, den Ellbogen, die Schulter, das Ohr, das Auge übergegangen und dann mit Mund oder Nase auf die rechte Seite absteigend hinübergewendet wird. Etwas Ähnliches hat auch noch Australien. Das Paarsystem ist nur auf der Südhalbkugel zu finden und gehört sicher den Urkulturen an. Psychologisch geht es nach Prof. SCHMIDT wohl auf die paarigen Körperteile und auf Mann und Frau zurück.

Die Verbreitung der Vigesimalsysteme in Ozeanien und Australien spricht für Zugehörigkeit zum totemistischen Kulturkreis, in Nordostasien und Nordwestamerika kommt es in Gebieten von mutterrechtlich-totemistischer Mischung vor. Südasien und der Kaukasus geben kein deutliches Bild, um so deutlicher weist Afrika auf den Totemismus.

In Mittelamerika scheint das System durch die Hochkulturen propagiert worden zu sein. Im ganzen darf man es wohl dem Totemismus zusprechen.

Vigesimal- und Dezimalsystem sind höchstwahrscheinlich unabhängige Bildungen. Quinar-Dezimalsystem dürfte dem Hackbau zugehören, reines Dezimalsystem, wenn sich ein solches erweisen läßt, dem viehzüchterischen Kulturkreis. Als ganzes behandelt, weisen die Dezimalsysteme deutlich auf Mutterrecht und Nomadenkultur hin.

Der Schwerpunkt der Untersuchungen in diesem zweiten Teile liegt ganz bei den syntaktischen Fragen der Wortstellung, und zwar mit der Genitivstellung als Ausgangspunkt. Das sogenannte SCHMIDT'sche Gesetz der Genitivstellung wurde von dem Verfasser zum erstenmal in einem Besprechungsvortrage über den ersten Teil von WUNDT's „Völkerpsychologie" (MAGW., XXXIII/1903, S. 361—389) aufgestellt, und dann an drei konkreten Gebieten erwiesen und illustriert (W. SCHMIDT, Die sprachlichen Verhältnisse von Deutsch-Neuguinea, ZAOS., V und VI; derselbe, MSOS., VIII, Abt. III, S. 251 ff.; derselbe, Gliederung der australischen Sprachen, Wien 1919). „Steht der affixlose Genitiv vor dem Substantiv, welches er näher bestimmt, so ist die Sprache eine Suffixsprache, eventuell mit Postpositionen; steht der Genetiv nach, so ist sie eine Präfixsprache, eventuell mit Präpositionen; wenn Abweichungen von dieser Regel erscheinen, etwa Vorkommen von Postpositionen mit Nachstelung des Genetivs oder umgekehrt: Vorkommen von Präpositionen mit Voranstellung des Genitivs, so liegt ein Übergangsstadium entweder im ersteren Falle von der Präfigierung in die Suffigierung oder im zweiten Falle die umgekehrte Entwicklung vor. Für die Beurteilung der Richtung, welche die Entwicklung der betreffenden Sprache in einem solchen Übergangsstadium verfolgt, ob sie sich von der Präfigierung zur Suffigierung oder von der Suffigierung zur Präfigierung wendet, dafür kommen besonders die Possessivaffixe in Betracht, da sie gewöhnlich am längsten in ihrer Stellung die alten Gesetze beobachten." Sprachpsychologisch, in der Frage nach der Entstehung der Formativmittel usw., usw. ist dieses Gesetz von höchster Bedeutung. Hier in der Anwendung auf alle Sprachen der Erde wurde auch seine Richtigkeit endgültig erwiesen.

Die Verbreitung der beiden Genitivstellungen zeigt große, zusammenhängende Gebiete mit Kontakt- und Ausstrahlungszonen. Daraus ergeben sich Verbreitungszentren. In den meisten Sprachen der Welt (über 90 Prozent) ist auch das Possessiv ein Genitiv des Personalpronomens, folglich sollten sich die Stellung des Genitivs und die des Possessivs decken. Wo das der Fall ist, spricht Prof. SCHMIDT von voller Genitiv-Voran-(oder Nach-)stellung, wo es nicht der Fall ist von gebrochener, wobei von der Stellung des Nominalgenitivs ausgegangen wird. Wo das Possessiv aus abgeschliffenen Affixen besteht, stellt es sicher den ursprünglichen Zustand dar. Die gebrochene Genitivstellung ist vielfach als eine durch Mischung veranlaßte sprachliche Weiterbildung zu belegen. Dann aber ist der Nominalgenitiv das Ursprünglichere, weil er das fester im Sprachgefühl Verankerte ist.

In genauer Einzeluntersuchung werden die Stellungsverhältnisse aller Sprachen der Welt vorgeführt, schwierige Einzelfragen, anscheinende oder wirkliche Widersprüche erklärt und interpretiert und auf diesem Wege erreicht Prof. SCHMIDT dann folgende Endergebnisse: Abgesehen von der Bumerangkultur, ist der Urkultur volle Genitiv-Voranstellung zuzusprechen, doch bilden Kulin und Kurnai sowie Tasmanisch eine Gegeninstanz. Auch die totemistische Kultur hat volle Genitiv-Voranstellung. Für die Sprachen des nomadistisch-viehzüchterischen Kulturkreises: Uralaltaisch, Indogermanisch und Hamito-Semitisch läßt sich ursprüngliche Voranstellung erweisen. Dem älteren Mutterrecht dürfte Genitiv-Nachstellung eigentümlich gewesen sein und das dürfte sich vielfach auch auf das jüngere Mutterrecht ausgewirkt haben; aber auch der Bumerangkultur ist Genitiv-Nachstellung zuzuschreiben.

Die Genitiv-Voranstellung ist nach Prof. SCHMIDT das psychologisch Ursprüngliche, die Nachsetzung im Mutterrecht will er auf Sprachzersetzung infolge von Mischung und auf das Einsetzen analytischen Denkens zurückführen. In der Bumerangkultur glaubt er eine Reaktionserscheinung der Urkulturen auf eindringendes Mutterrecht erkennen zu können. Ein Grund dafür liegt darin, daß sich die Bumerangkultur fast stets in einer Kontaktzone von Mutterrecht und Urkultur findet, ein weiterer Grund zu dieser

Annahme ist dadurch gegeben, daß sich einzig und allein der Bumerangkultur kein wohlcharakterisierter Sprachenkreis zuordnen läßt, wie wir noch sehen werden.

Nach dieser Klarstellung des syntaktischen Verhältnisses von Genitiv und Possessiv schreitet Prof. SCHMIDT an die Untersuchung der Stellung von Subjektpronomen, Akkusativ und Adjektiv und deren Beziehung zu jener von Genitiv und Possessivum. Die Parallelstellung von Genitiv und Subjektpronomen könnte als ein Zusammenfallen von Nomen und Verbum, das Gegenteil als eine Trennung von Nomen und Verbum, von Begriff und Urteil gelten, sie könnte aber auch einen unentschiedenen Zustand bezeichnen. Die Urkulturen haben Parallel-Voranstellung, für die mutterrechtlichen Kulturen macht Prof. SCHMIDT ursprüngliche Parallel-Nachstellung wahrscheinlich. Aus den Verhältnissen Australiens vor allem will er dann erweisen, daß die Differenzierung der Stellung von Genitiv und Pronominalsubjekt durchwegs auf Beeinflussung zurückgeht, nicht aber auf innere Entwicklung zu begrifflicher Differenzierung. Wohl aber habe die Sprache die einmal entstandene Differenzierung begrifflich festgelegt. Hier scheint mir doch die bereits erfolgte Erfassung eines Funktionsunterschiedes eine unbedingte Voraussetzung, zu sein, denn wenn das Subjektpronomen nicht als etwas deutlich anderes als der Genitiv des Personalpronomens empfunden wurde, hätte doch bei jeder Übernahme fremder Stellungsgesetze Genitiv und Personalpronomen wieder vermengt werden müssen.

Die Parallelstellung von Genitiv und Akkusativ erweist sich als ganz überwiegend bei allen Sprachen der Erde, dennoch will SCHMIDT daraus nicht auf einen ursprünglichen begrifflichen Zusammenhang von Akkusativ und Genitiv schließen. Das Adjektiv zeigt keine solche Parallelstellung, es dürfte ursprünglich stets nachgestellt gewesen sein und stets deutlich vom Genitiv unterschieden. Interessant wäre da das gegenseitige Stellungsverhältnis von Apposition und Adjektiv, die beide funktionell eng zusammengehören. Es fehlt aber ein Hinweis darauf.

Prof. SCHMIDT erörtert von allen Seiten die Frage, ob ein Wechsel der Genitivstellung rein aus einer inneren Entwicklung heraus möglich ist und kommt zu einer entschiedenen Verneinung dieser Möglichkeit. Stellungswechsel ist stets das Ergebnis einer äußeren Beeinflussung, einer Störung des Sprachgefühles. Meistens brauchen die Sprachen aber eine „Entwöhnungszeit" und irgendein formatives Hilfsmittel, damit sich die Umstellung vollziehen kann, wenn nicht eine direkte Überlagerung erfolgt. Zur Begründung dieser Ansicht werden die romanischen Sprachen herangezogen.

Auf Grundlage all dieser Merkmale und ihres Zusammenfallens stellt nun Prof. SCHMIDT die einzelnen Sprachenkreise auf und vergleicht sie mit den Kulturkreisen.

Zu den Ursprachenkreisen gehören: Tasmanisch, Kulin-Kurnai-Buandik, Baining, Andamanesisch, Semang, San, die Hoka- und Penuti-Sprachen, Gêz-Tapuya, Yamana und Alakaluf; daran schließen sich in Einzelheiten: Yuin, Narrinyeri, die ältesten melanesischen Sprachen, Senoi, die Paläasiatischen Sprachen, Samojedisch, die ältesten Uralischen Sprachen, Nama und Sandawe, und die Algonkin-Sprachen, viele davon vielleicht als frühe Mischungen. Die Ursprachen besitzen nur die Normalvokale und kennen nicht die Differenzierung von tönenden und tonlosen Konsonanten. Mit Ausnahme der arktischen Gruppe fehlen die eigentlichen Reibelaute. Bezüglich Anlaut und Auslaut unterscheidet Prof. SCHMIDT drei Gruppen und zwei Übergangsgruppen: 1. An- und Auslaut mit einfachen Konsonanten, 2. An- und Auslaut mit leichten Doppelkonsonanzen, 3. An- und Auslaut mit schwierigerer Doppelkonsonanz.

Tasmanisch und Klein-Andamanesisch fallen mit vokalischem Auslaut und mit *ö* und *ü* aus dem Schema.

Charakteristisch für die Ursprachen ist die reiche Numerusbildung, doch fällt auch hier wieder Tasmanisch und mit ihm einige andere Sprachen aus dem Schema, ferner das Paarsystem im Zählen und der Gebrauch von Inklusiv und Exklusiv, der aber wieder fehlt im Andamanesischen, in den Paläasiatischen, den meisten Hoka- und den Penuti-Sprachen. Nominalklassifizierungen fehlen im allgemeinen. Die Ursprachenkreise besitzen volle Genitiv-Voranstellung; die Abweichungen in Tasmanien, Südost-Australien und Kalifornien führt Prof. SCHMIDT auf Beeinflussung zurück. Der Akkusativ steht meistens vor, das Adjektiv meistens nach.

Bei den Primärsprachenkreisen unterscheidet der Verfasser einen südlichen, einen nördlichen und einen mittleren. Der südliche Primärsprachenkreis hat einkonsonantischen Anlaut und vokalischen Auslaut, kennt weder *ö* noch *ü* und hat wahrscheinlich noch nicht die Differenzierung von tonlosen und tönenden Konsonanten. Dual und Trial, Inklusiv und Exklusiv fehlen, ebenso wie jede Nominalklassifikation. Bei Berührung mit Sprachen mit Sexualkategorie wird diese in Personalkategorie verwandelt. Im Zählen herrscht der Übergang vom Quinar- zum Vigesimalsystem. Ferner gibt es Parallel-Voranstellung von Genitiv und Akkusativ, das Adjektiv aber, im Gegensatz zu den Ursprachen, ist zur Voranstellung übergegangen. Auch hier werden zwei Schichten, eine ältere und eine jüngere unterschieden. In Australien gehören zur älteren Schicht Südnarrinyeri und einige Ostsprachen, zur jüngeren Schicht Aranda und seine Verwandten und einige Nordsprachen. Von den Papua-Sprachen gehört eine große Anzahl sowohl zur älteren als auch zur jüngeren Schicht. Von den austronesischen Sprachen zur älteren Schicht: Neukaledonien, Loyalty Ins., Nengone, Lifu, Sta Cruz Ins.; zur jüngeren Schicht: Malagasy, Bugis, Makassar, Nias, Roti, Timor, Kl. Molukken, mittlere Salomonen, Fidji, Polynesien. In Asien gehören alle Dravida-Sprachen dazu. In Afrika die Ngo-Nke-, Bantuiden-, Manfu-, Wule-Sprachen. In Nordamerika nur ein Teil der Pueblo-Sprachen, Yuchi und vielleicht Cheroki. In Zentralamerika und Südamerika läßt sich dieser Sprachenkreis noch nicht klar herausstellen.

Zum nördlichen Primärsprachenkreis gehören die Uralaltaischen, die Indogermanischen, ein Teil der Nordkaukasischen und die Semito-hamitischen Sprachen. Der Auslaut ist mehrkonsonantisch, anormale Vokale sind vorhanden, ferner der Unterschied zwischen stimmhaft und stimmlos und zwischen Verschluß- und Reibelauten, außerdem ein Dual; Inklusiv-Exklusiv fehlt aber. Mit Ausnahme der uralaltaischen Sprachen gibt es Sexualkategorie mit Weiterbildung zum grammatischen Geschlecht. Überall herrscht Dezimalsystem. Ursprünglich galt überall Genitiv-Voranstellung, doch haben alle Semitischen und die nördlichen Hamitischen Sprachen volle Genitiv-Nachstellung angenommen, andere Hamiten-Sprachen und die Uralaltaischen Sprachen übernahmen gebrochene Genitiv-Voranstellung. Dieser Sprachenkreis trennt den Verbal- vom Possessiv-Ausdruck. Der Akkusativ hat im allgemeinen Parallelstellung, das Adjektiv wird im Indogermanischen zum Teil, im Uralaltaischen stets vorgesetzt.

Für den mittleren Primärsprachenkreis ist die Vitalitätskategorie und die natürliche Sexualkategorie am Personalpronomen der zweiten und dritten charakteristisch, die erstere ist hauptsächlich auf den Norden beschränkt, die letztere hauptsächlich auf den Süden. In Amerika gibt es zahlreiche Fälle der Vereinigung beider Einteilungsarten. Die Sexualkategorie scheint dabei das Ältere zu sein und das grammatische Geschlecht des nördlichen Primärsprachenkreises nur eine Fortentwicklung darzustellen. In dem mittleren Primärsprachenkreis selbst setzte vielfach eine Sonderentwicklung ein, welche zur Numeralkategorie führte. Eine Veränderung von ganz entscheidender Bedeutung war die Nachstellung des Genitivs, dem die Affixe nachfolgten. Nur in den jüngsten Schichten kommen *ü* und *ö* vor, tonlose und tönende Konsonanten, Verschluß- und Reibelaute sind vorhanden. An- und Auslaut sind einkonsonatisch, doch kommen Sprachen mit reinvokalischem Auslaut vor. Das Vorkommen des Duals muß als gelegentliches Relikt aus den Ursprachen angesehen werden, hingegen leben die Inklusiv-Exklusivformen kräftig weiter und sind ein Charakteristikum der älteren Stufe dieses Sprachkreises.

Zu diesem Sprachkreis gehören: ein Teil der Südostaustralischen Sprachen, die Austronesischen mit Ausnahme der Polynesischen und die Austroasiatischen mit Ausnahme der Munda-Sprachen; von den Tibeto-chinesischen Sprachen die Thai- und Annam-Sprachen; der größere Teil der Japhetitischen Sprachen; die Kanuri- und die Manfu-Sprachen; das Tsimschian, die Wakash- und die Chimakua-Sprachen, teilweise die Selish-Sprachen, das Kutenai, Yana, Salina, Chumash; die zentralamerikanisch-pazifische Gruppe, Maya, Mixteko Zapoteko, Totonako; in Südamerika eine Reihe von isolierten und einige Arowak- und Kariben-Sprachen.

Innerhalb der Ursprachenkreise läßt sich kein einzelner wohlcharakterisierter Sprachenkreis der Bumerangkultur zuweisen, bei den Sprachen der Völker mit Bumerang-

kultur gibt es nichts Einigendes und so erscheint die ethnologisch aufgestellte Bumerangkultur in linguistischer Beziehung in Frage gestellt.

Dazu möchte ich mir einige Randbemerkungen erlauben. Im Verfolg einer Studie über „Die Genealogie der Steinknaufkeule", glaube ich zum sicheren Nachweis einer Abhängigkeit des Formenkreises der Steinknaufkeule von einem genau entsprechenden, naturgegebenen Formenkreis der Wurzelstockkeule gekommen zu sein. Jene in Südsee und Amerika als Zweiklassenkultur definierte Kulturschicht, welche in enger Zusammengehörigkeit den Formenkreis der Steinknaufkeule, die Schleuder und die Trepanation führt, kann ich mir nur aus dem Kontakt einer Kulturschicht, die die Wurzelstockkeule führte, mit einer Kulturschicht, die den einfachsten Typus der Steinknaufkeule (den durchbohrten Bachkiesel) führte, entstanden denken. Diesem Kontakt verdankte der Formenkreis der Steinknaufkeule seine Entstehung. Eine isolierte Weiterverfolgung der Wurzelstockkeule aus der Südsee hinaus in andere Erdteile hinein, führt anscheinend nicht in irgendeine der Zweiklassenkultur verwandte Kulturschicht, sondern in die Urkulturen, in Afrika in die „nigritische" Kultur und wohl auch die „Bumerangkultur" hinein. Wenn diese Ergebnisse stichhältig sind, dann wäre vielleicht der Mischcharakter nicht so sehr in die Bumerangkultur, sondern vielleicht mehr in die Zweiklassenkultur zu verlegen, das heißt, es wäre eine Lateralverwandtschaft gegeben. Die sprachlichen Ergebnisse Prof. Schmidt's würden zu dieser Annahme sehr gut passen. Der Mischungsanstoß wäre konkret gegeben, das Weiterleben von sprachlichen Formen der Urkultur gerade im mittleren Primärsprachenkreis und die undeutliche Stellung der Bumerangkultur, die vielleicht verschiedene frühe Stufen der Mischung darstellt, alles dies würde sich unter dieser Voraussetzung zwanglos erklären. Ich betone aber, daß für mich nur die Abhängigkeit der Steinknaufkeulentypen von den Wurzelstocktypen und der Ursprung der ersteren aus einer Kontakterscheinung als zweifellos gesichertes Ergebnis feststeht, alles übrige ist nur Arbeitshypothese.

An die Primärsprachenkreise schließen sich dann entsprechend dem kulturhistorischen Schema die sekundären und tertiären Sprachenkreise. Vornehmlich hat sich der mittlere Primärsprachenkreis mit anderen Primärsprachenkreisen gemischt. Aus einer solchen Mischung mit dem nördlichen Primärsprachenkreis erklären sich viele Züge der uralaltaischen und indogermanischen Sprachen. Noch stärker kommt dieser Mischungskomponent im Semito-Hamitischen zur Geltung. Auch die Tibeto-chinesische Sprachfamilie ist als Produkt einer solchen Mischung aufzufassen. Für diese Sprachen bringt Prof. Schmidt den Beweis in einem Beispiel seiner bewundernswerten Methode der Ferninterpretation. Für Afrika sind die sekundären und tertiären Mischungen charakteristisch. Auch die polynesischen Sprachen sind als tertiäre Mischung anzusehen.

Beim Vergleich der Ursprachenkreise mit den Urkulturkreisen ergibt sich ein fast lückenloses Zusammenfallen der Verbreitung und damit eine gegenseitige Bestätigung. Der arktische Kulturkreis Gräbner's läßt sich linguistisch aufzeigen und dasselbe gilt für alle anderen Urkulturkreise. In Südamerika wird das eigentümliche Ineinander-Übergehen der drei Kulturkreise auch linguistisch widergespiegelt. Die Bumerangkultur ist, wie erwähnt, linguistisch nicht belegbar und muß noch einmal überprüft werden. Psychologisch entsprechen die Ursprachen sehr gut den Urkulturen. Das Tasmanische zeigt so viele Eigenheiten, die auf Mischung mit Sprachen des Primärkreises deuten, daß man auch die rassenhafte Verschiedenheit von den Australiern wieder mehr beachten muß. Die Kluft zwischen Sammel- und Zuchtstufe, welche die Urkulturen von den Primärkulturen trennt, läßt sich sprachlich nicht ebenso belegen. Am ehesten könnten neue Charakteristika in der Einführung der Nominalklassifikation und in der Genitivumstellung gesehen werden, die aber beide nur von einem dieser Sprachenkreise, dem mittleren ausgegangen zu sein scheinen und von denen erst später das eine, die Nominalklassifizierung, auf den nördlichen und mittleren übergegriffen zu haben scheinen. der südliche Primärsprachenkreis läßt sich in jeder Hinsicht der totemistischen Kultur gleichsetzen, der mittlere Primärsprachenkreis entspricht der mutterrechtlichen Kultur, der nördliche der nomadistisch-viehzüchterischen Kultur.

Auf S. 350 ist dem Verfasser ein kleiner Irrtum unterlaufen, wahrscheinlich ein

Mißverständnis der angeführten Quelle oder der gemachten Notizen. Bei Besprechung der neueren Veränderungen der Nominalklassifizierung der indogermanischen Sprachen kann man wohl kaum vom Englischen sagen, daß es das Neutrum darangegeben habe, eher läßt sich der neuenglische Zustand dahin definieren, daß eine sexual untergeteilte Personalkategorie einer Realkategorie gegenübersteht. Für die skandinavischen Sprachen gilt das gerade Gegenteil des auf S. 350 Gesagten: sowohl Dänisch als auch Schwedisch haben mit Bezug auf die Adjektivkongruenz und den Artikel das Neutrum scharf abgegrenzt erhalten, und haben dafür in dieser Beziehung das Maskulinum und das Femininum zusammenfallen lassen in ein Genus commune. Bezüglich der Pronominalreaktion gilt aber eine ganz andere Klassifizierung. Die durch Artikel und Adjektivendung als Neutra charakterisierten Nomina werden pronominal ganz indogermanisch als Neutra reflektiert, bei den zusammengefallenen Maskulina und Feminina ist eine Neubildung eingetreten, in der Dänisch und Schwedisch auseinandergehen. Pronominal zerfällt im Dänischen das Genus commune in eine Personalkategorie mit sexualer Unterteilung und eine Realkategorie, das Schwedische aber in eine Vitalitätskategorie ebenfalls mit sexueller Unterteilung und eine Realkategorie.

Der Atlas zu dem Werke ist von größter Reichhaltigkeit und erfüllt ein dringendes Bedürfnis aller Linguisten und Ethnologen. Man muß ihn sehen und besitzen.

Ich habe versucht, die Hauptpunkte in Weg und Ergebnis dieses Werkes vorzuführen. Eine Würdigung der gigantischen inneren und äußeren Leistung werden viel berufenere Federn geben als meine. Zu leisten war das Ganze nur von einem Manne wie dem Verfasser, der als richtunggebender Forscher sowohl auf dem Gebiete der Völkerkunde, wie auf dem der Sprachwissenschaft zu Hause ist. Beide Wissenschaften sind ihm durch dieses neue Werk neuerdings zu tiefstem Dank verpflichtet worden, beide haben eine hochbedeutsame, ja entscheidende Förderung erfahren. Mag das Buch umstritten werden, mögen im einzelnen auch noch Korrekturen, Vertiefungen, Erweiterungen nötig sein, im großen Umriß ist sicherlich das Richtige gegeben. Mit diesem Werke beginnt eine neue Periode sprachwissenschaftlicher Forschung, mit diesem Werke haben die ethnologischen Kulturkreise, die bisher zum großen Teile leider erst Gerippe mit wenig oder gar keinem Fleisch waren, das Wichtigste, einen wirklichen Geist, erhalten. Möge der Verfasser bald eine zweite Auflage erleben, die sich ebenso über die erste erheben wird, wie die zweite Auflage des Ursprungs der Gottesidee es über die erste tut.

Dr. D. J. Wölfel — Wien.

Talbot Amaury. *The Peoples of Southern Nigeria.* A Sketch of their History, Ethnology and Languages, with an abstract of the 1921 census, 4 Vols. Oxford University Press (London: Humphrey Milford, 1926). Vol. I: Historical Notes, XII + 365 pp., 5 maps. — Vol. II: Ethnology, XX + 415 + 8 pp., 9 maps and 121 illustrations. — Vol. III: Ethnology, X + 972 + 4 pp., 8 maps and 130 illustrations. — Vol. IV: Linguistics and Statistics, 234 pp.

This is a monumental work, well provided with maps and good illustrations, and we can make only a few observations about it here. The author is well acquainted with the ethnological and linguistic as well as prehistoric and historical problems of Africa, and is not content merely to present his enormous collection of material to the scientific world, but also tackles these problems himself.

The first volume deals with the prehistory and history of Nigeria. To Talbot "Ex Africa lux" does not mean something which, like so many before him, he must refer back to Egypt; he finds still older strata in the black continent. According to him the oldest prehistoric (or protolithic) industry was introduced into Europe from Africa, and similarly the Cro-Magnon race migrated from Africa into Europe. This idea has something in its favour, as West Africa was already inhabited in Palaeolithic times.

On p. 16, he discusses certain ideas which may seem far too heretical to many

Egyptologists, but which are nevertheless worthy of more detailed examination. His opinion is that many of the fundamental religious ideas of the ancient Egyptians are derived from the ancient Sudanese and from the Semi-Bantu settled in Nigeria, even if both of these do not find their root in the Cro-Magnon race. His case becomes less trustworthy, when he deals with chronology. The Egyptians certainly appear to have derived various culture elements from the Sudan, but in other respects Egypt, which evolved the first civilisation, also gave much to the African negro.

Next follows the further history of North Africa and Nigeria from the oldest times up till now, and in this is incorporated the history of each individual people.

Vol. II and III, which are by far the biggest, contain the sections on ethnology. Vol. II deals with the religion of each of the peoples of the region, and contains a systematic and detailed description of all the religious notions of each tribe. The second chapter of this volume gives a summary of and introduction to the religious beliefs of the Nigerians. On p. 15, the author says, "Strange enough to modern thought is the fact that the more primitive the tribe, the more nearly in many respects is it allied to monotheism".

Just this juxtaposition of the beliefs and practices of each of the peoples living so closely together shows the great differences prevailing among them, and at the same time indicates the different roots out of which those religious forms have sprung. Actually we have three races or culture strata mingled together — the Sudanese negro, the Semi-Bantu and the Bantu.

In Vol. III information is given in comprehensive fashion about the social structure of these peoples. Ergogology and economics are dealt with very concisely.

Vol. IV is devoted chiefly to the principal statistics and to the civilising labours of the Europeans, but there is also a chapter on the languages. A classification of these is attempted on the basis of vocabularies, while the individual languages are set forth in a list. This work is, therefore, of less signifiance to linguists, but it is of some service as a survey.

The maps are very useful and indicate the distribution of the Sudanese, Bantu and Semi-Bantu tribes in a clear manner.

The principal value of this work lies in the fact that it is a thorough sketch of the different peoples of this region, who influence one another strongly both in language and in culture, and that it reveals their affinities and differences. It is a thoroughly comprehensive work, a real source of material for the ethnologist.

F. P. Schebesta, S. V. D.

Jones Neville. *The Stone Age in Rhodesia.* With foreword by Sir Arthur Keith. Oxford University Press (London: Humphrey Milford, 1926), 120 pp., illustr. Price 12/6 net.

The first three chapters of this book, to which Sir Arthur Keith contributes a foreword, give a concise general introduction to Prehistory. In the fourth chapter Homo Rhodesiensis is discussed in some detail, and the opinions of scientists quoted about its antiquity and status in Prehistory. The author adopts Keith's conclusion that Homo Rhodesiensis was the ancestor of Neandertal and modern man, and that it represents a Pliocene stage in human evolution. To Jones, who is seeking the original maker of those stone implements found in Rhodesia which are equivalent to the European Chellean and Acheulean — he regards the eoliths as pre-palaeolithic — this discovery is very convenient as, relying upon Keith, he is able to claim that Homo Rhodesiensis was their author. Other ancient finds are, of course, unknown in Rhodesia.

In the fifth chapter the stone implements of the Lower Palaeolithic in Rhodesia are described and illustrated. The sixth chapter is of most interest to the student of ethnology, as here the Bushmen are linked up with the Palaeolithic Period as it occurs in Rhodesia. The author mentions the two theories according to which *(a)* the Bushman belongs to the Aurignacian, whose home was originally in North Africa, from which he branched off to

the North (Europe) (Grimaldi) and to the South (Bushman); *(b)* the Bushman is derived from and was probably contemporary with Mousterian man; he inhabited the southern half of the continent, and spread to the north, especially where we find the cave paintings, whether in South Africa (Bushman paintings) or in North Africa and Europe.

The Bushman paintings are then more fully described and their identity with those of Europe shown. In this we fully agree with the author; but it is doubtful wheter the old and good cave paintings should be attributed without question to the modern Bushman. For nowadays the Bushmen do not execute such paintings: the modern paintings are inferior, so that one is forced to attribute the older ones to some other people. In my opinion this was an Aurignacian race which, coming in from the North, intermixed with a stock somewhat similar to the African pygmy; this mixture resulted first in the Bushmen, with a larger proportion of pygmy blood, and then in the Hottentots, with a larger proportion of the invaderds' blood. Certain elements in Bushman mythology certainly indicate that blending with an invading race took place, and this race is the light-coloured element of the Hottentots (cf. in this connection "Antropos", XVIII—XIX, 1923—1924, p. 114 ff.).

F. P. SCHEBESTA, S. V. D.

Driberg J. H. *The Lango*, a Nilotic Tribe of Uganda. With a foreword by Sir ROBERT THORNE CORYNDON, K. C. M. H., Governor of the Uganda Protectorate. (London: T. FISHER UNWIN, Ltd., 1923.) 468 pp., with 24 illustrations. Price 63s net.

This book is based on the investigations which the author was able to make during the years he served as an official among the Lango. It is a thorough and profound study of the people written in a sympathetic spirit.

It is difficult to understand why the author thinks it necessary to apologise for the terms Nilotic and Hamitic, which he uses in the course of his description, for it is certain that the Nilotic Group forms a rigidly defined enity and the Eastern Hamites are also easily conceived as a unity — in fact, DRIBERG enumerates the different tribes which belong to each of these groups. The terms are therefore decidedly appropriate. Personally I would have greatly liked a more detailed study of the ethnical composition of the Nilotes, as it seems to me that they are not merely a mixture of Negros with Hamites. They are older than the Hamites. The Lango in any case belong to the Nilotes, and DRIBERG frequently has occasion to refer to the group, especially to the Shilluk.

The book falls into three parts, of which one is ethnological, another linguistic, while the third consists of texts.

The Lango, like all the Nilotic peoples, are cattlekeepers and practise primitive agriculture only incidentally and through necessity. In contrast to the Bantu, the men work the fields, while the women engage in lighter occupations.

Following upon a chapter devoted to the history of the tribe and another to the description of the geographical and climatic conditions, the material and spiritual culture of the Lango is dealt with in great detail.

Although no antropological measurements are given, the bodily appearance of the Lango is fully described and their physical and psychical characteristics discussed at length.

DRIBERG himself regrets that he could not penetrate more deeply into the religion of the people. One reason for this is that the Lango do not very readily initiate strangers into their religious practices; even natives who have much intercourse with Europeans are excluded from the ceremonies on the ground "that they have been contaminated by white influence". Truly a fine opinion which the "savages" have of the Europeans! In spite of this difficulty, the author gives a good description of the religious ideas of the people. One is inclined to wonder, though, why nothing is said of the tribal ancestor-worship, as we are accustomed to find this cult especially prominent among the Nilotic peoples.

Although DRIBERG, since he is no linguist, does not profess to give a thoroughly scientific account (in the true seme of the word) of the language of the Lango, yet it

must be admitted that he has produced an excellent piece of work; even the phonetics are very good and fully adequate, while the grammar and vocabulary are very etxensive. The texts given in the last section consist of fables in Lango and Englisch.

It will be seen even from these few brief remarks how significant this book is for the study of the Nilotic peoples. F. P. SCHEBESTA, S. V. D.

Farabee William Curtis. *The Central Caribs.* Quart, 299 pp., with 41 plates. Philadelphia: The University Museum (Anthropological Publications, Vol. X), 1924.

The data incorporated in this book were obtained by the "University Museum's South American Expedition" during the years 1913—1916. The manuscript was finished by FARABEE in Deyember, 1921, and was put into print in 1922, shortly after he had proceeded to South America on a new expedition. He returned home in 1923, seriously ill, and owing to his illness was unfortunately not able to revise his work in the light of his improved knowledge.

The book is a rich store-house of information about the spiritual and material culture of the Central Caribs, and its utility has been greatly enhanced by the praiseworthy lucidity of its arrangement and the terseness of its style.

Special attention is paid to the Makusi. In the section on what FARABEE terms "M a t e r i a l C u l t u r e" many interesting details are given of the building and contents of the huts, of basketry, spinning and weaving, and of agriculture, food and drink. Under the heading "S o c i a l C u l t u r e" he then describes clothing and adornment, music, dancing and games, political organisation, the medicine men, birth, marriage, the couvade and death. A short grammar is also given of the language of the Makusi, together with a list of phrases, texts and a vocabulary (English-Makusi and Makusi-English) of about 600 words. The texts are exclusively of a religious nature with Christian content (Gospel of ST. JOHN, IV, 46—54; Epistle to the Thessalonians, I, 1—10; the *Credo,* morning prayer, *Te Deum* and Psalm 94).

The Waiwai are dealt with next. A general survey of the tribe is first given, and then follow remarks on dancing, drinks, quipus, fishing, hut-building, art, burial rites, etc. An English-Waiwai vocabulary of 150 words is added.

The Parukutu, Diau and Apalaii are then described in the same way, while several other tribes are very briefly touched upon. In addition to the vocabularies already mentioned FARABEE gives also the following: English-Parukutu (70 words), English-Chikena (60 words), English-Diau (160 words), English-Kumayena (60 words), English-Urukuena (60 words), English-Apalaii (500 words), English-Azumara (80 words), English-Porokoto (80 words).

The last forty pages of the book are devoted to observations on the physical Anthropology of the Central Caribs, a bibliography and a detailed subject-index. The beautiful plates call for special mention. This book, in short, merits every praise, although it may be said that its innate excellence is the best recommendation it can have.

F. GEORGE HÖLTKER, S. V. D.

Leden Christian. *Über Kiwatins Eisfelder.* Drei Jahre unter kanadischen Eskimos. 285 SS. in Großoktav. Mit 70 Abb. und einer Karte. BROCKHAUS. Leipzig 1927. Gebunden in Leinen.

Drei Jahre weilte LEDEN als ethnographischer Forscher vom Fach in Kiwatin, dem „Lande des Nordwinds", nordwestlich von der Hudson-Bucht. Seine auch stilistisch gut gefeilte Reisebeschreibung liest sich wie der Roman eines Abenteurers, bleibt dabei aber immer wohltuend sachlich und ist reich gespickt mit wertvollen, ethnographischen Einzelheiten aus dem Kulturleben der dortigen Eskimos. Es seien unter anderem genannt: der unheilvolle europäische Versuch zur Seßhaftmachung der nomadisierenden Eskimos (S. 15); die (totemistische?) Namengebung nach Tieren (S. 49); ein Spielzeug aus Treib-

holz *(Sülasjiut)*, das in seiner Technik und Handhabung an das Schwirrholz der Kurnai erinnert (S. 58); *Nudliajok*, die „große Mutter", ist die oberste der Geister (S. 74); sie läßt zur Strafe für die Sünden der Eltern die Kinder sterben (S. 194), was in ähnlichen Anschauungen der Feuerländer dem Höchsten Wesen gegenüber eine Parallele findet; die zoologische Verwandtschaft zwischen Polarwolf und Polarhund und die Folgerung daraus (S. 107); Stammes- und Privateigentum (S. 146); Feuerbohrer bei den Binneneskimos (S. 155); aus Gastfreundschaft werden sogar die Frauen und Töchter an den fremden Gast ausgeliehen (S. 204); eine Eskimofrau, die sich nicht scheut, ihren Busen vom Fremden bewundern zu lassen (S. 154), wird nie und nimmer ihre nackten Füße zeigen (S. 152), was an chinesische Volkssitten erinnert; alle schlafen splitternackt im Schneehaus, aber eine alte Sitte verlangt, daß bei Anwesenheit eines fremden, männlichen Gastes alle Lampen aus Höflichkeit nachts ausgelöscht werden (S. 151).

Nachdem der Forscher ein Loblied auf zwei brave, katholische Missionäre gesungen hat, formuliert er eine Forderung, die wir unterstreichen wollen. Er sagt: „Alle Missionäre müßten erst einen Lehrgang der Völkerkunde durchmachen, ehe man sie hinausschickt. Damit wäre wenigstens die Möglichkeit gegeben, daß sie zu Helfern der Wissenschaft würden, statt ihr nur schlechte Dienste zu leisten, wie es meist der Fall ist. Außerdem müßten sie die nötigen Vorkenntnisse erwerben, um die Sprache der Eingebornen richtig zu lernen, ehe sie das Evangelium predigen. Sonst machen sie sich und das Christentum lächerlich" (S. 175—176).

Wir begrüßen im Anhang besonders das lehrreiche Kapitel über die Musik der Eskimos mit Notenbeigabe.

Alles in allem: ein Buch, über das wir uns, sowohl nach Inhalt als Ausstattung, aufrichtig freuen können. P. Georg Höltker, S. V. D.

Speiser Felix. *Im Düster des brasilianischen Urwalds.* XI + 322 SS. in Großoktav. Mit 84 Abb. und einer Karte. Verlag Strecker & Schröder. Stuttgart 1926. Geheftet Mk. 12.—, Leinenband Mk. 15.—.

Ein wenig enttäuscht lege ich das Werk aus der Hand. Ich hätte in dem umfangreichen Buche mehr Ethnologisches erwartet. Wenn man dann allerdings liest, daß die ganze Expedition nur ein einziges Indianerdorf mit gut einem Dutzend Seelen von der Aparai-Gruppe am Paru als Ziel und Studienobjekt hatte, so erklärt sich dieser Mangel von selbst, zumal noch die an sich schon dekadente Mischkultur dieser Waldindianer auch als solche schon viel ihrer Eigenart durch Berührung mit den Weißen eingebüßt hat. Als anregende Reisebeschreibung für weitere Kreise verdient das Buch viel Lob. Es enthält Temperament, Plastik und Stimmung.

Immerhin sind auch einige interessante ethnologische Einzelheiten in dem Buch zu finden, zum Beispiel über die Stellung des Häuptlings (S. 118 f.), über Erotik und Schamgefühl (S. 128 f.), Konservatismus und seine innere Begründung (S. 132), Bedeutung der Familie als soziale Einheit (S. 137 f.), Entgiftung der Mandioka (S. 147), Wandertrieb (S. 152), Privateigentum auch der Frauen (S. 160), Neigungsehe ohne Heiratsklassen (S. 163), Herstellung der Pfeile (S. 174), Säugen kleiner Schweine an der Frauenbrust (S. 200), Ameisenbiß als Heilmittel und Standhaftigkeitsprobe (S. 207), Tierornamentik mit besonderer Bevorzugung der Onza und des Frosches (S. 216), Hockerbestattung (S. 220), besonders das vereinzelte, darum um so bemerkenswertere Erscheinen der zweiköpfigen Schlange in der Ornamentik (S. 246), was nach Mittelamerika weisen könnte. Jede Art von Plastik ist unbekannt (S. 263). Der Verfasser geht wohl nicht fehl, die Komponenten der jetzigen Aparai-Kultur in einer Jäger- und einer Ackerbaukultur zu finden. So hat zum Beispiel das Männerhaus runden Grundriß und Giebeldach (S. 155 f.). Über die geistige Kultur, besonders über die Religion, konnte Speiser fast nichts erfahren.

Bei der Dürftigkeit des Tatsachenmaterials versucht der Verfasser auch bei passender Gelegenheit allgemeine ethnologische Probleme anzuschneiden, wobei er dann bisweilen — anscheinend wohl zu sehr mit einem Seitenblick auf sein vorliegendes Material

— methodisch nicht recht argumentiert, so zum Beispiel, wenn er dem ungeregelten Geschlechtsleben der Urmenschen das Wort redet (S. 166) oder wenn er sich für die Priorität des Patriarchats vor dem Mutterrecht einsetzt mit den Worten: „... ich neige zur Ansicht, das Patriarchat als das primitivere anzusehen, als dasjenige, worin der Mann rein physisch die Leitung der Menschengruppe hat, denn[1] wir haben ja gesehen, daß die Aparai noch in sehr vielem an die primitive Kulturstufe des nomadisierenden Jägers erinnern" (S. 165). Darin steckt methodisch ein Fehlschluß. (Überspannte Lokalinterpretation!)

Dr. A. Deuber, der Begleiter des Verfassers auf der Expedition, beschreibt im Anhang die Musikinstrumente und Musik der Aparai.

P. Georg Höltker, S. V. D.

Lips Julius. *Fallensysteme der Naturvölker.* 167 SS. Mit 239 Abb. Ernst Wiegandt. Verlagsbuchhandlung. Leipzig 1926.

Das Gebiet, in welches vorliegende Monographie einführt, ist so gut wie Neuland. Um so anerkennenswerter die Leistung des Autors, der sich übrigens, das sei hier gleich gesagt, mit der Arbeit bestens in die Ethnologie einführt.

Nach einer interessanten, keineswegs überflüssigen Erörterung zum Begriffe der Falle definiert er sie als „eine Einrichtung, deren Mechanismus durch das zu fangende Objekt ohne Zutun des Menschen ausgelöst wird, mit dem sofortigen Erfolge, das Tier dauernd festzuhalten oder zu töten" (S. 14). Vielleicht hätte, um alle Mißverständlichkeiten auszuschließen, gesagt werden können, „ohne direktes oder unmittelbares Zutun des Menschen"; denn indirekt (mittelbar) geht ja natürlich die Wirksamkeit, wie die Falle als solche überhaupt, doch ganz und gar auf den Menschen zurück.

Mit der getroffenen Haupteinteilung in Schwerkraftfallen, Schlingenfallen, Schwippgalgenfallen, Torsionsfallen und Gewehrfallen, sowie auch mit den einzelnen Unterabteilungen wird der Autor wohl allgemeinen Beifall finden. Freilich ist im Auge zu behalten, daß an Museumsmaterial nur die betreffenden Kölner Bestände zu Rate gezogen werden konnten. Es kommt aber eine umfassende Literaturbenutzung hinzu, so daß von der Heranziehung weiteren Materials kaum eine wesentliche Änderung der gegebenen Gliederung zu erwarten ist. In der Ordnung und Übersicht, welche die Arbeit zum erstenmal über ein lang vernachlässigtes, aber darum nicht minder wichtiges ergologisches Teilgebiet unserer Wissenschaft vermittelt, möchte ich überhaupt eines ihrer besonderen und sicher bleibenden Verdienste erblicken.

Im Lichte des von ihm untersuchten ethnologischen Fallenmaterials geht der Autor auch daran, eine Anzahl jungpaläolithischer, bisheran mehr oder weniger zweifelhafter Zeichnungen zu deuten. Ich würde nicht in jedem Falle mit solcher Bestimmtheit eine Falle sehen, sondern mehr Vorsicht und Zurückhaltung im Urteil empfehlen. Im übrigen ist die eingehendere Arbeit abzuwarten, die der Verfasser zu diesem Thema für die nächste Zeit in Aussicht stellt (S. 134).

Da die Arbeit in einem Zuge die ganze Welt umfaßt, das verwandte Belegmaterial aber nur ein relativ beschränktes ist, so können die kulturhistorischen Ergebnisse der Untersuchung ihrer Natur nach nur einerseits als vorläufige, anderseits als im großen und groben gültige betrachtet werden. Die Studie kann, so wertvoll und begrüßenswert sie ist, die Spezialuntersuchung des Gegenstandes für kleinere Erdgebiete nicht überflüssig machen. Da würden gewiß noch neue Formen, jedenfalls Mischungs- und Übergangsformen zutage treten, die für die ursprüngliche kulturgeschichtliche Zugehörigkeit, wie auch für die Entstehungsart und Entwicklungsrichtung der einzelnen Typen bedeutungsvolle Fingerzeige bieten könnten. An diese gegebene Sachlage und die daraus in bezug auf unseren Gegenstand erfließenden Wünsche und Forderungen muß im Interesse einer soliden kulturhistorischen Methode erinnert werden.

---

[1] Von mir gesperrt. G. H.

In kulturgeschichtlicher Hinsicht kommt der Verfasser zu folgenden Hauptergebnissen. Die Jagd mit Netzen, Schwerkraftfallen und Schlingen erweist sich allgemein als Merkmal alter Primitivkulturen (S. 146). Dem totemistischen und arktischen Kulturkreis gehören offenkundig an die Schwerkraftfallen im engeren Sinne, Fallgruben, auch einfache Schlingen und Tretfallen (S. 144, 146). Die Verbreitung der Schwippgalgenfalle mit Zugprinzip (namentlich in den Bodenbaugebieten Afrikas, Südamerikas, Indonesiens, Melanesiens und Mikronesiens) läßt ihre Zugehörigkeit zur Zweiklassenkultur so gut wie sicher erscheinen (S. 147 f.). Aus der letzteren Tatsache nun, der man als solcher kaum widersprechen wird, zieht der Autor weitere Folgerungen, zu denen, wie ich glaube, in methodischer Hinsicht beim gegenwärtigen Stande unserer Kenntnisse die Berechtigung fehlt.

Das Argument des Autors, um das es sich hier handelt, lautet, kurz gefaßt, so: „Der Bogen ist aus dem Schwippgalgen mit Zugprinzip entstanden. Dieser gehört aber erst der Zweiklassenkultur an. Also kann die Urkultur (speziell Pygmäenkultur) unmöglich im Besitze des Bogens gewesen sein." Hiermit nimmt Lips, wie man sieht, Stellung gegen P. W. Schmidt [2].

Der Autor möge es mir nicht verübeln, wenn ich diesen *modus procedendi* nicht überzeugend, sondern beanstandbar finde. Er betont mehrfach, so zum Beispiel S. 149: „Vorerst also muß die Frage beantwortet werden: Woraus ist der Bogen entstanden?" Darauf gibt er die bereits oben mitgeteilte Antwort, nach dem vorliegenden Material sei ein Zweifel daran wohl nicht möglich, daß der Bogen die Schwippgalgenfalle mit Zugprinzip zur Voraussetzung habe. Nein, methodisch halte ich nicht diese Frage für die erste, sondern die andere, wo und wie weit der Bogen tatsächlich, räumlich und zeitlich, verbreitet ist. Erst die Bereinigung dieser Frage, dann die andere nach Ursprung und Entstehung!

Lips wäre im Recht, wenn n u r die von ihm supponierte Entstehungsmöglichkeit für den Bogen bestünde. Persönlich ist er dieser Ansicht, aber ich finde seine Argumentation keineswegs überzeugend. Im Gegenteil, ich kann darin, daß er absolut den Bogen (das Vollkommenere) aus dem Schwippgalgen (dem Halbbogen, also dem Unvollkommeneren) hervorgehen läßt, nur einen, wenn gewiß auch unbewußten Rückfall in evolutionistische Denkweise und Methode erblicken. Er sollte sich hier meines Erachtens methodisch ein Doppeltes vor Augen halten. Erstens den Gräbner'schen Satz „Einfachheit kann auch eine sekundäre Erscheinung sein" [3]. Es wäre also darnach von vorneherein gar nicht unmöglich, daß die einfachere Schwippgalgenfalle das kompliziertere und vollkommenere Gerät des Bogens zur Voraussetzung habe. Zweitens, wenn eine ältere Kultur als jene, die mit der Schwippgalgenfalle ausgerüstet erscheint, bereits den Bogen unzweifelhaft und originaliter ihr eigen nennt, dann kann der Bogen natürlich legitimerweise nicht mehr von der Schwippgalgenfalle der jüngeren Kultur abgeleitet werden. Selbstverständlich hängt jetzt alles davon ab, ob jene ältere Kultur in der Tat schon über den Bogen als ursprüngliches und ureigenes Inventarstück verfügt. W. Schmidt vertritt nach wie vor diese Anschauung. Die Darlegungen und Ergebnisse Lips' rütteln meines Erachtens keineswegs ernstlich daran. Er hat also unter dieser Rücksicht die Sache am verkehrten Ende angefaßt. Natürlich bleibt dem Verfasser auch hier das Verdienst, auf neue Möglichkeiten energisch hingewiesen zu haben. Ob und inwieweit diesen Möglichkeiten die Wirklichkeiten, auf die es letzthich in der Kulturgeschichte ankommt, entsprechen, muß die Zukunft zeigen.

In einer umfassenderen Studie, die ich zunächst über Bogen und Pfeil in Afrika vorbereite, gedenke ich auf diese ebenso interessante als umstrittene Pygmäen-Bogenfrage eingehender zurückzukommen.

P. W. Koppers, S. V. D.

---

[2] Stellung der Pygmäenvölker, Stuttgart 1910; Das ethnologische Alter von Pfeil und Bogen. In: Zeitschr. f. Ethnol., LVII, 1925, S. 63—76.

[3] Methode der Ethnologie, S. 153.

Dacqué Edgar. *Urwelt, Sage und Menschheit.* Eine naturhistorisch-metaphysische Studie. Vierte, ergänzte Auflage. 367 SS. Druck und Verlag von R. Oldenbourg. München und Berlin 1927.

Dacqué's vorliegendes Buch, das 1920 zum erstenmal erschien, hat bereits die vierte Auflage erlebt. Im folgenden soll besonders vom historisch-ethnologischen Standpunkte aus kurz zu dem Werke Stellung genommen werden. Soweit mir bekannt, ist das bisheran in eingehenderer Weise nicht geschehen. Die Notwendigkeit einer derartigen kritischen Stellungnahme und Klarstellung werden, so hoffe ich, meine Ausführungen überzeugend dartun.

Dank und Anerkennung gebühren dem Verfasser für das Bestreben, Naturwissenschaft und Metaphysik wieder miteinander in Beziehung zu setzen, letztere überhaupt wieder zur Geltung zu bringen. Er will eine Brücke schlagen helfen vom Äußerlich-Naturhistorischen zum Innerlich-Metaphysischen. Indes gleich hier habe ich angesichts dessen, was im Verlaufe der Darlegungen als Metaphysik zutage tritt, einen Einwand zu erheben: Die Zone des Mythologisch-Mystischen ist keineswegs ohne weiteres mit dem identisch, was man seit alters in philosophisch-wissenschaftlichem Sinne unter Metaphysik versteht. Aber daß Dacqué's „Metaphysik" nicht nur prinzipiell, sondern auch tatsächlich, d. h. im Lichte der gegebenen Tatsachen und Erkenntnisse auf völkerkundlichem Gebiete, auf recht schwachen Füßen steht, wird weiter unten näher zu zeigen sein.

Daß Dacqué als Naturwissenschaftler versucht, den Menschen bis in das paläozoische Erdzeitalter zurückzuverfolgen, ist seine Sache. Natürlich auch Sache der Kritik seiner Fachkollegen. Sehr mißlich ist jedenfalls für seine These die bekannte Tatsache, daß bis jetzt Menschenreste erst aus der späteren Diluvialzeit gefunden worden sind. Dacqué meint zwar: „Wenn irgendwo, so hat uns gerade hier der vielberufene Zufall des Findens und die notorische Lückenhaftigkeit des Fossilmaterials einen Streich gespielt" (S. 57). Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit werden hier sehr luftig, jedenfalls ein mehr wie schwankender Grund für so folgenschwere Thesen, wie Dacqué sie aufstellt. Das fühlt hier auch der naturwissenschaftliche Laie.

In den Bahnen der Dacqué'schen Anschauungen bewegt sich M. Westenhöfer in seinem Vortrage „Der Mensch — das älteste Säugetier [4]". In der Diskussion haben, wie der Bericht [5] aufweist, die Herren Professoren O. Aichel, W. Gieseler, H. Pohle, Mollison und A. Wiegers das Wort ergriffen: Die Ablehnung Westenhöfer's ist da, soweit man sieht, eine ebenso entschiedene wie allgemeine. Insofern nun damit auch Dacqué getroffen ist, möge er, wie bereits gesagt, selber sehen, wie er mit der Kritik und der Ablehnung der Fachkollegen im engeren Sinne fertig wird. Wir wollen uns hier mit seinen Aufstellungen nur noch insoweit etwas näher beschäftigen, als sie völkerkundliches und kulturhistorisches Gebiet berühren.

Der von Dacqué unter dieser Rücksicht für das hohe Alter des Menschen versuchte Beweisgang lautet wie folgt. In Sagen und Mythen spielen einerseits unvollständige Menschenwesen (stirnäugige, mit noch zusammengewachsenen Fingern versehene usw.), anderseits bestimmte Tiere (Drachen, Lindwürmer) eine mehr oder weniger große Rolle. Was so im Mythus fortlebt, sei, so meint Dacqué, einmal Wirklichkeit gewesen: Im Paläozoikum bzw. im Mesozoikum war das Menschenwesen in der Tat so gestaltet und hatte zu gegebener Zeit die genannten Sagentiere zu Nachbarn. „Er [der erste Menschentypus] wird noch stark amphibienhafte Merkmale besessen haben; seine Hand wird verwachsen fünf- bis siebenfingrig ohne opponierbaren Daumen, vielleicht sogar zum Schwimmrudern im Wasser geeignet, sein Stirnauge klein oder doppelt, seine Körperhaut geschuppt, teils gepanzert gewesen sein; denn gerade das ist der Zeitcharakter der ältesten Landbewohner" (S. 93). Die Drachen- und Lindwurmsagen bildeten, wie Dacqué (S. 121) hervorhebt, für ihn einen der stärksten Wahrscheinlichkeitsbeweise für das meso-

[4] Vortrag, gehalten auf der sechsten gemeinsamen Tagung der Deutschen Anthropologischen Gesellschaft und der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, in Salzburg, September 1926. Veröffentlicht in Mitt. Anthrop. Ges. in Wien, LVII, 1927, S. [64]—[67].

[5] L. c., S. [67]—[70].

zoische Alter des Menschen. Mit diesem Gedankengang verbindet Dacqué einen anderen, nämlich den von der „Natursichtigkeit als ältesten Seelenzustand". Das heißt, der Urmensch ist voll von magischen und dämonischen Kräften zu denken, die ihrerseits ihm Wirklichkeit waren. „Später aber trat wohl eine Umschichtung der Bewußtseinszustände, des seelischen Lebenszustandes ein: mit der Entwicklung des Großhirns [zuerst war der Mensch nach Dacqué wohl nur Scheitel- oder Stirnaugenwesen] ging der Mensch in die Sphäre des bewußt reflektierenden intellektuellen, des kausalen und raumzeitlichen Denkens hinein, er wurde zum Bewußtseinsindividuum. Nun erloschen mehr und mehr die telepathischen, die hellseherischen und die auf solche Weise sich betätigenden magischen Funktionen, die Zauberkräfte. Es war das Verlassen des wirklichen Märchenlandes, von dem wir in Sagen und Märchen eben gerade noch hören, was dem Mitfühlenden so überaus ähnlich mit jenen Dingen erscheint, die uns als Hellsehen und Telepathie und geringe Zauberei der Primitiven noch spärlich entgegentreten und vor dem unser gelehrter Zeitgeist wohl gar zu lange Auge und Ohr verschlossen hielt" (S. 245).

Vom Standpunkt der historisch-ethnologischen Forschung aus ist zu diesen Aufstellungen des Verfassers folgendes zu sagen:

1. Jene Sagen von früheren unvollkommenen Menchen sind im Bereiche der Naturvölker tatsächlich weit verbreitet. Aber ein näheres Zusehen offenbart bald, daß sie keineswegs besonders typisch sind für die ethnologisch ältesten Menschengruppen, wie zum Beispiel Südostaustralier und Feuerländer, sondern daß sie erst in fortgeschritteneren Kulturen häufiger und charakteristischer werden. Ja, für die älteren Völker tritt vielmehr ein anderer, gerade der entgegengesetzte Gedankengang, immer deutlicher als ihnen eigentümlich hervor, nämlich der Gedanke, daß manche der Wesen, die jetzt Tiere, Bäume oder Himmelskörper sind, einmal (Voll-) Menschen waren und erst später, bei Gelegenheit irgendeiner Umwälzung, zu Tieren, Bäumen oder Himmelskörpern wurden. Der andere Gedankengang, das heißt die Anschauung, daß die Menschen irgendwelche Naturwesen, wie Tiere, Pflanzen usw. zu Vorfahren hatten, zeigt sich erst auf dem Boden der Kultur des totemistischen höheren Jägertums. Da die ganze, — entwicklungsgeschichtlich ältere —, Urkultur Totemismus nicht kennt, so erhellt daraus, daß der gegebene Tatsachenbefund für die Dacqué'sche Meinung keinerlei Stütze oder auch nur Wahrscheinlichkeit darbietet. Wie es dann in der Menschheitsentwicklung auf dem Boden der totemistischen Kultur zu jener Anschauung von den tierischen Ahnen des Menschen gekommen sein mag, ist eine Frage für sich, die wir hier nicht weiter zu verfolgen brauchen [6].

2. Ganz ähnlich liegt die Sache auch in bezug auf die Drachen- und Lindwurmsagen. Auch diese sind keineswegs typisch für die (relativ) ältesten Vertreter der Menschheit. Im Gegenteil, sie zeigen sich erst auf dem Boden der Kultur des mutterrechtlichen Ackerbaues entwickelt und hängen da ganz deutlich zusammen, einerseits mit der für diese Kultur charakteristischen Mondmythologie, anderseits mit der Entfaltung von Animismus, Geister- und Gespensterglauben, die gerade hier ihre vollsten Blüten treiben.

3. Dasselbe gilt von der „Natursichtigkeit", dem Magismus, mit dem Dacqué im besonderen die Urmenschheit ausgerüstet sein läßt. Die ethnologisch ältesten Völker sind auch unter dieser Rücksicht nicht typisch, viel reicher und kräftiger zeigen sich auch da die späteren Totemisten und auch die Mutterrechtler entwickelt [7].

4. Daß der Urmensch noch nicht kausal zu denken verstand und erst später zu einem „Bewußtseinsindividuum" sich entfaltete, ist durch keine ethnologischen Tatsachen zu erhärten. Im Gegenteil, seine Handwerkzeuge und sein rationeller Wirtschaftsbetrieb widersprechen durchaus jener Meinung. Das wird unter den neueren Ethnologen, zum Beispiel besonders auch von K. Th. Preuss, mit Emphase hervorgehoben [8].

5. So zeigt sich, faßt man alles zusammen, was Dacqué der Urmenschheit eigentümlich sein läßt, daß er noch restlos mit der alten evolutionistischen Ethnologie übergeht. Eine besonders für einen Nichtethnologen etwas mißliche Lage, wenn, wie es den irgend-

---

[6] Siehe meine Darlegungen zum Problem des Totemismus in Schmidt-Koppers: Völker und Kulturen, I, S. 479 ff.

[7] Vgl. Schmidt-Koppers: Völker und Kulturen, I, S. 471 ff.

[8] Glauben und Mystik im Schatten des höchsten Wesens. Leipzig 1926, S. 7.

wie Eingeweihten bekannt ist, dieser Standpunkt in der Gegenwart bei den in Betracht kommenden Fachgelehrten sozusagen auf der ganzen Linie als erschüttert, wenn nicht als überwunden gilt [9].

Kein Wunder, daß bei DACQUÉ's allgemein evolutionistischer Einstellung im einzelnen noch andere Auffassungen ähnlicher Art hervortreten. So, wenn er auf S. 331 sagt: „Die ‚magische' Seele war in der Alten Welt schon einmal eine Erlösung geworden durch die lebendige Erfassung des Monotheismus gegenüber dem uralt lebendigen Dämonenzauber." Der Verfasser sei hier statt alles anderen verwiesen auf W. SCHMIDT's „Der Ursprung der Gottesidee" [10], und K. Th. PREUSS' [11] „Glauben und Mystik im Schatten des höchsten Wesens", wo er das Nähere zum gegenwärtigen Stande dieser Frage finden kann. Den Glauben an ein höchstes Wesen, also einen Monotheismus, kennt bereits die ethnologisch älteste Menschheit. Beiläufig sei hier ferner noch daran erinnert, daß Rgveda nicht weiblichen, sondern männlichen Geschlechtes ist (S. 144).

Incidit in Scyllam qui vult vitare charybdim. Angesichts des Gesamtversuches, wie DACQUÉ ihn unternommen, kommt mir unwillkürlich dieses Wort in den Sinn. DACQUÉ zeigt das gewiß löbliche Beginnen, den Materialismus aus Natur- und Menschheitsgeschichte zu bannen und einer metaphysischen Auffassung die Bahn zu ebnen. Aber mit Hilfe des ethnologischen Evolutionismus, der selber in den letzten Zügen liegt, ist das einfach nicht zu machen. Infolgedessen ist auf diese Weise auch an eine Rehabilitierung der Metaphysik nicht zu denken. Daß aber dem einen sowohl wie dem anderen die historische Völkerkunde unter gegebener Rücksicht die beste Vorbereitung schafft, haben meine Ausführungen, so hoffe ich, zur Genüge dargetan. Der Evolutionismus war selber des Materialismus legitimstes Kind! So nimmt's nicht Wunder, daß er den letzteren nicht wirksam zu überwinden vermag. Durch Beelzebub kann man keinen Teufel austreiben. —

P. W. KOPPERS, S. V. D.

Haile Fr. Berard, O. F. M. *A Manual of Navaho Grammar.* St. Michael's, Arizona 1926.

The Franciscan Fathers of Saint Michaels, Arizona, have already rendered important services to the students of Dene languages, especially of the southern branch of that widespread linguistic family, and these services have been gratefully acknowledged by such an eminent authority in the Dene field as Dr. GODDARD (Am. Anthropologist, N. S., Vol. 12, p. 311—315), and by a linguist of such a wide range of knowledge and research as Dr. HARRINGTON (Am. Anthropologist, N. S., Vol. 13, p. 164—166). Concluding his appreciating review of "An Ethnologic Dictionary of the Navaho Language", published by those Fathers in 1910, Dr. GODDARD gave expression to the hope that there would be forthcoming some day in the future a more complete presentation of the Navaho language. Now Fr. BERARD HAILE has fulfilled this hopeful anticipation by publishing an excellent handbook of Navaho grammar. The alphabet used has been very much improved, as the author has availed himself of valuable suggestions, contained in "Phonetic Transcription of Indian Languages" (Smithsonian Miscellaneous Collections, Vol. 66, No. 6). Still those who are familiar with BOAS' "Handbook of American Indian Languages" and the "International Journal of American Linguistics" will perhaps think it a slight inconvenience that he uses some symbols in a different way from the usual Americanist practice. So the letter *c* is used by him to express the *tš*-sound of English *church*, and the letter *j* is in this manual the symbol for the *dž*-sound of English *judge*, whereas these signs are usually the symbols for, respectively, *š* and *ž*. But the reviewer, whose own Blackfoot orthography does not conform to the usual practice, has no right what-

[9] Beispielsweise sei verwiesen auf R. H. LOWIE, der im „American Anthropologist", XXVIII, 1926, p. 283, betont, daß in Nordamerika der Kampf gegen den „Unilinear evolutionism" sein Interesse verloren habe, so sehr sei bereits die gegenteilige Anschauung zur herrschenden geworden. Ähnlich D. MÄNCHEN-HELFEN in „Der Kampf", XVIII, 1925, S. 266, wo er sagt, daß bereits nahezu alle deutschen Ethnologen sich der neuen, d. i. der kulturhistorischen, Richtung angeschlossen haben.

[10] Zweite, vermehrte Auflage. Münster i. W. 1926.

[11] Siehe oben Anmerkung 8.

ever to reproach FR. HAILE that he, too, occasionally deviates from it. Only once in a while FR. HAILE's statements are not very clear, or even phonetically incorrect, for example where he describes the nasalization of vowels in Navaho (p. 5). But such slips of the pen as his remarks on the phonetic value of the letters *ng* in English *sing* are very rare indeed, and they convey no great danger to readers of some phonetical training. More serious is the occasional lack of clearness, referred to already, which reference does not apply only to the phonetical introduction, but in no less degree to the exposition of the morphological-syntactical system. I fully realize, however, that it is exceedingly difficult to give an easily intelligible description of a language so fundamentally different from the Indo-European type. Some places, too, where the desired clearness of wording falls short, or which in other respects do not quite come up to the mark of our modern science of language, become clear and instructive to the reader by the wealth of illustrating examples and sentences, accompanying them. A little startling is FR. HAILE's statement that Navaho "uses relative pronouns as interrogatives" (p. 71), whereas it would seem infinitely more probable that the identity of interrogatives and relatives is to be accounted for by the relative use of interrogatives, which is so very common in Indo-European and other languages. Another surprising assertion is found on p. 61: "Comparisons like small, smaller, smallest, do not seem possible, because of the verbal form of the Navaho adjective which predicates one specific attribute." While writing the word "because", the author loses sight of languages as Sanskrit or Basque, where also the verb has its degrees of comparison. I shall not discuss his remarks on "active" and "passive", which, in my opinion, are very apt to contradiction, as I have treated the general problem of the "voices" in my paper "Het passieve karakter der verba transitiva of der verba actionis in talen van Noord-Amerika" (Verslagen en Mededeelingen der Koninklyke Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde, 1917). The distinction between what is called "active" and "passive" is in many languages no other than that between "passive with expressed agent" and "indefinite passive".

I do not hesitate to recommend FR. HAILE's "Manual" to every one who wants to acquire a working knowledge of Navaho, nay, to all students of the science of language.

Prof. Dr. C. C. UHLENBECK — Nymegen.

Autour du problème de l'adaptation. Compte-rendu de la quatrième Semaine de missiologie de Louvain (1926). Louvain 1926. Museum Lessianum, section missiologique no. 6.

La quatrième Semaine missiologique de Louvain s'était proposé comme thème la discussion du problème de l'adaptation, problème étroitement lié à l'ethnologie comme à la missiologie. L'importance n'en est-elle pas déjà soulignée rien que par la constellation politique en Extrême-Orient? C'est le sort des comptes-rendus de ces sortes de Semaines scientifiques de garder des lacunes malgré tous les efforts pour être complets. Ce défaut, l'ouvrage en question n'a pas su l'éviter. C'est peut-être qu'il y manquait un spécialiste d'une préparation théorique solide en ethnologie comme en missiologie. L'absence presque totale de la science théorique donne aux rapports des semainiers un caractère particulariste trop prononcé. Ces rapports ne sont pourtant pas dépourvus de fond scientifique et forment un excellent recueil de matériaux appréciables.

«L'exposé du problème» par le P. CHARLES, S. J., est un travail de valeur quant au côté théorique de la question. Il est vrai que la définition du sujet donnée à la p. 6 est trop vague, et que le contenu en est déterminé d'une manière trop large. C'est le défaut qu'on a déjà relevé à la p. 135 ss. du livre du théologien protestant FRICK «La nationalité et l'internationalité dans les missions chrétiennes», où la science des missions dans son ensemble et l'accomodation sont pratiquement assimilées. Un jugement comme celui-ci: «Sous le mot d'adaptation, c'est en fait toute la science des missions que l'on désigne...» rendrait illusoire toute distinction nationale dans la science missiologique.

L'adaptation n'envisage que les particularités spécifiques du peuple à évangéliser, non pas les généralites communes à toutes les races humaines ni les détails historiques, à

moins qu'on ne les rencontre bien en évidence dans le caractère d'un peuple sous la forme d'une vertu ou d'un défaut ou d'une autre manière. La définition établie par le P. Charles explique plusieurs autres rapports présentés à cette Semaine, mais, qui sortent du cadre par suite de la délimitation plus étroite du sujet qu'on vient de proposer.

Une connaissance délicate de l'âme de l'indigène, voilà ce que fait découvrir l'étude du P. H. Dufonteny, C. SS. R., sur «*les griefs des indigènes*», sur leurs résistances contre les innovations, leurs hésitations vis-à-vis de la morale et de la religion chrétienne, de la position des missionnaires comme faisant partie de la race blanche qui domine et opprime les noirs, vis-à-vis également de la méthode en usage surtout pour la pratique du catéchumenat et du baptême. Le consistoire proposé par l'auteur (p. 33) a déjà été recommandé aux missionnaires par la Propagande (Collectanea C. d. Pr. Fide I). Cette congrégation avait de même suggéré l'idée de la fondation de couvents à vie contemplative pour les pays de missions, dont les habitants montrent des dispositions particulières pour la vie monastique (Indes, Thibet). C'est une idée qui a été reprise par le pape Pie XI (Coll. II, 1346; II, 1606, VI).

L'importance de ce problème fut soulignée par le P. Abbé Dom Neve, O. S. B., dont le rapport fut complété pratiquement par l'exposé du P. Pfeifer sur les *Cisterciens réformés* dans les pays de missions.

Mgr. le Clerc (Scheut) profita de sa riche expérience pour traiter de *l'enseignement religieux*. Il posa en principe que «l'adaptation de l'enseignement religieux vise à communiquer aux infidèles le contenu de la doctrine catholique de la manière la plus apte à déterminer l'orthodoxie parfaite de leur foi et l'entière réforme de leur vie...» Ses explications servent aussi à enrichir l'ethnologie. Son exposé sur les catéchistes et les confréries ne touche que légèrement le côté ethnologique du problème, puisse suggérer bien des idées par rapport à la méthode à employer.

A cet égard, le rapport sur «*Les écoles pour fils de chefs au Congo*» mérite notre attention, parce qu'on y tient compte des différentes couches sociales de la population. On s'intéresse des mesures prises par les missionnaires à Chota Nagpur, où l'on a organisé des catéchumenats à part pour le mariage et pour les femmes mariées. Les coutumes à l'occasion du mariage et la vie familiale y sont bien expliquées (p. 107).

Le problème important des universités dans les pays de Missions et surtout l'adaption du système d'enseignement et des méthodes aux aptitudes intellectuelles des auditeurs ont été clairement et amplement exposés par le P. Charles. Son travail est complété et augmenté par les rapports sur «l'expérience du Pundjab», sur «l'enseignement universitaire aux Indes» et sur «l'état du catholicisme et l'enseignement catholique au Japon», ce dernier sans aucune allusion au problème du culte impérial, résolu par Rome dans le sens des études de Bréhier-Battifol: «Les survivances du culte impérial à propos des rites shintoistes».

Le rapport du P. Ten Berg, S. J., sur «La nécessité dun art chrétien indigène en pays de mission» (pp. 213 ss.) est un des plus précieux parce qu'il traite non seulement de généralités théoriques au sujet des missions, mais aussi du côté ethnologique par rapport au Japon.

C'est encore un accroissement digne d'attention et plein d'intérêt de nos connaissances sur l'Islam que nous procure A. P. Giacobett dans son travail: Marabouh et Coran.

Programme certes très abondant que celui que la Semaine de Louvain s'est tracé! Bien que son rendement pour l'ethnologie ne soit pas bien riche, cette publication nous est pourtant très sympathique, d'autant plus qu'elle contribue à rendre attentif le public à cette question missiologique de la plus palpitante actualité. L'ethnologie aura sa part dans la solution du problème autant que la missiologie. Pour l'ethnologue, on aurait dû mettre davantage à contribution les récentes acquisitions de la science, comme le fait cette revue de l'«Anthropos», et peut-être remplacer certains sujets par d'autres, p. ex. la circoncision, la manière de traiter les associations secrètes. Pour le missiologue, on aurait mieux fait d'exploiter plus à fond les sources de la science théorique des missions (rescrits de la

Propagande, statuts synodaux etc.), ce qui aurait contribué à donner à l'ouvrage un cachet plus universel. P. J. THAUREN, S. V. D.

D'Harcourt R. et M. *La musique des Incas et ses survivances.* Paris 1925 (P. GEUTHNER). Texte VII + 576, Planches 23 + XXXIX pp.

Für den Ethnologen liegt das Schwergewicht dieses groß angelegten und schön ausgestatteten Werkes im ersten Teil des Textes und in dem Tafelband. Hier werden die Musikinstrumente des alten Peru mit großer Sach- und Literaturkenntnis behandelt und mit denen der anderen altamerikanischen Kulturen und der heutigen Indianer verglichen. Schallwerkzeuge, von vornherein und auf lange hinaus ausschließlich Zeremonialgeräte, pflegen die Überlieferung besonders zähe zu bewahren und sind deshalb so wertvoll für den Kulturhistoriker. Ihre apotropäische Bedeutung und die Verbindung mit dem Wiedergeburtsglauben machte sie zu häufigen Grabbeigaben, die sich in Peru, ähnlich wie in Ägypten, dank der günstigen Bedingungen des Bodens und des Klimas, unzerstört durch die Jahrhunderte erhalten konnten, auch wenn sie aus sonst leicht vergänglichem Material waren. Eine wie nirgends sonst hochentwickelte Töpferkunst ließ spielbare Instrumente aus Ton und häufig Darstellungen der Spieler in der figürlichen Keramik entstehen. So geben die Funde ein sicher recht vollständiges Bild von dem Instrumentarium vor der Conquista, das die Verfasser mit liebevoller Sorgfalt nachgezeichnet haben. Es kulturgeschichtlich ganz auszuwerten, haben sie nicht unternommen, da sie ihre Vergleichung auf Amerika beschränken, der kulturgeographischen Methode überhaupt zurückhaltend, wo nicht ablehnend gegenüberstehen. Eine Durcharbeitung des reichen Materials in dieser Richtung würde wohl auch der Chronologie der amerikanischen Altertümer zugute kommen; um sie anzuregen, seien ein paar besonders auffallende Tatsachen angemerkt.

Zu den wenigen gemein-amerikanischen Instrumenten gehören die Kürbisrassel und die einfellige Rahmentrommel. (Die Doppelfell-Trommel in Südamerika ist europäisch; COBO's Beschreibung, die die Verfasser dagegen anführen, beweist nur, daß sie bereits im 17. Jahrhundert bei den Indianern eingebürgert war.) Trommeln sind in den Gräbern nie gefunden worden — nur keramische Darstellungen von Trommlern — Kürbisrasseln nur vereinzelt in sehr alten Gräbern (Arica, S. Juan im Diaguita-Gebiet); auch ihre heutige Verbreitung zeigt eine weit ins Innere des Kontinents reichende Lücke (E. v. NORDENSKIÖLD, Vgl. ethnogr. Forsch., I., Karte 31). In der peruanischen Hochkultur haben Rasseln aus Ton oder Metall die alte Kürbisrassel vollständig verdrängt. Bemerkenswert ist ferner das Fehlen von Spaltflöten aus Knochen oder Rohr, wie sie sonst in Südamerika vorkommen, zumal das Prinzip bekannt war; es wurde aber nur bei den — meist figürlichen — Pfeifchen aus Ton angewendet.

Zu den archäologischen Funden finden sich fast durchwegs pazifische oder transpazifische Parallelen, die oft bis in versteckte Einzelheiten gehen. Den seltsam geformten Grifflochflöten aus schwarzem Ton mit verjüngtem und rechtwinkelig aufgebogenem Unterende (Ica, Pisco, Pachacamac) entsprechen neuseeländische Nasenflöten aus Stein; manche peruanische Stücke (Slg. Dr. GAFFRON, Berlin) ziert, genau wie die neuseeländischen, eine Gesichtsmaske unterhalb der Blasöffnung. Ein Metallmundstück bei Schneckentrompeten ist außer aus Peru nur noch aus Vorderindien und Japan bekannt. Die Form unserer Signaltrompete mit einer engen langgestreckten Windung geht auf Vorderindien zurück: die Peruaner haben sie in Ton nachgebildet. Ebenso verhält es sich mit der Ausbildung des Trompeten-Schallbechers zu einem Tierrachen (keltischer Karnyx; afghanisches Bläserpaar auf einem zentralindischen Relief des ersten Jahrhunderts n. Chr. vgl. C. SACHS, Musikinstrumente Indiens, 173); ebenso mit dem Kesselmundstück, das Vorbilder in einer hochentwickelten Metalltechnik voraussetzt. In Supe an der peruanischen Küste wurde eine gestielte Rassel aus Kupfer gefunden, deren spitz-eiförmiges Gefäß aus zwei Schalen kunstvoll zusammengeschmiedet ist (NORDENSKIÖLD, Compar. Ethnogr. Stud., IV, 183); sie gleicht vorderindischen Bronzerasseln buchstäblich „wie ein Ei dem anderen", deren prähistorische Vorformen Crotolaria-Früchte nachbilden (SACHS, a. a. O., 46). Die Verfechter mehrfacher unabhängiger Erfindung — „es liegt doch so

nahe..." — mögen bedenken: warum haben die Peruaner nicht ihre alte Kürbisrassel in Metall nachgebildet, sondern eine Form „erfunden", die sie nie vor Augen gehabt hatten? Geflechtsrasseln (D'HARCOURT, pl. I, 7), Rollschellen aus Kupfer (danach Ton) galten den Indern als heilig. Als Unikum erwähne ich eine mehrklöpplige Holzglocke von trapezförmigem Querschnitt (Slg. GAFFRON), deren nächste Verwandte in Oberbirma zu finden sind. Selten sind in Peru — häufiger in Mexiko und Zentralamerika — die kleinen Doppel-Spaltpfeifen aus Ton (pl. XXVIII, 15), die ich sonst nur noch aus Ostturkistan kenne (KARUTZ, Unter Kirgisen und Turkmenen, 207 f.). Auf die alten asiatischen Hochkulturen sind vielleicht auch die Tonpfeifchen in Tier- und Menschenform zurückzuführen, die in Amerika zu so großem Formenreichtum gediehen sind. Eine peruanische Sonderbildung ist, daß man sie auf die kommunizierenden Doppelflaschen setzt und hydraulisch anbläst. Diese Doppel- oder auch Tripelgefäße sind bei den Chiriguanos Zeremonialgeräte (NORDENSKIÖLD, II, 150 f.) — sie waren es offenbar schon in vorsumerischer Zeit in Elam, wo sie in der Bilderschrift belegt sind.

Von melodietragenden Instrumenten besaßen die alten Peruaner nur zwei Arten: Grifflochflöten aus Rohr oder Knochen, seltener aus Ton, Metall oder Stein, und Panpfeifen aus Rohr oder Ton, Stein, Metall und selbst Holz. Die gefundenen Flöten sind alle Längsflöten. Bisher Unikum ist eine Vase aus der Umgebung von Chiclayo (Slg. BRÜNING) mit der Darstellung eines Trommlers, zu dessen beiden Seiten kleine Männer Querflöten blasen, indem sie das Oberende mit der einen flachen Hand, mit den Fingern der anderen anscheinend Grifflöcher nahe dem Unterende verschließen; das Blasloch steht in der Mitte des Rohres. Dieser altchinesische (!) Flötentyp findet sich auch bei Karaiben-Stämme (vgl. KOCH-GRÜNBERG, Vom Roroima zum Orinoko, III, 404). Wie schon GARCILASSO (1609) erwähnt, dient die Flöte hauptsächlich dem Liebeszauber (so auch in Nordamerika). Die Panpfeife dagegen war Kultmittel und gilt noch heute als heilig (D'HARCOURT, 527). Es gab und gibt noch immer starkbesetzte Orchester von Panpfeifen aller Größen, bis zu mannshohen. Sie spielen zweistimmig, mit kanonischer Stimmführung. Die alten Rohrpanpfeifen waren meist doppelreihig: den gedackten Rohren wurden gleichlange offene gesellt. All dies findet sich genau so auf den Salomonen (vgl. meinen Anhang zu R. THURNWALD, Forschungen auf den Salomon-Inseln und dem Bismarck-Archipel, I, 462 ff.).

Beweiskräftiger aber sind Übereinstimmungen im Tonsystem, mehr noch Gleichheiten der absoluten Tonhöhen, deren methodische Vorzüge wohl von keinem anderen Kriterium erreicht, geschweige denn übertroffen werden (Z. f. Ethn., 43, 601 ff., 1911). Auf nordwestbrasilischen Panpfeifen hatte ich ein sehr eigentümliches Tonsystem gefunden: beim Überblasen der Rohre erhält man zu enge Quinten; ihre Umkehrungen — zu weite Quarten — reiht man aneinander; eine zweite Blasquartenreihe wird so eingefügt, daß sie die Quarten der ersten Reihe halbiert. Das Ergebnis ist eine Leiter von gleichen Intervallen, deren Größe zwischen unserem Ganzton und der kleinen Terz liegt (= 2,6 temperierte Halbtöne). (KOCH-GRÜNBERG, Zwei Jahre unter den Indianern, II, 278 ff.) Diese Leiter, mit demselben Grundton und Ton für Ton den gleichen Schwingungszahlen, hat sich auf den Salomonen mehrfach wiedergefunden. Aber auch hier konnte man den Ursprung des Systems nicht suchen: die Heilighaltung der absoluten Tonhöhe paßt nicht in die melanesische Kultur. Dagegen spielt sie im universistischen Weltbild der Chinesen, zusammen mit der Norm des Längenmaßes, die größte Rolle. Ein Rohr von der Länge des altchinesischen Fußes, 230 *mm*, gibt den Normalton von 366 Schwingungen. Von ihm aus führt die Blasquintenreihe zu einem geschlossenen System von 23 absoluten Tonhöhen — und in diesem System sind sämtliche Töne der brasilisch-salomonischen Leiter enthalten! (Vgl. die vorläufige Notiz im „Anthropos", 1919—1920, 569 f.)

Schon lange vor der Auffindung dieser Tatsachen hatte ich — auf Grund übereinstimmender absoluter Tonhöhen — die Abhängigkeit der brasilischen von der altperuanischen Panpfeifenstimmung vermutet (bei KOCH, l. c., 390). Hierüber schreiben die Verfasser (p. 47 ff.): „Quant-au procédé d'obtentation des échelles dans le nord-ouest brésilien, ainsi que le dit le Prof. HORNBOSTEL lui-même, il faudrait savoir sur place s'il correspond bien à ce que l'analyse semble révéler, mais nous nous refusons à

l'étendre au vieux Pérou. En tout cas, la question du diapason ancien ne peut pas retenir l'attention; bien que la pénétration incasique ait été profonde et que la syrinx ait peut-être subi l'influence péruvienne en ces régions, la rencontre des mêmes hauteurs de tons de base provient du hasard. L'auteur avait à sa disposition une syrinx en argile de Nazca, c'est-à-dire de la côte, une syrinx en pierre des hautes régions boliviennes et une sorte de flûte en argile, ces éléments de contrôle sont insuffisants; ils appartiennent à des civilisations fort éloignées les unes des autres dans le temps et dans l'espace et l'on pourra se rendre compte par les échelles que nous donnons, que, même pour une seule époque et un seul lieu, il n'existait, jadis, aucune hauteur absolue, aucun diapason qui eût pu servir à la construction des instruments." Es ist mir nicht gelungen, mich hiervon zu überzeugen. Denn war mein Material ungenügend, um den vermuteten Zusammenhang wirklich zu beweisen (was ich gerne zugebe), so sind die Daten der Verfasser keineswegs geeignet, ihn zu widerlegen. Aus Angaben wie „la ^{2}, re ^{3}, fa ^{3} ..." kann ich nur entnehmen, welche Töne die Verfasser zu hören glaubten, nicht, welche das Instrument wirklich gibt; in dieser Schreibweise gleich aussehende Leitern können in Wirklichkeit ganz verschieden sein, und umgekehrt. Aus den Rohrlängen allein und ihren Verhältnissen kann man die Schwingungszahlen nicht berechnen. (Die metrologische Verwertung der Photographien wird leider sehr erschwert dadurch, daß kein Maßstab mitphotographiert ist; daß das Verkleinerungsmaß von Bild zu Bild wechselt, auch auf derselben Tafel; daß im Begleittext die Länge und die — belanglose — Breite des ganzen Objekts angegeben sind, nicht die Rohrlängen, und diese Angaben auch nur sehr ungenau. Man kann nicht verlangen, daß ein Autor selbst Messungen macht, von denen er nichts hält; aber wissenschaftlich so wertvolles Material sollte doch möglichst so publiziert werden, daß auch andere damit arbeiten können.) Daß vor allem die Tonreihen der örtlich und zeitlich zusammengehörenden Instrumente untereinander übereinstimmen müßten, damit andere, durch sorgfältige Untersuchung nachgewiesene Identitäten etwas besagen, ist nicht erforderlich. Die Tradition kann sich lockern, Übernommenes mag umgebildet werden, ein Anstoß eine Fülle neuer Formen zur Entfaltung bringen — daß keine Tradition bestand, nichts übernommen wurde, kein Anstoß von außen kam, müßte mit gleicher Strenge bewiesen werden, wie die entgegengesetzte Annahme. Und je größer die räumliche und zeitliche Trennung der verglichenen Objekte, desto unwahrscheinlicher wird die Genauigkeit der Übereinstimmung. Ein einziger positiver Fall schließt dann den Zufall weit sicherer aus und ist durch noch so viele negative nicht aus der Welt zu schaffen.

Für die vermuteten transpazifischen Beziehungen der altperuanischen Kultur liefern die tönernen Panpfeifen aus Nazca, diese Wunder der Keramik — dieselben, deren Tonreihen angeblich so regellos sind — eine neue Stütze. Die beiden (braunglasierten) Exemplare, die die Verfasser pl. XVII, 1 und 2, abbilden, geben dieselbe Leiter, das eine genau in der höheren Oktave. Die Rohrlängen des kleineren (an den Photographien gemessen und auf die natürliche Größe umgerechnet) sind sehr annähernd halb so lang wie die des größeren. Ein ebensolches Paar der Sammlung Gaffron, das ich untersucht habe — aus Nazca, braun glasiert, je zehn Rohre — steht ebenfalls im Oktavenverhältnis, aber noch eine Oktave höher als das d'Harcourt'sche: die (absoluten) Rohrlängen des größeren Instruments coll. Gaffron entsprechen denen des kleineren Instruments coll. d'Harcourt. Man darf daher annehmen, daß auch die absoluten Tonhöhen (abgesehen von der Oktavlage) auf allen vier Panpfeifen gleich, oder doch als gleich intendiert sind. Die fünf höheren Töne jedes Instruments sind offenbar als Oktavwiederholungen der fünf tieferen beabsichtigt. Nur der höchste Ton weicht beträchtlich ab. Die Verfasser erwähnen noch zwei Exemplare, die aus demselben Grab stammen wie das ihre (das kleinere) und mit diesem vollkommen übereinstimmen, mit Ausnahme der höchsten Töne, die bis zu einem Halbton abweichen. Die an dem größeren Gaffron'schen Stück gemessene Reihe von Schwingungszahlen kann also als Vertreterin von sechs gleichen Nazca-Panpfeifen gelten. Ich stelle sie mit den entsprechenden Tönen der brasilischen, neu-peruanischen und melanesischen Panpfeifen und des theoretischen Blasquintenzirkels zusammen.

Nazca, Peru	I. 710/$_8$	II. 419	III. 487	IV. 574	V. 651
	VI. 718/$_8$	VII. 423	VIII. 486	IX. 578	X. (681)
Pebas, NO.-Peru, modern .	I. 718/$_8$	II. 409	III. 482	IV. 547	V. 643,5
Brasilien	0. 712/$_8$	I. 414,5	II. 481,5	III. 560,5	IV. 651,3
Bambatana		I. 415	II. 473	III. 557	IV. 651
			VII. 475	VIII. 558,5	IX. 647
Popoko *A*	I. 686/$_8$	II. 406	III. 479	IV. 568	
B	I. 707/$_8$	II. 414	III. 460	IV. 561	
Theoretisch	712	413	481	559	650,5

Trotz mancher Abweichungen im einzelnen — die brasilischen Indianer haben die Überlieferung anscheinend am treuesten bewahrt — ist wohl nicht zu bezweifeln, daß in allen Fällen dieselbe Tonreihe intendiert ist: ein bestimmter Teil der durch den Blasquintenzirkel gewonnenen Halbquartenleiter. Dieses System aber nimmt, wie erwähnt, ein Rohr von der Länge von 230 *mm* (altchinesischer Fuß) zum Ausgang. Die Messung der längsten Rohre der Nazca-Panpfeifen ergibt folgende Werte (in Millimeter):

D'HARCOURT, pl. XVII	1	231,8	×2
	2	230	-
GAFFRON	1	232	
	2	233/$_8$	

Auch sonst findet sich diese Länge für das Grundtonrohr häufig, z. B. auf Rohrpanpfeifen aus Ica (Berliner Völkerkundemuseum u. Slg. GAFFRON), einer Holzpanpfeife aus Calchaqui (AMBROSETTI), aber auch auf Grifflochflöten (z. B. Rohr, Huacho; Ton, Pisco; beide Slg. GAFFRON).

Sollte die Frage der alten Normaltonhöhe nicht doch der Beachtung seitens der Kulturforscher wert sein? —

Dem Musikwissenschaftler bieten die altperuanischen Instrumente weniger. Immerhin lassen sie erkennen, daß das Ohr seine Rechte gegenüber den überlieferten (metrischen) Normen verlangt: schreibt der Maßstab (oder das Modell) Bohrstellen für die Grifflöcher der Flöten vor, so werden doch die Tonhöhen durch erstaunliche technische Kniffe korrigiert: man weiß, daß Vergrößerung des Griffloches den Ton erhöht, Einfügung eines durchbohrten Scheibchens in das Rohr unterhalb des Grifflochs (D'HARCOURT, p. 57) oder eines Röhrchens in das Griffloch selbst ihn vertieft. Man reguliert die akustisch wirksame Länge des Panpfeifenrohrs durch einen verschieblichen Stopfen, korrigiert bei doppelreihigen Panpfeifen die zu engen Oktaven, indem man die offenen Rohre am Unterende aufschlitzt. (Diese auf vielen Exemplaren sehr genaue Oktavabstimmung beweist, daß man die zweite Rohrreihe über die vordere weg mitanbläst. Wo die Oktaven nicht stimmen oder gar die hinteren Rohre am Oberende verschlossen sind — beides findet sich auch in der Südsee zuweilen! — liegt meines Erachtens Degeneration vor. Die Aymara haben sich die Spieltechnik dadurch erleichtert, daß sie die offenen Oktavrohre durch geschlossene von halber Länge ersetzten.)

Welche Intervalle und Tonleitern durch solche Maßnahmen erstrebt wurden — außer reinen Oktaven — ließe sich nur tonometrisch feststellen. Das Ohr des Europäers, und gerade auch des musikalischen, hört in fremde Intervalle fast unvermeidlich die gewohnten hinein. Wenn die Verfasser auf Panpfeifen und Flöten nahezu ausnahmslos fünfstufige halbtonlose Leitern feststellen, so ist das sicher richtig; besagt aber wenig, denn es gibt sehr viele verschiedene Leitern, die fünf Töne in einer Oktave und keine Halbtonintervalle enthalten, nicht nur die eine, welche die schwarzen Tasten des Klaviers aus der 12stufigen temperierten Leiter auswählen, und die die Verfasser zu hören glaubten. So hat z. B. die oben erwähnte brasilische Leiter lauter gleichgroße Intervalle (Blasquartenhalbe) von etwa Fünfviertelton-Größe und geht mit ihren 12 Tönen über fast 2½ Oktaven ohne Oktavwiederholungen. Systemgemäß fortgesetzt würde sich eine 23stufige Leiter ergeben, die sich über fünf Oktaven erstreckt. Offenbar ist diese Leiter auf den Nazca-Panpfeifen intendiert, aber auf eine Oktave beschränkt: zwischen der Oktave des tiefsten

Tons (Rohr VI) und dem vorhergehenden (Rohr V) entsteht dann ein kleineres Intervall von etwa Dreiviertelton-Größe. Diese charakteristische Leiterbildung wird auch durch die tonometrisch bestimmten Intervalle bestätigt — durch das Gehör und in einer Reihe europäischer Tonnamen ist sie unauffindbar. Für die Kulturforschung aber sind Tonleitern nur brauchbar, wenn ihre Struktur in allen Einzelheiten genau feststeht und wenn nachgewiesen werden kann, daß diese Struktur nicht lediglich aus einem musikalischen, allgemein psychisch gegründeten Bedürfnis heraus entstanden ist und daher notwendig immer und überall wieder entstehen muß. Diese Bedingungen sind erfüllt für bestimmte charakteristische Typen der fünfstufigen halbtonlosen Leiter, nicht aber für die halbtonfreie Fünfstufigkeit an sich. Denn diese beruht auf der strukturbildenden Funktion des Quarten-(und Quinten-)Verhältnisses in der Melodik und anderen Faktoren der Melodiegestaltung. Sie ist daher universal verbreitet und hat auch die ältere europäische Volksmusik beherrscht. Neben rein fünfstufigen gibt es aber fast immer auch mehrstufige Melodien, sei es, daß Töne geringeren Gewichts den Durchgang zwischen entfernteren Haupttönen vermitteln, sei es, daß das Höhenniveau sich von einem Melodieteil zum anderen verschiebt. Ob eine Melodie fünfstufig ist oder nicht, sagt also gar nichts über ihre Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kultur.

Unglücklicherweise benützten die Verfasser gerade dieses Kriterium zur Entscheidung der Frage, ob und wieviel Urtümliches die von ihnen gesammelten peruanischen Volksmelodien bewahrt haben, die den zweiten Teil des Werks füllen. Sie setzen rein fünfstufig = rein indianisch und lassen mit jeder weiteren Stufe die Bastardierung steigen. (Nach diesem Prinzip müßte der sehr primitive Tehuelche-Gesang bei Stumpf, Anfänge der Musik, S. 132, — mit 14! Stufen — schon reinblütig weiß sein.) Sie verkennen nicht, daß die Beeinflussung durch die Spanier schon im 16. Jahrhundert eingesetzt hat. Dennoch werden drei Viertel der Beispiele *ex definitione* „rein indianisch". Wären sie dies wirklich, so müßte man gegen die Sammelmethode schwere Bedenken erheben. Von den 204 Beispielen sind 50 von anderen Sammlern übernommen, über deren Arbeitsweise man nichts erfährt. 131 sind nach dem Vortrag von Personen aufgezeichnet, die, dem Namen nach zu urteilen, keine oder doch keine reinen Indianer gewesen sein dürften (Mme. Rivet z. B.). Nichteuropäische Melodien pflegen sich aber im Munde von Weißen stark, oft bis zur Unkenntlichkeit zu verändern. Von den 23 aus erster Hand erhaltenen Melodien sind zehn auf der Straße gelegentlich skizziert und nachträglich aus dem Gedächtnis ausgearbeitet worden, die übrigen 13 in Ruhe zu Hause und unter Mithilfe des Phonographen. Bei Indianermelodien wäre nur das letzte Verfahren tauglich gewesen. Das weiß jeder, der ihre Gesänge gehört und die ungeheuren Schwierigkeiten, sie einigermaßen korrekt aufzuzeichnen, erfahren hat. Diese Schwierigkeiten werden freilich um so geringer, je näher das fremde musikalische Idiom unserem eigenen verwandt ist. Kenner außereuropäischer Musiken werden beim Durchblättern der D'Harcourt'schen Sammlung mit wenigen Ausnahmen eine *lingua geral* hören. (Zu den Ausnahmen würde ich allenfalls rechnen die Beispiele Nr. 11, 14, 28, 34, 59, 106?, 141?, 197?) Für den Musikethnologen ist die heute schon fas vollständige Vernichtung indianischen Volkstums in weiten Gebieten Süd- und Mittelamerikas ein schwerer Verlust. Der Folklorist aber und jeder musikalisch Empfängliche wird seine Freude haben an den kreolischen Volksmelodien, an der lebendigen Schilderung des Volkslebens, den vielen feinen Beobachtungen und lehrreichen Notizen, und den Verfassern dankbar sein für ihre schöne Gabe.

Prof. Dr. E. v. Hornbostel — Berlin-Steglitz.

Thalbitzer William. *The Aumassalik-Eskimo.* Contributions to the Ethnology of the East Greenland Natives, edited by William Thalbitzer. Medd. an Grønland. Bd. XXXIX und XL. Kopenhagen 1914 und 1923.

Die Liebe und Sorgfalt, mit der Dänemark seine grönländischen Kolonien umhegt, muß jedem gefallen, der ein Herz für die Erhaltung der Naturvölker hat, und man sollte hoffen, daß sich der Völkerbund dieses Beispiel zu eigen machte, um auf der ganzen Erde ähnliche Zustände zu schaffen. Mit der gleichen Liebe aber ist man in Dänemark be-

schäftigt, Grönland wissenschaftlich zu erforschen, nicht nur hinsichtlich der Natur des Landes, sondern auch der Bewohner, die ja sämtlich zu dem merkwürdigen Volke der Eskimo gehören, dessen Studium heute schon einen besonderen Zweig der Völkerkunde bildet. An der Universität Kopenhagen besteht bereits ein Lehrstuhl dafür und sein Inhaber ist der Herausgeber des oben genannten Werkes.

Dieses stellt, als Ganzes betrachtet, eine Monographie der Bevölkerung von Angmagsalik, der einizigen jetzt noch an der Ostküste Grönlands vorhandenen, dar, so erschöpfend wie man sie im Interesse der ethnologischen Wissenschaft von allen Völkern wünschen möchte. Dementsprechend umfangreich mußte es auch werden. Es besteht aus zwei Teilen, von denen der zweite, äußerlich in zwei Bänden gedruckt, drei Unterabteilungen umfaßt, die erste über die Eskimomusik von HJALMAR THUREN allein, die zweite, betitelt „Melodies from East Greenland", von ihm und THALBITZER gemeinsam verfaßt, während die dritte, umfangreichste, über Sprache und Sagen, wieder von THALBITZER allein stammt. Mannigfaltiger ist der erste Teil zusammengesetzt, der mit seinen 750 Seiten Umfang mehr als die Hälfte des ganzen Werkes ausmacht. In ihm ist in der Hauptsache die materielle Kultur dargestellt. Fast selbstverständlich war es dabei, daß an die Spitze und somit als Eingang zu dem ganzen Werke, ein Neuabdruck der „Etnologisk Skizze of Angmagsalikkerne" von Kommandor GUSTAV HOLM gestellt wurde, dem in Kopenhagen lebenden Leiter der dänischen Frauenboot-Expedition in den Jahren 1883—1885, auf der die fraglichen Eskimo entdeckt wurden. Es ist zu begrüßen, daß diese kurze und klare, erstmalige Schilderung des vordem nur vom Hörensagen bekannten Stammes in der Übersetzung einem großen Leserkreis zugänglich gemacht worden ist, wie sie es längst verdiente. In anschaulicher Darstellung wird darin die gesamte Kultur des eigenartigen Völkchens vorgeführt, von der wir ein lebendiges Bild bekommen. Die materielle Kultur ist unter Nr. VII des ersten Teiles des ganzen Werkes unter Heranziehung der Sammlungen von G. AMDRUP und J. PETERSEN von THALBITZER noch ganz eingehend erläutert worden, so daß man wohl sagen kann, ein vollständigeres Bild zu geben, wäre gar nicht möglich gewesen. Deutlich treten die Ähnlichkeiten mit den meisten übrigen Eskimostämmen hervor, der Fang der Seehunde vom Kajak, der Wartefang am Atemloche, die wenigstens früher betriebene Rentierjagd, die Bärenjagd usw. Ethnologisch wichtiger sind die Kulturelemente, die die Agmagsaliker nicht mit allen Eskimo verbinden. So hören wir, daß auch Moschusochsenjagd früher geübt wurde (S. 56/57), von der, wie auch von dem Äußeren und der Lebensweise der Tiere, die Eingebornen HOLM eine genaue Beschreibung gaben. HERLUF WINGE (Grønlands Pattedyr, Medd. on Grønland, Bd. 21, S. 474,) äußert allerdings die Meinung, daß dies nur auf Erinnerung an einen Aufenthalt in anderen Gegenden beruhen könne, doch dürfte dann dieser Aufenthalt zeitlich nicht gar so lange zurückliegen, da andernfalls sich bereits die Sage um dieses Tier geschlungen hätte, wie es u. a. bei dem Wolfe der Fall ist. Kulturgeschichtlich vielleicht noch interessanter sind die Angaben der Eingebornen über den Walfang, der vom Umiak, dem offenen Fellboote, ganz ausnahmsweise einmal vom Kajak, betrieben wurde, bis dieses Tier durch die Europäer fast ausgerottet wurde. Dabei wurden sogenannte Springpelze, d. h. wasser- und luftdicht anliegende Pelze, ganz in einem Stücke verfertigt, getragen, die man aufpustete, um so im Wasser stehen zu können, eine Erfindung, die auch an der Westküste Grönlands vorkam. Gleichfalls von diesen beiden Gebieten nur bekannt ist der sogenannte Itsuarnek-Fang von Seehunden auf dem Eise, zu dem stets zwei Jäger gehören, deren einer mit der Harpune an einem Loche im Eise wartet bis der andere, der neben ihm durch ein größeres Loch ins Wasser sieht, ihm das Zeichen zum Zustoßen gibt. Nur der Gegend von Angmagsalik egentümlich scheint aber die zu dieser Fangart verwandte Harpune zu sein, die sich von den sonstigen Eisjagdharpunen dadurch unterscheidet, daß sie keine lose abnehmbare Spitze hat; diese ist vielmehr mit einem Scharnier drehbar an einem in den Hauptschaft eingelassenen festen Zwischenschaft befestigt (Fig. 117, 118). Solche am Scharnier beweglichen Spitzen kommen sonst noch an der einen der beiden von den Agmagsalikern verwendeten Lachsspeerarten vor, die zwei davon aufweist und gleichfalls zum Fange durch Eislöcher verwendet wird (S. 54 u. Fig. 138, 139 a). Der genetische Zusammenhang zwischen beiden

Geräten und Fangarten steht noch nicht fest. Weiter lernen wir noch, daß auch die Angmagsalik-Eskimo, wenigstens früher, den Fang der Seehunde mit Netzen kannten wie die Westgrönländer, Labrador- und Alaska-Eskimo (S. 52 u. 402). Zu erwähnen wäre noch unter den Kajakharpunen das Vorkommen der auf West- und Ostgrönland beschränkten, aber auch weiter nördlich auf der Ostküste am Scoresby-Sunde gefundenen (Ryder, Om den tidligere eskimoiske Bebyggelse af Scoresby-Sund, Medd. on Grønland, Bd. 17, S. 314, Fig. 14) Flügelharpune, deren Schaft am unteren Ende zwei Knochenschienen zum Steuern besitzt, und der zu dieser gehörigen Speerschleuderart, die nicht wie in Westgrönland mit einem Haken in ein Loch zwischen den Harpunenfedern, sondern mit einer schrägen Fläche in eine korrespondierende Abschrägung zwischen ihnen greift (S. 441), wie es auch im Kap Farvel-Distrikt an der südlichen Küste Westgrönlands der Fall ist (Birket-Smith, Foreløbigt Bidrag til Kap Farvel-Distrikternes Kulturhistorie. Medd. on Grønland, Bd. LIII, S. 28, Fig. 22 a). Weiter nenne ich das Auftreten der geteilten — aus zwei Seehundshäuten bestehenden — Fangblase neben der einfachen (S. 47) und den Hundeschlitten mit den eigentümlich breiten Stützen (Abb. 71, S. 369). Das Winterhaus der Angmagsaliker stellt den äußersten Typ des früher auch auf der Westküste herrschenden rechteckigen Langhauses dar, wie es die Zeichnungen in Fig. 31 deutlich veranschaulichen und ist zugleich ein Mehrfamilienhaus. Über seine Beziehungen zu den übrigen mannigfachen Formen des Eskimohauses ist die Eskimologie noch völlig im Dunkeln. Auch die an sich interessante Studie, die Thalbitzer darüber gibt (S. 360—363), löst das Rätsel nicht. Es ist zu schwierig, als daß man es bei dem heutigen Stande unserer Kenntnis bereits beantworten könnte. Die Zusammenstellungen der Formen, die man bisher versucht hat, beruhen doch mehr oder minder auf rein subjektivem Empfinden und können nach der einen wie der anderen Richtung mit genau demselben Anspruch auf Richtigkeit erfolgen. Wie leicht solche rein spekulativen Theorien durch bloße Erweiterung unserer Tatsachenkenntnis widerlegt werden können, dafür ein Beispiel aus dem vorliegenden Werke. Thalbitzer sagt, die Annahme wäre nicht von allzu weit hergeholt, daß die Eskimo ihr domförmiges Schneehaus dem Schneebau, den die Seehunde sich auf dem Eise errichten, nachgeahmt hätten (S. 363). Nun führt aber gerade die geographische Verbreitung des Schneehauses auf das Gebiet der sogenannten Rentier-Eskimo in den „barren grounds“ westlich der Hudsonbai als Ursprungsland — wenigstens bei den Eskimo — zurück, und gerade diese kennen den Seehundsfang kaum oder gar nicht; sagt doch Birket-Smith, daß es unter ihnen erwachsene Männer gebe, die noch nie einen Seehund gesehen hätten (Birket-Smith, Poclinimary Report of the Fifth Thule Espedition, Göteborg 1924, S. 200). Die hohe Ausbildung des Angákokwesens — Angákok ist der Eskimoname der Shamanenpriester, deren Beschwörungszeremonien und Flüge zum Mondmann oder der Mutter des Meeres Knud Rasmussen in seinen Grönlandsagen meisterhaft geschildert hat — tritt auch bei Holm (S. 88—100) klar hervor.

In der ersten Unterabteilung von Teil 2 behandelt Hjalmar Thuren die Musik der grönländischen Eskimo, am ausführlichsten wieder die Verhältnisse in Angmagsalik. Das einzige Musikinstrument ist auch hier wie bei allen Eskimo die Trommel. Hervorgehoben wird die wundervolle Technik des Rhythmus und das Einhalten des Taktes im Chor. Aber auch Gesänge für Einzelstimme gibt es, die am Smithsund als Eigentum der Verfasser betrachtet werden — eine Vorstellung vom geistigen Urheberrecht, die allein genügte, den Eskimo den Vorwurf der Primitivität oder Roheit zu ersparen. In beiden Fällen spielt der Refrain eine große Rolle, am Smithsunde in der Form des auch von den zentralen Eskimo bekannten *Amnāājā* (S. 30). Gesänge zur Begleitung der Arbeit kommen dagegen nicht vor (S. 11); selbst die von den heimkehrenden Kajakruderern angestimmten Lieder sind mehr Freudenrufe über die gemachte Beute, ohne Beziehung zum Takte der Ruder. Begleitung des Gesanges durch Körperbewegungen ist sehr beliebt, wobei sich ein Unterschied der Geschlechter zeigt. Die Frauen wiegen sich nur in den Hüften in Form einer 8, die Männer beugen auch die Knie und tun einen Schritt rückwärts oder vorwärts (S. 11). Wird dazu die Trommel geschlagen, so geschieht dies, wie auch sonst bei Eskimo, nur auf den Rand, nicht auf das Fell (S. 13). Oft wechseln Rezitation und Gesang ab. Hierbei besteht zwischen Ostgrönland und dem Smithsund-Gebiet der Unter-

schied, daß in ersterer Gegend die Rezitation folgerichtig durchgeführt wird, während die Abwechslung bei den Polareskimo vorherrscht (S. 36). Der Gesang selbst ist weich, nicht laut und kommt etwas aus der Kehle (S. 27). Halbe Töne vermeidet man möglichst (S. 36). Der Verfasser kommt zu dem Gesamtergebnis, daß die Musik der Angmagsalik-Eskimo eine Sonderstellung einnimmt, die der Smithsund-Eingebornen und Eskimo von Nordwestgrönland aber mit der der zentralen Gebiete verwandt ist, während die kulturgeschichtliche Stellung Südwestgrönlands hier wegen des starken europäischen Einflusses nicht mehr festzustellen ist (S. 45)

Es folgt dann in der zweiten Unterabteilung eine Zusammenstellung von 135 ostgrönländischen Gesängen, von Thalbitzer und Thuren gesammelt, darunter 43 (Nr. 76 bis 118) zum Singen bei den bekannten, früher in ganz Grönland wie Alaska und auf den Aleuten herrschenden Singstreit bestimmt, in dem die Eskimo ihre Streitigkeiten untereinander durch Spottgesänge entschieden. Die ostgrönländische Art unterschied sich dabei von der westgrönländischen und der der Polareskimo dadurch, daß man dem Gegner Schläge und Stöße gegen den Kopf versetzte, was in den Abbildungen Nr. 4 und 74 des zweiten Teiles treffend vor Augen geführt wird.

Die dritte Unterabteilung des zweiten Teiles behandelt die Sprache und Sagen. Mit minutiösem Fleiße und großer Liebe ist hier Thalbitzer an die Untersuchung der Unterschiede der Angmagsalik-Mundart von den übrigen Eskimodialekten gegangen. Die Tatsache, daß sie von der westgrönländischen abweicht, war bereits durch Holm's Feststellungen bekannt (S. 28), deren Bedeutung Rink in einer Abhandlung hervorgehoben hat, die man mit einem ostgrönländischen Wörterverzeichnis unter Nr. IV in den ersten Teil aufgenommen hat. Die rein lexikalischen Verschiedenheiten sind jedoch sprachgeschichtlich weniger bedeutungsvoll als vom religiösen Standpunkte aus interessant, denn sie beruhen lediglich auf dem Verbote oder der Abneigung, den Namen eines Toten zu nennen (S. 115). War dieser von einem Gebrauchsgegenstand entlehnt, so mußte der letztere umbenannt werden. Interessanter sind die lautlichen Unterschiede, welche die Mundart von Angmagsalik teils mit anderen Eskimodialekten verbinden, teils sie vereinzeln, worüber Thalbitzer schon in seinem Aufsatz „Eskimodialects and wanderings" gesprochen hat. Zu den ersteren gehört, um der Kürze des verfügbaren Raumes halber nur ein Beispiel zu nennen, der Gebrauch der Verschlußlaute *p*, *k* und *q* (Kehllaut) wie in der Mundart von Upernavik an der nördlichen Westküste, an Stelle der entsprechenden Reibelaute im südlicheren Westgrönland; scheinbar nur dem Angmagsalik-Dialekt eigen ist die weitere Vertauschung (dieser Ausdruck soll jedoch nichts über eine geschichtliche Aufeinanderfolge der beiden Erscheinungen sagen) des westgrönländischen geschärften *l* gegen *tt*. Alles in allem muß man sagen, daß die Mundart von Angmagsalik eine besondere Stellung in der Eskimosprache einnimmt und es ist das Verdienst Thalbitzer's, sie eingehend studiert und ihre Charakteristika für die Sprachwissenschaft festgestellt zu haben, ehe dort mit so manchen anderen Kulturerscheinungen der Dialekt der Westküste noch weitere Veränderungen, als bereits geschehen, hervorruft. Die reiche Fülle von Sagen, die Holm gesammelt, Johann Petersen übersetzt und Rink besprochen hat, wie im ersten Teile zu ersehen, sowie die Erzählungen und Gesangestexte, die Thalbitzer im letzten Abschnitt des zweiten Teiles geboten hat, kann ich hier leider auch nur kurz erwähnen. Hervorheben will ich aber die interessante Tatsache, daß auch die Angmagsalik-Eskimo Sagen über das merkwürdige voreskimoische Volk der Tornit (hier Timersit genannt) besitzen (Nr. 7, 12, 13, 20, 28 unter V des ersten Teiles), deren Verbreitung und Bedeutung neuerdings durch die umfangreichen, hauptsächlich von Therkel Mathiassen vorgenommen Ausgrabungen auf der fünften Thule-Expedition Knud Rasmussen's in ein neues Licht gerückt worden ist. Selbst in Angmagsalik, wo man, wie überhaupt in Grönland, den Aufenthalt der Tornit wie aller anderen fremden Völker ins Inland verlegen mußte, kann man doch noch feststellen, daß die Tornit ein Küstenvolk gewesen sein müssen.

Beiträge zur Anthropologie der Ostgrönländer von Sören Hansen sowie eine Liste der Einwohner der Ostküste Grönlands vom Kap Farvel bis zum Angmagsalik-Distrikt von Katechet Hansêrak sind gleichfalls in den ersten Teil aufgenommen worden.

Hervorragend ist der Bilderschmuck, den das Werk aufweist. Alles in allem wiederhole ich zum Schluß mein anfangs geäußertes Urteil, daß es für die Eskimologie ein großer Gewinn wäre, wenn auch von den übrigen Eskimogegenden, besonders Labrador, ähnlich volkstümliche Monographien vorlägen wie hier über das Angmagsalik-Gebiet. Dr. HERBERT KÖNIG — Köln a. Rh.

Lindblom K. G. *Die Schleuder in Afrika und anderwärts.* (Riksmuseets Etnografiska Avdelning. Smärre Meddelanden, No. 2.) Mit 4 Abb. im Text und einer Karte. 31 SS. in Oktav, GERNANDT's Boktryckeri. Stockholm 1927.

Wiederum eine interessante und gute Studie über einen Gegenstand aus der Ergologie Afrikas. Leider muß sich der Verfasser mit Recht darüber beklagen, daß viele Forscher die Schleuder als scheinbar gar zu unbedeutend vollständig übersehen. Auf diesen Mangel stößt man immer wieder, wenn man darangeht, die Verbreitung eines Objektes systematisch zu verfolgen. Nach LINDBLOM's Ergebnissen hat die Schleuder in Afrika einen einheitlichen, und zwar hamitischen Ursprung.

P. GEORG HÖLTKER, S. V. D.

Lefebvre des Noëttes. *La force motrice animale à travers les âges.* Avec 217 figures sur 80 planches hors texte. VIII + 132 pp. in-8°. Nancy-Paris-Strasbourg. BERGER-LEVRAULT éditeurs, 1924. Prix net frcs. 20.—.

L'auteur de cette excellente étude, muni des connaissances spéciales nécessaires sur les différentes formes et la valeur de l'attelage des bêtes de trait, nous montre ici comment des recherches purement techniques peuvent tirer au clair même des problèmes sociaux. C'est qu'en effet la technique ne saurait être séparée du régime économique, facteur important dans la formation d'un groupement social — tout le monde le sait et le reconnaît sans difficulté. Disons le dès à présent. L'auteur examine le mécanisme du harnachement pour chevaux et bœufs chez les peuples civilisés de l'antiquité et des temps modernes et y trouve des causes efficaces de l'origine de l'esclavage.

Quant aux sources, l'auteur se sert des représentations et des textes antiques, qu'il a contrôlés et vérifiés lui-même par des essais pratiques.

La comparaison de ces documents relativement nombreux lui a permis de constater par rapport à la forme de l'attelage deux types, le type antique et le type moderne qui se succèdent à peu près vers le déclin du X^e^ siècle après J.-Chr. Que l'homme préhistorique ait connu l'attelage des chevaux ou des bœufs, cela lui semble peu probable.

Le type antique de l'attelage des chevaux était répandu partout, depuis l'antiquité jusqu'au moyenâge, avec des variations locales de peu d'importance.

Le trait caractéristique en est que les chevaux ne tirent jamais les fardeaux de l'épaule et du poitrail, mais de l'encolure, et que jamais plus de deux bêtes ne peuvent tirer ensemble le même fardeau. Cette règle n'est pas infirmée par les fameux quadriges chez les Grecs et les Romains, car les deux chevaux extérieurs n'étaient qu'ajoutés et ne tiraient pas. Le mécanisme de cette espèce d'attelage a provoqué, comme l'essai a démontré, chez les chevaux de trait la coutume caractéristique de relever fièrement la tête, comme on la remarque sur les représentations de l'époque. Autrement les animaux n'auraient pu respirer suffisamment. D'autre part, les expériences ont prouvé qu'attelés de cette manière les chevaux ne pouvaient tirer que 500 *kg* tout au plus, que donc la puissance de traction des animaux était loin de pouvoir être exploitée entièrement. De plus, on n'arrive pas à démontrer quelque part l'existence de véritables fers à cheval jusqu'au IX^e^ siècle. Seuls les Romains connaissaient une espèce de sandales pour chevaux. L'essai pratique de ces sandales en 1910 en a démontré l'utilité, mais elles n'avaient certainement pas l'importance des fers à cheval. Ce type antique d'attelage était d'un usage général en Egypte, en Assyrie, en Grèce, en Perse, chez les Etrusques, les Romains et les Byzantins, chez les Mahométans, les vieux Hindous, les Khmers et dans tout l'Occident jusqu'au X^e^ siècle.

Vers la fin du X^e siècle après J.-Chr. on voit paraître pour la première fois le type moderne sur les miniatures du manuscrit latin 8085 de la Bibliothèque nationale à Paris. Les chevaux ne tirent plus de l'encolure, mais du poitrail et des épaules. Les premiers fers à cheval apparaissent vers le milieu des IX^e siècle. Au commencement du deuxième millénaire on voit encore les deux types simultanément en usage. Peu à peu le type moderne l'emporte à cause de son rendement supérieur, et il s'est maintenu jusqu'à nos jours. Lui seul permet d'exploiter entièrement la puissance de traction des animaux.

Quelles sont maintenant les conclusions que l'auteur tire de ces données très réelles relativement au problème de l'esclavage? De fait, les chevaux ne pouvaient tirer que 500 *kg* tout au plus. Or, les constructions énormes de temples, de tombes et de palais chez les peuples civilisés en question nécessitaient le transport de fardeaux beaucoup plus pesants et souvent à de fortes distances. Comme donc la traction animale ne pouvait plus être envisagée, il fallut bien — telle est l'opinion de l'auteur — avoir recours à la force humaine, d'autant plus que celle-ci pouvait être multipliée à volonté pour le même fardeau, chose impossible chez les bêtes de trait à cause de l'attelage antique. Telle aurait été la cause et l'origine de l'esclavage, institution capable de fournir suffisamment de «matériel humain».

L'auteur a bien fait d'attirer l'attention sur ce facteur important dans l'origine du fait culturel qu'est l'esclavage, facteur nouveau ou du moins trop peu connu jusqu'ici. Il me semble toutefois aller trop loin en y voyant pour ainsi dire la seule cause de l'esclavage. Car un fait d'une influence aussi considérable sur tout l'organisme social que la condition d'esclave d'une part et celle de maître d'autre part ne saurait certainement s'expliquer en dernier lieu que pas l'esprit général de la civilisation dont il s'agit. L'ethnologie moderne a prouvé que l'esclavage est une «acquisition culturelle» des civilisations qu'on appelle patriarcales libres[12] ce qui a été confirmé objectivement par les recherches de l'ouvrage en question. Les représentants de la couche supérieure chez les populations nomades étaient comme portés par leur nature et leur manière de vivre à réduire en esclavage les populations agricoles subjuguées, et c'est ainsi que la fusion des deux cultures a pu produire l'esclavage proprement dit. On ne voudrait pourtant pas nier le rôle important des facteurs économiques (donc ici techniques) dans toute cette question. C'est au contraire un fait qu'il faut relever hardiment.

A part cette remarque, l'étude tout-entière est un travail remarquable. Les nombreuses illustrations, bien reproduites, forment un excellent commentaire du texte.

P. Georges Höltker, S. V. D.

Faßbinder Maria. *Der „Jesuitenstaat" in Paraguay.* (Studien über Amerika und Spanien. Völkerkundlich-geschichtliche Reihe, herausgegeben von K. Sapper und A. Hämel, Nr. 2.) Mit zwei Karten und einem Plan. 161 SS. in Oktav. Halle (Saale) 1926. Max Niemeyer-Verlag, Brüderstraße 6. Geheftet Mk. 8.—.

Diese Studie verdient alle Anerkennung. Sie will aus dem Quellenmaterial, das in den letzten Jahren in dem vortrefflichen, zweibändigen Werke von Hernández aus den Archiven der Alten und Neuen Welt weiteren wissenschaftlichen Kreisen zugänglich gemacht wurde, ein objektives Bild über Wert und Unwert der Jesuiten-Reduktionen in Paraguay entwerfen. Gute Methode, gesundes Urteil und eine fleißige Hand ließen den Wurf gelingen. Die Verfasserin hat besonders die staatsrechtliche und volkswirtschaftliche Seite des „Jesuitenstaates" berücksichtigt; — „Staat" in Anführungszeichen, weil die Reduktionen keinen eigentlichen Staat, sondern einen Selbstverwaltungskörper des spanischen Kolonialreiches darstellten. Das *sine ira et studio* gewonnene Ergebnis der Studie spricht mit wenigen Abstrichen zugunsten der Jesuiten.

Die Notiz auf S. 150 von der Übernahme der „Missionierung der früheren Reduktionsindianer" durch die Steyler Missionäre ist irreführend. Zur Ergänzung sei vermerkt, daß erstens die Steyler Missionäre zwar südlich vom Parana in Missiones und

[12] Cf. Schmidt-Koppers: Völker und Kulturen, I^re partie: Gesellschaft und Wirtschaft der Völker = Etat social et régime économique des peuples (Ratisbonne 1925), p. 320 ss.

Corrientes auf dem Gebiete der alten Reduktionen arbeiten, aber nur bei den Kolonisten; daß sie zweitens nördlich vom Parana (im heutigen Paraguay) nie im Gebiete der Reduktionen missionierten; und daß drittens diese Indianermission in Paraguay seit 1925 nach fünfzehnjähriger Arbeit wegen zu kleiner Bevölkerungsziffer aufgegeben werden mußte (vgl. Priester und Mission, 1926, S. 17).

Warum hat die Verfasserin das dreibändige Werk von Pfotenhauer nur so vorübergehend in einem Satz erwähnt? Gewiß kann das Werk wegen seines ausgesprochenen Tendenzcharakters auf wissenschaftliche Objektivität keinen Anspruch machen, hat aber — vielleicht gerade deshalb — in Deutschland in weiten Kreisen viel Verwirrung angerichtet. P. Georg Höltker, S. V. D.

Tonelli Antonio. *Grammatica e Glossario della lingua degli Ona-Šelknam della Terra del Fuoco.* 148 SS. Società Editrice Internazionale. Torino 1926.

Die vorliegende Arbeit ist die erste methodische Analyse des Idioms der Selk'nam, jenes feuerländischen Indianerstammes, der die eigentliche Isla-Grande, südlich der Magellan-Straße, bewohnt. Bisher lagen nur Wortlisten vor aus der Feder von Becerra, Bridges, Cojazzi, Furlong, Gallardo, Lista, Spegazzini etc.; bisweilen waren diesen mehr oder weniger langen Vokabel-Serien auch einige Sätze beigegeben. Fernerhin sind die beiden Auflagen der Arbeit des P. Beauvoir zu erwähnen, die als selbständige Abhandlungen erschienen sind; aber obwohl die letzte Auflage an Volumen alles bisher Dagewesene weit übertrifft, so fehlt den dort gemachten Aufstellungen die genügende Sicherheit und den näheren Ausführungen die erforderliche Gründlichkeit. Es kommt demnach keine der bisher veröffentlichten Abhandlungen über die Sprache der Selk'nam dem wertvollen Werke des Salesianerpaters A. Tonelli gleich; sei es, unter Berücksichtigung der Vollständigkeit der dargelegten grammatikalischen Formen, sei es in Anbetracht der methodischen Durcharbeitung des Stoffes. Gewiß wäre ein noch weiterreichendes Hervorheben des streng sprachpsychologischen Elementes begrüßt worden, weil es sich hier um die Sprache eines Volkes handelt, das als Träger einer sehr alten Kulturform sich erweist; aber die vielseitige Beleuchtung der sprachlichen Eigenheiten des Selk'nam, die unter Zugrundelegung des Aufbaues eines modernen Idioms angeordnet sind, bieten dem Sprachpsychologen genügend Anknüpfungspunkte für seine besonderen Forschungen.

In diesem Werke werden fast ausschließlich die Studien und Erfahrungen des im Feuerlande langjährig tätigen P. Juan Zenone verarbeitet, unter Verwertung einiger anderer, weniger bedeutender Quellen; die Ausführungen dieses guten Kenners des dortigen Idioms berechtigen von vornherein zu vollstem Vertrauen. Der erste Teil: Notizie Grammaticali, behandelt die Laute, die Pronomina, das Substantivum, Adjektivum, Verbum und die Verbalpartikeln. Diesen schließt sich: *Un po' di Sintassi* an. Vorteilhafterweise werden die speziellen Besonderheiten durch viele Beispiele erörtert. Was näherhin das Lautsystem anbelangt, so verweise ich auf meine diesbetreffende Veröffentlichung [13]; sonstige unbedeutendere Abweichungen des Autors von meinen persönlichen Beobachtungen werde ich bei einer anderen Arbeit, die sich noch in Vorbereitung befindet, in Erwägung ziehen. Jedenfalls erscheint die Eigenart des Selk'nam-Idioms sehr gut und vollständig charakterisiert.

Der zweite Teil: Glossario, bringt zunächst mehrere ausführliche Wortgruppen, unter allgemeine Gesichtspunkte eingeordnet, denen gelegentliche ethnographische Bemerkungen eingestreut wurden. Besonders beachtenswert sind die Ausführungen über die Religion dieser Indianer; auch P. Zenone stellt seinerseits fest, daß letztere ein Höchstes Wesen verehren, dem sie den Namen *Timaukel* beilegen. Betreffs dieser Tatsache ist es nicht ohne methodische Bedeutung, daß drei voneinander gänzlich unabhängige

[13] Vgl. Martin Gusinde: Das Lautsystem der feuerländischen Sprachen. „Anthropos", XXI (1926), S. 1000 ss.

Zeugen, nämlich: er selbst, Borgatello und meine Wenigkeit, zu dem übereinstimmenden Resultate gelangt sind, daß von den Selk'nam ein Höchstes Wesen anerkannt wird, und zwar als „Creatore" und den Menschen wohlgesinnt (S. 102). Daß Kulthandlungen selten sind, wie ich dies früher aufgestellt habe, wird hier ebenfalls bestätigt (S. 104). Außerdem sind diesem Kapitel mehrere Mythen sowie Angaben über die Stellung des Zauberers angefügt, nach den bereits früher von Cojazzi gemachten Veröffentlichungen; diese Ausführungen sind deshalb so schätzenswert, weil das Werk dieses Autors seit langem vergriffen ist.

Es wäre zur leichteren Brauchbarkeit dieses Werkes von Vorteil gewesen, eine alphabetische Anordnung der Vokabeln eingeschaltet zu sehen; dabei wäre gleichzeitig der Umfang des Wortschatzes dieses Indianerstammes besser in die Erscheinung getreten. Als Ganzes betrachtet, ist diese monographische Abhandlung ein sehr schätzenswerter Beitrag zur amerikanischen Linguistik; wir danken es dem unermüdlichen Missionär, P. J. Zenone, daß er als so zuverlässiger Sachkenner die Sprache jenes Volkes, dem er seine besten Lebensjahre gewidmet hat und das zum baldigen Aussterben verurteilt ist, der Wissenschaft zugänglich gemacht hat. Es ist mir eine willkommene Gelegenheit, meinen aufrichtigen Dank auch öffentlich ihm zu zollen, der als Erster mich mit dieser Sprache vertraut gemacht, auf meinen beiden ersten Expeditionen durch das Feuerland mit Rat und Tat mir beigestanden und am Orte seiner damaligen Wirksamkeit, auf dem Südufer des Rio del Fuego, bereitwilligst alle Vorteile der Gastfreundschaft mir zugewandt hat.

P. Martin Gusinde, S. V. D.

Rasmussen Knud. *Rasmussens Thulefahrt.* Zwei Jahre im Schlitten durch unerforschtes Eskimoland. Bearbeitet und übersetzt von Friedrich Sieburg. 502 SS. Hunderte Originalaufnahmen, Karten, Wiedergabe eskimoischer Zeichnungen und Kulturdokumente. Frankfurter Sozietätsdruckerei, G. m. b. H., Abteilung Buchverlag. Frankfurt a. M. 1926. Preis in Ganzleinen Mk. 20.—, Halbleder Mk. 30.—.

Nur ein Knud Rasmussen vermag uns ein solches Buch zu schenken. Auf Grönland geboren, Sohn eines dänischen Predigers und einer Grönländerin, ist er mit Sprache und Weltanschauung, Sitten und Gebräuchen der Eskimo von Jugend auf vertraut. Die wissenschaftliche Ausbildung, speziell in Hinsicht auf seine Lebensaufgabe: Erforschung der Eskimo, erhielt er in Kopenhagen. Das vorliegende Werk ist ein für weitere Kreise bestimmter Bericht über Rasmussen's fünfte Thulefahrt, durchgeführt in den Jahren 1921—1922 im Gebiete der nordamerikanischen Eskimos, während die vier früheren Thule-Expeditionen (Thule, eine dänische Station auf Grönland) sich innerhalb Grönlands Grenzen hielten. Das Buch ist wahrhaft lehrreich und interessant auch für den Fachmann. Aus seinem reichen Inhalt können hier naturgemäß nur etliche Einzelheiten zur Sprache gebracht werden.

Mehrfach erwähnt der Verfasser, wie er nicht nur hinsichtlich der Sprache, sondern auch in bezug auf zahlreiche alte Sagen und Erzählungen, eine offenkundig ursprüngliche Zusammengehörigkeit der Eskimo Nordamerikas und Grönlands feststellen konnte. Die Einwanderung eines Teiles der Eskimo datiert er um etwa 1000 Jahre zurück (S. 234). Überzeugend tut er dar (S. 148), daß die Kultur der Inlandeskimo die ursprüngliche war, und die Anpassung an das Meer als eine sekundäre Sache anzusehen ist. Er bestätigt damit die Anschauung, die auch bereits Steensby gewonnen und vertreten hatte[14].

In nicht wenigen Fällen wurde der Referent bei der Lektüre des Rasmussen'schen Buches an die „Antipoden" der Eskimo, an die Feuerländer erinnert. So, wenn Rasmussen auf S. 47 von kleinen Kindern redet, die noch keinen Namen tragen. Bei den Yamana auf

---

[14] Siehe H. P. Steensby: An Anthropogeographical study of the origin of the Eskimo culture. Kopenhagen 1916. Eine Besprechung des Werkes durch Koppers im „Anthropos", XII—XIII (1917—1918), S. 728—730.

Feuerland kam Ähnliches vor. Auch da warteten die Eltern manchmal lange mit der Namengebung, und zwar deshalb, um im Falle des frühzeitigen Todes des Kindes nicht den Unannehmlichkeiten ausgesetzt zu sein, durch die Nennung des Namens immer wieder, oder doch häufiger als sonst, an das liebe Verstorbene schmerzvoll erinnert zu werden. Ob bei den Eskimo dasselbe Motiv eine Rolle spielt, erwähnt RASMUSSEN allerdings nicht. Die Wälder bzw. die Bäume werden von den Eskimo als lebende Wesen aufgefaßt, man sucht sie daher selten auf. „Die Meinung, die Bäume ertrügen die Anwesenheit von Menschen nicht länger als zehn Nächte, war von den Vorvätern überliefert" (S. 140). Eine ähnliche Auffassung ist auf Feuerland allgemein: die Bäume waren früher einmal Menschen. Die Eskimo kennen ein höheres Wesen „*Pinga*: Geist in Frauengestalt, der sich irgendwo im Universum aufhält und nur erscheint, wenn man seiner bedarf. Man hat keine bestimmte Vorstellung davon, daß sie die Schöpferin der Menschen sei, oder daß die Fangtiere von ihr abstammen, aber alle fürchten sie als eine strenge Haushälterin, die alle Handlungen der Menschen überwacht, besonders die Art und Weise, die Fangtiere zu behandeln" (S. 144). „*Pinga* wacht über das Leben der Tiere und sieht es nicht gern, daß allzu viele von ihnen getötet werden" (S. 142). Hier wird man an die Anschauung der Yamana erinnert, der gemäß das höchste Wesen *Watauinewa*, in seiner Eigenschaft als Eigentümer namentlich aller Lebewesen und Nahrungsmittel, nur das Töten jener Tiere will und gestattet, die man zum Lebensunterhalt benötigt.

Auch zu den Eigentumsverhältnissen der Eskimo bietet RASMUSSEN wertvolle Einzelheiten. Ein Fleischdepot, das über ein Jahr alt ist, gehört dem, der es findet (S. 327). Die Frau hat eigenen Besitz an Lampen, Töpfen, Messern, Nähnadeln, Holzschüsseln, Wasserbehältern und großen, aus Holz verfertigten Schöpflöffeln. Diese Objekte bleiben der Frau auch im Falle einer Scheidung. Rührend ist es zu lesen, wie ein alter Eskimo ein Robbenfell längere Zeit immer wieder mit herumschleppte, bis er eine Gelegenheit fände, um es seinem Eigentümer RASMUSSEN, der es gekauft, aber dann mitzunehmen vergessen hatte, einhändigen zu können (S. 328).

Der Annahme, daß die stellenweise anzutreffenden „blonden Eskimos" auf Beeinflussung durch gelegentlich eingedrungene Nordmänner (Norweger) zurückzuführen seien, schließt RASMUSSEN sich nicht an. Eine so große und folgenschwere Begebenheit sei gewiß nicht wieder aus dem Gedächtnis des Volkes verschwunden. „Es ist daher meine Überzeugung, daß diese ‚blonden Typen' ihren Ursprung in rein biologischen Verhältnissen haben, die ganz zufällig sind und für die keinerlei Regel aufgestellt werden kann" (S. 457).

Das auch äußerlich gut ausgestattete Buch verdient die weiteste Verbreitung.

P. W. KOPPERS, S. V. D.

Scharff Alexander. *Grundzüge der ägyptischen Vorgeschichte.* Mit einer Karte und 111 Abb. auf 16 Tafeln. Leipzig 1927. J. C. HINRICHS'sche Buchhandlung. Großoktav. 69 SS. Preis geh. Mk. 4.20.

Diese kleine, aber gediegene Studie hat sich zur Aufgabe gestellt, auf Grund der neuesten Ausgrabungen den Werdegang der ägyptischen Kultur vom Paläolithikum bis zum Beginn des alten Reiches zu zeichnen. Ich meine, daß es dem Autor gut gelungen ist; jedenfalls ist die Darstellung übersichtlich klar und reich an neuen Ideen.

Berücksichtigt wird das Niltal bis tief nach Nubien hinein; auf Nordafrika und Palästina wird wiederholt hingewiesen als auf Länder, wo Parallel-Kulturen sichtbar sind. Gezeichnet wird vor allem das Paläolithikum und das Äneolithikum: Auf Grund der Faustkeilfunde, welche auf den Rändern der Wüstenhöhen gesammelt werden, ist eine Paläolithperiode für Ägypten gesichert. Der Autor versucht auch die Zeit der einzelnen Perioden festzulegen, wobei er sich auf die Forschungen des schwedischen Geologen DE GEER stützt. Dadurch kommt er zu durchaus annehmbaren Zahlen, jedenfalls werden die übertriebenen Daten von Jahrhunderttausenden zurückgewiesen. Das ältere Paläolithikum Ägyptens ist mit jenem Nordafrikas und Westeuropas gleich, das jüngere weicht aber schon einigermaßen ab, und zwar bildet sich in Nordafrika das

Capsien heraus, dem in Ägypten eine Stufe entspricht, die aber doch auch vom Capsien abweicht.

Ein Neolithikum ist für Ägypten bis heute nicht nachgewiesen, vielmehr tritt plötzlich das Äneolithikum (Stein-Kupferzeit) mit formvollendeter Topfware auf. Die Keramik, einzelne Werkzeuge und die Bestattungsart bilden die Leitmotive dieser Kultur.

Eigentlich sind es zwei Kulturen, die dieser Periode angehören: die „Erste Kultur" im südlichen Oberägypten (Nubien) mit ägyptischer Keramik und Bestattungsart, besonderen Pfeilspitzen aus Feuerstein. Die „Erste Kultur" ist zweifelsohne afrikanisch.

Die „Zweite Kultur" ist im nördlichen Oberägypten beheimatet, südlich und östlich von Fayum. Die Anlage der Gräber und Lagerung der Leichen ist von jener der „Ersten" bereits verschieden, die Tonware ist ebenfalls verschieden, sie scheint übrigens nach Palästina zu weisen.

Weiterhin wird die Mischung der beiden Kulturen erörtert, die dadurch stattfand, daß die „Zweite Kultur" von Norden gegen Süden vordrang, bis sie an der Nordgrenze Nubiens Halt machte. Die Mischung beider Kulturen ergab die Wurzel der eigentlichen ägyptischen Kultur.

Weiterhin erörtert der Autor die Völkerschaften, welche die mutmaßlichen Träger der beiden Kulturen waren (Horus-Osiris und Seth), und kommt dann auf die Chronologie zu sprechen, indem er die Zahl 4241 (4236) als Einführungsdatum für den ägyptischen Kalender in Frage stellt, wofür er auch triftige Gründe angibt. Seiner Meinung nach wurde der Kalender unter Zoser (2781 [2776]), dessen Regierung sich übrigens immer mehr als eine Glanzperiode erweist, aufgestellt. Dieses Datum würde auch genügend Zeit für die Entwicklung des Äneolithikums bieten, was ersteres nicht tut.

P. P. Schebesta, S. V. D.

Verhandlungen der Gesellschaft für physische Anthropologie, herausgegeben vom Vorstand der Gesellschaft. I. Bd. 78 SS. 10 Tafeln. Sonderheft zum dritten Jahrgang des Anthropologischen Anzeigers. Stuttgart 1926.

Mit diesen ihren ersten Arbeiten führt sich die neue „Gesellschaft für physische Anthropologie" in die wissenschaftliche Welt ein, und zwar als selbständige Körperschaft, welche von führenden Männern auf diesem Wissensgebiet zusammengefaßt wurde. Dank besonders dem Unternehmungsgeist und der zielsicheren Werbetätigkeit des Prof. Dr. Otto Aichel, Kiel, konnte dieser neue Verein, anläßlich der 47. Versammlung der Deutschen Anthropologischen Gesellschaft zu Halle a. S. ebendort, genauerhin am 3. August 1925, begründet werden. Der vorläufige Vorstand stellte daran anschließend die passenden Statuten auf, welche in der ersten Geschäftssitzung approbiert und damit rechtskräftig wurden. Als grundlegend gilt: „Der Verein heißt: Gesellschaft für physische Anthropologie. Die Gesellschaft soll Forschung und Lehre auf dem Gesamtgebiet der physischen Anthropologie fördern." Mit diesem Programm sind die Ziele und Aufgaben dieser neuen Körperschaft genau abgesteckt, sowie die unter Bezugnahme auf die spezifische Arbeitsmethode so notwendige Scheidung der physischen Anthropologie von der geschichtlichen Ethnologie durchgeführt. Letzteres allerdings nicht in jenem extremen Sinne, als ob nun der Mensch bzw. die Hominidenreihe ganz und ausschließlich in das Gebiet der reinen Naturwissenschaften überwiesen werden sollte; vielmehr kommt diesem, als einem *ens rationale*, in der langen Reihe der Lebewesen aus dem Tierreiche, eine wesentlich verschiedene Stellung und daher auch eine höchsteigene Betrachtungsweise zu. In verständnisvoller Erkenntnis dieser Verhältnisse bewahrt sich diese neue Körperschaft durchaus die notwendige Fühlung mit den engbenachbarten Wissenschaften, welche ihrerseits die geistige Seite der menschlichen Spezies zum Gegenstande der Untersuchung haben; welcher Umstand auch äußerlich dadurch zum Ausdruck gebracht wird, daß jene sich als „Mitglied der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte" betrachtet. Aber während diese alte, an Verdiensten reiche Gesellschaft auf einen weiteren Kreis wissenschaftlich Interessierter wirken will, wendet jene sich ausschließlich an Fachgenossen.

Die erste Versammlung des jungen Vereines wurde, anschließend an die Tagung der Deutschen Anatomischen Gesellschaft, im April 1926 zu Freiburg in Br. abgehalten. Diese Verbindung der beiden Körperschaften soll auch in Zukunft tunlichst aufrecht erhalten werden. Eine Reihe ganz vorzüglicher Spezialarbeiten wurde vorgelegt; aus diesen ist ersichtlich, wie genau und streng diese neue Körperschaft an das aufgestellte Ziel sich zu halten gewillt ist. Dieselben können hier nur nach ihrem Titel namhaft gemacht werden. AICHEL: Kritische Bemerkungen über den sogenannten „Homo Kiliensis"; AICHEL: Zur Frage der Entstehung abnormer Schädelformen; WEIDENREICH: Kurzer Fundbericht über ein in den Traventinbrüchen von Weimar-Ehringsdorf gefundenes Schädelfragment vom Neandertal-Typus; GIESELER: Zur Beurteilung des Eppelsheimer Femur; MUENTER: Zur Differentialdiagnose der Kopten; WEIDENREICH: Rasse und Konstitution; JAPHA: Über die Vererbung der Augenfarbe beim Menschen; WURZINGER: Über Konstitutionstypen im Kindesalter; ROTH: Über Ergebnisse rassen- und körperbaukundlicher Studien in der Pfalz; FISCHER: Anthropologische Nomenklaturfragen.

Wir wünschen der jungen Gesellschaft für physische Anthropologie den besten Erfolg zu ihren hochwichtigen Arbeiten. P. MARTIN GUSINDE, S. V. D.

Boll Franz. *Sternglaube und Sterndeutung.* Die Geschichte und das Wesen der Astrologie. Dargestellt unter Mitwirkung von KARL BEZOLD. Dritte Auflage nach der Verfasser Tod, herausgegeben von W. GUNDEL. Mit 48 Abb. im Text und auf 20 Tafeln sowie einer Sternkarte. B. G. TEUBNER. Berlin und Leipzig 1926. Preis geh. R.-Mk. 11.—.

Die dritte Auflage dieses so gut aufgenommenen Buches unterscheidet sich von den vorhergehenden fast nur durch die sehr wertvollen Nachträge und Zusätze. Letztere behandeln historische und mythologische Beziehungen der Astrologie; sie bilden für den Historiker und den Ethnologen den wertvolleren Teil des Buches. Letzterer wird den Wunsch hegen, daß in der folgenden Auflage kurze Skizzen der Sterndeuterei heutiger Naturvölker aufgenommen werden mögen. In ihrem Lichte können alte Völkerzusammenhänge für uns sichtbar werden. So hat der Sirius im Orient in seinen Wirkungen einige Ähnlichkeit mit Venus in Mexiko. Beider Strahlen sind beim Frühaufgang verhängnisvoll, sie bewirken bösartige Krankheiten. Beiden Sternen wurden bei dieser Gelegenheit Opfer dargebracht. Wo die Verfasser den „ins Leere greifenden Wahn" schildern, hätten sie die Horoskope für Zwillinge wirkungsvoll beifügen können.

P. D. KREICHGAUER, S. V. D.

Friederici Georg. *Hilfswörterbuch für den Amerikanisten.* Lehnwörter aus Indianersprachen und Erklärung altertümlicher Ausdrücke. Deutsch-Spanisch-Englisch. XIX + 115 SS. Halle 1926. MAX NIEMEYER. Preis Mk. 8.—.

Dieses interessante Buch wird jedem Amerikanisten willkommen sein. Außer dem unmittelbaren Nutzen bei Beurteilung der in das Spanische und Englische eingedrungenen Lehnwörter, gewährt schon die Einleitung vielfache Belehrung auf allgemein linguistischem und historischem Gebiet. Wer erkennt in dem aztekischen Wort *acauatl* (Persea gratissima, GÄRTNER) das spanische *aguacate* oder avogade, die Avocato-Birne, die Alligator-pear?

Das Buch steckt sich das Ziel, „die wichtigsten fremdartigen Wörter im Wortschatz der großen europäischen Kolonialmächte auf amerikanischem Boden zum handlichen Gebrauche zusammenzustellen und sie soweit nötig und möglich zu erklären". Es möchte „in erster Linie denen eine Hilfe sein, die sich mit den alten Quellen zur Geschichte, Kulturgeschichte, Völkerkunde, Geographie und Naturgeschichte des Zeitalters der großen Entdeckungen beschäftigen". P. D. KREICHGAUER, S. V. D.

Nioradze Georg. *Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern.* Verlag Strecker & Schroeder in Stuttgart. 1925. Oktav. 104 SS. Mit 64 Abb. im Text und auf Tafeln und einer Karte.

Als Grundzug der Weltanschauung der Schamanisten stellt Nioradze die Sorge der Lebenden um die Geisterseelen der Verstorbenen und die Ehrung derselben durch die ersteren hin. Diese Sorge kommt vor allem im Totenkult und in der Bestattung zum Ausdruck, indem man den Toten — bei den verschiedenen Völkern Nordasiens — mehrere Gebrauchsgegenstände und Nahrungsmittel ins Grab hinein- oder darauflegt.

„Der größte Teil der sibirischen Völker glaubt heute, daß die Seele unsterblich sei und daß sie nach dem Tode des Menschen im Jenseits mit den gleichen Bedürfnissen, Sorgen und dem gleichen Streben wie schon auf Erden weiterlebe" (S. 10). Dieser letzteren Meinung, die bisher in der Ethnologie allgemein vertreten wurde, könnte wohl mit ebensolchem Rechte eine andere Theorie entgegengestellt werden: es ist die Furcht der Lebenden vor den Totengeistern, die — soweit wenigstens die Nordasiaten in Betracht kommen — hier eine Rolle spielt; es ist jenen allein darum zu tun, sich vor den Nachstellungen der Totenseelen durch ihre Gnädigstimmung zu retten. Ich verweise hier auf die instruktiven Ausführungen, die Sandschejew gerade zu diesem Punkte von seinen Alaren-Burjaten berichtet [15].

Zwei Stadien seien im Weiterleben der Seele nach dem Tode zu unterscheiden. Der frühere Glaube ging dahin, daß die Seele wohl sterblich sei, doch den toten Leib nicht verlassen könne; eine spätere Entwicklung sei es, daß die unsterbliche Seele sich ein anderes Land zum Weiterleben suche, entweder um für immer dort zu bleiben oder aber, um nach einiger Zeit wieder in neuer Menschengestalt zur Erde zurückzukehren. Die Seele sei nach der Vorstellung der Schamanisten nichts Geistiges, sondern sie werde als etwas Stoffliches gedacht, die Bedürfnisse wie der Mensch auf Erden besitze (S. 13).

Die Schamanisten kennen eine Einteilung der Geister in gute und böse. Die guten Geister dienen den „weißen" Schamanen, die bösen Geister den „schwarzen". Ein großer Teil dieser Geister stammt von den Seelen der Verstorbenen her.

Aus der Aufzählung der Geister durch Nioradze geht hervor, daß die Zahl der bösen Geister bei weitem überwiegt, und es ist klar — im Zusammenhang mit der Behauptung im vorhergehenden Satze —, daß für diese Einteilung wiederum die Furcht der Schamanisten vor den Totengeistern maßgebend ist. Nicht nur in unbelebten Gegenständen, sondern auch in Tieren und Pflanzen haben alle diese Geister ihren Wohnsitz. Vögel, in denen gute Geister wohnen, wie Schwäne, Raben, Geier, Taucher, Adler — gelten als heilig. Den bösen Geistern sind alle Krankheiten, der Tod, und alles Unglück zuzuschreiben.

Im zweiten Teil seiner Arbeit, „Der Schamane" betitelt, vertritt Nioradze die Theorie über die Entwicklung des Schamanismus, die ihren Ausgangspunkt in den Werken Jochelson's über die Korjaken und Bogoras' über die Tschuktschen genommen hatte, nämlich: daß im Anfange jeder Einzelne Schamane sein konnte, um gerade sich persönlich gegen den Einfluß der bösen Geister zu schützen. Ein Übergangsstadium zum jetzigen Zustande, wo nur einzelne Individuen Schamanen sein können, sei der Familienschamanismus, wo die einzelnen Mitglieder der Familie sich zur Ausübung der schamanistischen Handlungen vereinigen. Er stützt sich da vor allem auf die rein „psychologische Seite" des Schamanismus. Er nimmt an, daß, wenn es dem Einzelnen nicht gelingt, sich gegen den bösen Einfluß der Geister zu schützen, andere Menschen ihm zu Hilfe kommen. „Je bedeutender und einflußreicher die Persönlichkeit eines Menschen ist, desto wirksamer ist auch seine Hilfe." Darin sieht Nioradze den ersten Schritt zum Familien-Schamanismus (S. 46).

Diese „psychologische Seite" des Schamanismus nach Nioradze läßt, auch nur rein psychologisch betrachtet, an Klarheit zu wünschen übrig. Denn eben sein letzter

[15] Siehe oben S. 586.

Satz, daß die Hilfe desto bedeutsamer sei, je einflußreicher der Mensch, der hilft, würde nur dartun, warum man sich zurzeit an einzelne besonders dazu befähigte Leute, die individuellen Schamanen, um Hilfe wendet. Die Notwendigkeit der Entwicklung eines Familienschamanismus aus letzterer Tatsache ist nicht zu ersehen.

Außer auf eine psychologische Erwägung stützt Nioradze seine Theorie noch auf Tatsachen, „wenn auch nicht zahlreiche, so doch schwerwiegende" (S. 47). Hier beruft er sich vor allem auf Bogoras und Jochelson. Was diese beiden Forscher in ihren großen Monographien (Jesup-Expedition, Vol. VI., VII., VIII., IX.) vom Familienschamanismus erzählen, ist sicherlich sehr beachtenswert.

Ich möchte hier eine andere Erklärungsmöglichkeit wenigstens der Erscheinung des Familienschamanimus andeuten, nämlich die Frage aufwerfen, ob wir in diesem Familienschamanismus nicht eher eine sekundäre Umbildung (auf Grund einer Kulturmischung), als eine eigentlich lokale und originale Erscheinung zu sehen haben. Ich beabsichtige in der Arbeit zum weiblichen Element im Schamanismus, die ich in Vorbereitung habe, auch auf diesen Punkt näher einzugehen.

Die weiteren Berichte Nioradze's über die Eignung, Vorbereitung und Weihe der Schamanen sowie die Schamanentracht und -Zubehör sind im Rahmen seines Buches, das eine allgemeine Darstellung des sibirischen Schamanismus geben will, ausführlich genug und bieten so eine treffliche und dankenswerte Einführung.

Es ist noch auf das gute Literaturverzeichnis zu verweisen, das eine große Anzahl guter und bedeutender russischer Werke anführt. Leider sind die Zahlenangaben der Nummern der russischen Zeitschriften ungenau und wäre in einer etwaigen Neuausgabe des Buches ihre Verbesserung erwünscht. R. Augustin — Wien.

Armbruster Ludwig. *Der Bienenstand als völkerkundliches Denkmal.* Zugleich Beiträge zu einer historischen Bienenzucht-Betriebslehre. Mit 61 Bildern und einem Kärtchen. 152 SS. K. Wachholtz. Neumünster in Holstein 1926. Mk. 5.—.

Hier wird zum erstenmal mit Geschick der Versuch gemacht, Form und Aufstellung des Bienenstandes als Kennzeichen alter Völkersitze aufzustellen. Der Verfasser unterscheidet folgende fünf Kreise: 1. Orient und Mittelmeerländer (dazu der südliche Kaukasus und Teile Mittelafrikas), 2. die Zone der jungen ostwestlichen Gebirge Europas, 3. die Germanen, 4. die Slawen. Manche wertvolle Resultate sind gewonnen, die durch weitere Untersuchungen ausgedehnt werden sollen.

P. D. Kreichgauer, S. V. D.

Bayer Josef. *Der Mensch im Eiszeitalter.* Erster Teil: Der Weg zur relativen Chronologie des Eiszeitalters; zweiter Teil: Entwurf einer historischen Geologie des Eiszeitalters. Mit einer Tafel in Farbendruck und 220 Abb. im Text. 452 SS. Fr. Deuticke. Leipzig und Wien 1927.

Von diesem sorgfältig ausgearbeiteten Buch sind bis jetzt nur die beiden ersten Teile erschienen. Sie bilden die Grundlage für die Darstellung der Kultur des diluvialen Menschen und sind deshalb auch für manche Ethnologen von Interesse. Der Inhalt verrät in allem den gewandten Glazialgeologen, der in Theorie und Praxis eigene Wege gehen darf. Auf den reichen Inhalt dieser vorbereitenden Teile kann wegen des dem Ethnologen fernliegenden Stoffes nicht näher eingegangen werden; erst der dritte Teil soll seinem ganzen Inhalt nach gewürdigt werden. Eine wichtige sachliche Bemerkung darf ich aber auch hier nicht unterdrücken. Der Verfasser kennzeichnet die wichtigsten Hypothesen über die Ursache der Eiszeit, daunter auch die heute so viel besprochene von der Verschiebung der Pole. Er stützt sich dabei auf eine von Th. Arldt in den Vordergrund gestellte und von vielen Geologen gebilligte Schwierigkeit, die sich aus der meridionalen Verschiebung der Erdrinde ergeben soll. Eine solche müßte von Gebirgserhebungen be-

gleitet sein. Dieser Einwand beruht auf mangelhafter geophysikalischer Überlegung; letztere berücksichtigt weder die seitliche Ausweichung der mosaikartig angeordneten Schollen, noch die Elastizität des Materiales.

Möge das für den Geologen und Prähistoriker so wichtige Buch wegen seiner Beziehungen zur Kulturgeschichte auch beim Völkerkundler Beachtung finden.

P. D. KREICHGAUER, S. V. D.

Garrod D. A. E. *The Upper Palaeolithic Age in Britain.* 211 SS. Großoktav. 49 Textabb., 3 Taf., 1 Karte. Clarendon Press. Oxford 1926.

Das vorliegende Buch ist deswegen verdienstvoll, weil es eine eingehende Beschreibung der jungpaläolitihischen Fundplätze und Funde Englands ist. Die überwiegende Masse der Funde gehört der Klingenkultur (Aurignacien und Magdalénien) an, während Funde der Solutré-Kultur weniger zahlreich sind. Auf Abb. 31, 6 ist ein bearbeitetes Renhornstück, aus einer Höhle mit Funden der Klingenkultur stammend, wiedergegeben; sollte dieses Stück ein Teil eines zusammengesetzten Bogens sein? Die Verfasserin äußert sich über den vermutlichen Zweck dieses Fundes nicht; die Prähistoriker wären den Ethnographen dankbar, wenn sich aus ethnographischen Parallelen wahrscheinlich machen ließe, daß die erwähnte Vermutung etwas für sich hat.

Univ.-Doz. Dr. L. FRANZ — Wien.

Schebesta, P. Paul, S. V. D. *Bei den Urwaldzwergen von Malaya.* 278 SS. Mit 150 Abb. nach Originalaufnahmen des Forschers und einer Karte. F. A. BROCKHAUS, Leipzig 1927.

Die Leser dieser Zeitschrift sind schon mehrmals über die Forschungsarbeit unterrichtet worden, die der „Anthropos"-Redakteur Dr. P. PAUL SCHEBESTA, S. V. D., in den Jahren 1924 bis 1925 unter den Zwergvölkern der Halbinsel Malakka glücklich zur Durchführung bringen konnte[16]. Nunmehr schenkt uns der erfolgreiche Forscher eine eingehendere populärwissenschaftliche Schilderung seiner Arbeit unter den eigentlichen Negritos, den Semang, während ein zweiter Band, der im Manuskript ebenfalls fertig und bereits von dem gleichen Verlage übernommen worden ist, sich mit der übrigen Primitivbevölkerung jener Gegend, namentlich mit den Sakai und den Jakudn und den Kubu auf Sumatra beschäftigt. Die Ausbeute ist in den rund 1½ Jahren, die der Verfasser an Ort und Stelle weilte, außerordentlich groß und reich gewesen: die systematische, streng wissenschaftliche Durcharbeitung des Stoffes braucht daher naturgemäß noch einige weitere Jahre.

Wenn mir vor nicht langer Zeit ein bekannter Fachkollege sagte: „SCHEBESTA hat als einer unserer besten und erfolgreichsten ethnologischen Forscher der Gegenwart zu gelten", so glaube ich, daß die vorliegende Publikation die Berechtigung dieses Urteils in neuer Weise dartut. Jede Seite des Buches gibt Kunde davon, wie der Forscher es verstand, dabei auch vor den größten persönlichen Opfern nicht zurückscheuend, die wahrlich nicht einfache Aufgabe zu lösen. Die Semang sind Sammler und Jägernomaden primitivster Art, in kleinen Gruppen durchziehen sie die unwegsamen Urwaldregionen Malakkas. Gewitzigt durch vielerlei böse Erfahrungen mißtrauen sie dem Fremden und weichen ihm aus, wo und wie sie nur können. Wie ist es da möglich, der neuzeitlichen Forderung ethnologischer Forschung zu genügen, möglichst allein, unauffällig und lange im Kreise der zu beobachtenden Leute zu verweilen, unter gleichzeitiger Gewinnung eines größtmöglichen Vertrauens? Wie SCHEBESTA das zuwege gebracht hat, davon berichtet das Buch in allen seinen Teilen, obwohl in der Sprache einfach und schlicht, doch in sehr eingehender und vertrauenweckender Weise.

[16] Siehe „Anthropos" XVIII—XIX (1923—1924), 1002 ff.; XX (1925), 718 ff.; XXI (1926), 959 ff.

Ja, es enthält das Werk, obwohl für weitere Kreise bestimmt, und diesen Zweck gewiß vortrefflich erfüllend, gleichzeitig ein so reiches ethnographisches Material, daß es schwer fällt, einzelnes daraus herauszugreifen. Es dürfte kaum ein irgendwie wesentlicher Punkt vergessen sein. Alles kommt gelegentlich an die Reihe, so die körperlichen Merkmale (S. 268 ff.), der Hüttenbau (S. 52 ff.), Bogen und Pfeil (S. 71 f.), das Blasrohr (S. 73), das Pfeilgift Ipoh und seine Gewinnung (S. 75), Individualeigentum (S. 78, 113), geschlechtliche Sittlichkeit und Ehe (S. 93 ff., 271 f.), die Religion, der Glaube an ein höchstes Wesen *Karei* bzw. *Ta Pedn*, das Blutopfer (beides an vielen Stellen des Buches), interessante Individualcharakteristiken, namentlich von einzelnen Persönlichkeiten, mit denen der Forscher längere Zeit zu tun hatte (S. 59, 168, 233 f.) usw.

Die Ergebnisse wirken auch noch aus einem anderen Grunde sehr überzeugend. Der Forscher hat nicht nur bei einer Semanggruppe verweilt und gearbeitet, sondern hat eine größere Anzahl derselben aufgesucht. Damit war ein doppelter Vorteil gegeben. Einerseits wurde so eine zuverlässige Übersicht über die heute noch existierenden Semang gewonnen, anderseits aber erstand damit der unschätzbare Vorteil, die einesorts erhaltenen Daten mit den anderwärts eruierten zu vergleichen. Das ließ in vielen wesentlichen Punkten die Möglichkeit gewinnen, zu entscheiden, ob eine Einzelerscheinung überhaupt allgemeines und ursprüngliches Semanggut darstellt oder nicht. Hier konnten die Resultate dann noch bestimmter werden, nachdem auch die engeren Nachbarn der Semang, die Sakai, einer ähnlichen eingehenden Forschung unterworfen waren.

Die Zahl der noch lebenden Semang schätzt Schebesta auf rund 2000. Sie zerfallen in verschiedene Gruppen (Stämme), die ihrerseits wieder verschiedene Sprachen und Dialekte reden. „Die nördlichste Gruppe sind die *Tongá* oder *Mos*, etwa hundert an der Zahl, im siamesischen Gebiet von Patalung-Trang. Sie leben getrennt vom Hauptblock der Negrito, der im eigentlichen Malaya zu Hause ist. Zu ihnen gehören:

die *Kensiu* (mit etwa 200 Seelen) in der Provinz Kedah und dem angrenzenden Patani;

die *Kenta* (mit etwa 130 Seelen), darunter die *Kenta Bogn* mit 61 Seelen in Kedah und dem nördlichen Perak;

die *Djahai* (mit etwa 800 Seelen) in der Provinz Nordost-Perak mit dem westlichen Kelantan;

die *Menri* (mit etwa 400 Seelen) in Südost-Kelantan und dem nördlichen Pahang.

Vom Hauptblock abgetrennte Gruppen sind die *Batek*: *Nogn, Kleb, Temo* (etwa 100 Seelen) im zentralen und östlichen Pahang. Schließlich sind noch die *Sabubn* zu nennen, die physiologisch und kulturell Negrito sind, sprachlich aber zu den Sakai gehören (etwa 250 Seelen) (S. 13)."

Der Autor bringt viele gute Argumente dafür bei, daß alle Semang eine genetische Einheit darstellen. Gleichzeitig erweisen sie sich als lokal älteste Bevölkerungsschicht. Die Semang sind zu den wirklichen Pygmäen zu rechnen; denn die mittlere Größe bei den Frauen beträgt etwa 140 cm, die der Männer 151.

Immer wieder ergab es sich, daß die ursprüngliche Waffe der Semang Pfeil und Bogen waren, die allerdings heute fast restlos durch das von den Sakai übernommene Blasrohr verdrängt ist. Allgemein auch erweist sich in religiöser Hinsicht der Glaube an ein höchstes Wesen, das ursprünglich *Ta Pedn* oder *Keto* hieß. Dieselbe Verbreitung „vom höchsten Norden bis zum tiefsten Süden" (S. 271) zeigt überraschenderweise auch das Blutopfer (Sühnopfer), das diesem höchsten Wesen zur Zeit eines Gewitters mit dem eigenen, aus der Schienbeingegend gewonnenen Blute dargebracht wird.

Als den Semang von Haus aus nicht eigentümlich erkennt Schebesta die Ornamentik, wie sie an Blasrohr, Köcher und Kamm aufzutreten pflegt. Er glaubt, daß mit dem Blasrohr auch die Ornamentik von den Sakai her bei ihnen Eingang fand. Die auf Vaughan Stevens zurückgehende Anschauung, der gemäß die Semang glauben sollten, daß durch den Genuß eines Seelenvogels die Seele des Kindes in den Mutterleib eingehe, fand der Autor nirgendwo bestätigt. Die Semang kennen denn auch keinen Geschlechtstotemismus.

Ein besonderes Interesse erwecken noch verschiedene Eigentümlichkeiten, die auffallend an Vorstellungen erinnern, wie wir sie anderwärts bei Völkern wiederfinden, die auf ähnlich primitiver Kulturstufe stehen. So darf der Semang, nach einer Tour ins Lager zurückgekehrt, sich nicht lauter ausgelassener Freude hingeben, sondern muß sich erst wenigstens einige Minuten still und schweigsam verhalten. *Karei* (das höchste Wesen) will es so, eine Verfehlung gegen dieses Gebot macht die Vornahme des Blutopfers notwendig (S. 183 f.). Die Wedda auf Ceylon kennen den gleichen Brauch: „When a Vedda returns from an expedition no one must speak to him until he has rested, and it has pleased him to talk first“ [17]. Es fragt sich nur, ob bei den Wedda auch die gleiche oder ähnliche Sanktion dahinter steht, wie Schebesta sie bei den Semang festgestellt hat.

Verschiedenes andere wieder erinnert an die Feuerländer. So, wenn es von den Semang heißt, daß nach ihrer Auffassung bestimmte Tiere einmal Mensch waren, oder wenn sie es nicht übers Herz bringen, selber jene Tiere zu essen, die sie von klein auf zähmten und pflegten, oder endlich, wenn nach ihrer Auffassung die höchste Gottheit dafür sorgt, daß schon hier auf Erden alles Böse gesühnt wird, eine Vergeltung im Jenseits somit beiderorts unbekannt oder wenigstens sehr dunkel und zweifelhaft ist. Andere mögliche uralte Beziehungen scheint namentlich das Medizinmannwesen der Semang mit (Südost-) Australien aufzuweisen. P. Schebesta steht selber dabei, diesen interessanten Dingen weiter nachzuspüren.

Zum Schlusse möchte ich das vorliegende Buch noch ganz besonders allen Missionarforschern wärmstens empfohlen haben. Es gibt meines Erachtens wenige einschlägige Publikationen, die ihnen einerseits so reiche Belehrung und anderseits so vorzügliche methodische Fingerzeige zu bieten imstande wären. Der Verfasser aber sei zu seiner ganzen Arbeit, die sich immer mehr als ein wahres *opus aere perennius* erweist, auch an dieser Stelle herzlichst bedankt und beglückwünscht. Derselbe Dank und Glückwunsch sei aber auch einerseits dem geistigen Urheber dieser Expedition, dem Herrn P. W. Schmidt, wie auch anderseits — *last not least* — dem hohen Mäzen, dem Papste Pius XI., der die Reise im wesentlichen finanzierte, ausgesprochen.

In der Ausstattung des Buches hat der Verlag, wie gewöhnlich, Vorzügliches geleistet. P. W. Koppers, S. V. D.

Imbelloni I. *La Esfinge Indiana.* Antiguos y nuevos aspectos del problema de los orígines americanos. 396 pp. «El Ateneo», Librería científica y literaria, Buenos Aires: Florida 371, 1926.

El autor da a conocer en el Prólogo el fin que en su obra persigue: «... se propone tratar la historia del Americanismo, desde los días del descubrimiento hasta hoy.» Fuera de que en atención a tal fin ese libro tiene que abarcar un gran número de disciplinas particulares y de muy variada naturaleza, no se dirige directamente al especialista en etnología lingüística o prehistoria americanas, sino quiere servir, más bien, como una orientación general.

Un acopio enorme de datos y noticias de las más variadas disciplinas encuéntrase repartido en cuatro secciones principales. Se analiza el problema fundamental de las ciencias americanísticas, como a la vez los métodos históricos y filológicos, finalmente las razones en pro y en contra por la antigüedad del hombre en América.

Muchas, bien escogidas vistas y láminas son intercaladas en el texto. No dudamos, que este libro despertará, en vastos círculos, mayor interés por los problemas tratados; pero si el método empleado en esa obra es el más propicio, debe decidirlo el resultado entre los lectores. P. Martin Gusinde, S. V. D.

---

[17] R. L. Spittel: Wild Ceylon, Ceylon 1924, p. 164.

Finot Louis, Parmentier H., Goloubew V. *Le temple d'Içvarapura (Bantay Srei, Cambodge).* Tome I des Mémoires Archéologiques publiés par l'Ecole française. G. Vanoest, Paris 1926.

Le gouvernement français montre une grande sollicitude pour la conservation des chefs d'œuvre du Cambodge, mais aussi pour la reproduction exacte de toutes les trouvailles. C'est en vue de cette reproduction qu'on a créé la nouvelle revue dont le premier volume vient de paraître. Il contient la description et la représentation d'un des monuments les plus remarquables, d'un temple consacré aux dieux *Çiva* et *Viṣnŭ*. La monographie comprend trois parties. La première traite de l'architecture, la seconde des ouvrages de sculpture, la troisième de toutes les inscriptions trouvées jusqu'ici. Celles-ci permettent de conclure que ce temple appartient à deux périodes différentes. La partie la plus ancienne a été construite par Jayavarman V au dizième siècle. Trois siècles plus tard le temple a été achevé, mais par des constructions moins grandes. Par cette publication et celles qui vont suivre, l'Ecole française mérite la reconnaissance de tous les archéologues.

P. D. Kreichgauer, S. V. D.

Heepe M. *Jaunde-Wörterbuch.* Unter Mitwirkung von P. H. Nekes, P. S. M., bearbeitet und herausgegeben Hamburg. Kommissionsverlag L. Friederichsen & Co. 1926. (XV + 257 SS.) Quart. Hamburger-Universität. Abh. aus dem Gebiete der Auslandskunde. Bd. 22. Reihe B. Völkerkunde, Kulturgeschichte und Sprachen. Bd. 12.

Das südliche Kamerun, das spanische Munigebiet, das südlich daran anschließende Französisch-Äquatorialafrika bis zum Ogowe (Hinterland von Gabun) ist von Faṅ-Stämmen bewohnt, die „Bantusprachen" reden. Allein ihr ganzer Sprechcharakter, in dem der musikalische Silbenton vom logischen Gehalt der Sprache undifferenziert ist, ihr Lautsystem, in dem vor allem die Velarlabiale *kp, gb* am meisten „sudanisch" anmuten, die Neigung der Wortstämme zur „Einsilbigkeit", worin sich ein ganz bestimmter Sprachtypus offenbart sowie die Art der Klassenpräfixe, die denen der sogenannten Präfixsprachen im Sudan durch ihren signalartigen Charakter ähneln — das alles läßt diese Idiome der Nordwest-Ecke Mittelafrikas als lebendiges Bindeglied zwischen Sudan- und „echten" Bantusprachen erscheinen, weshalb sie für den Sprachforscher einen eigenen Reiz besitzen.

Ein im Süden Kameruns lebender Faṅ-Stamm sind die Jaunde, deren Sprache mit der der Bulu zwischen Kribi und Ebolowa (südl. d. 3° n. B.) nahe verwandt ist (S. XI). Die noch nicht allzu reiche Literatur (siehe bei Heepe!) ist nun durch das groß angelegte Wörterbuch von Heepe-Nekes wesentlich bereichert worden. Abgesehen von den für afrikanische Verhältnisse so wichtige Namen (im Anhange gesammelt und in Personen-, Stämme- und Sippen-, Ort- und Länder-, Berg- und Flußnamen eingeteilt) und dem mehr als Register dienenden Deutsch-Jaunde Wörterbuch bietet der Jaunde-Deutsche Teil (samt Nachträgen, 173 SS.) übersichtlich ein reichhaltiges Wörtermaterial, das gut und sorgsam transkribiert, durch eine Fülle der Beispiele (Sätze, Redensarten) praktisch illustriert und belebt wird. Linguist und Praktiker kommen beim Studieren voll auf ihre Rechnung. Der Vorsicht im Etymologisieren ist beizupflichten; „bei gleichlautenden Wörtern, deren Bedeutung so verschiedenartig ist, daß ein etymologischer Zusammenhang nicht wahrscheinlich ist, wurde eine entsprechende Schreibung durch ... Ziffern, 1 ... 2 ... 3 usw. am Kopfe des Stichwortes vorgenommen. Hat ein Wort mehrere Bedeutungen, die aber nach der Auffassung des Bearbeiters unter sich zusammenhängen, so sind sie mit ... 1 ... 2 ... 3 ... hinter dem Stichwort gesondert aufgeführt" (S. IX).

(Im übrigen verweise ich auf meine kurze Besprechung in OLZ., 1927, Nr. 3.)

Univ.-Prof. Dr. W. Czermak — Wien.

Berichtigung.

Durch ein Versagen meines Gedächtnisses ist leider in das Referat über E. SELER, „Fray Bernardino de Sahagun" („Anthropos", XXII [1927], S. 330), eine unrichtige Angabe gekommen. Nicht Prof. W. LEHMANN, sondern, wie ich jetzt erfahre, Prof. W. KRICKEBERG hat gemeinsam mit Frau C. SELER die Herausgabe des ersten Teiles jenes Werkes besorgt.

KREICHGAUER.

Avis.

Alle bei der Redaktion eingegangenen Bücher werden hier kurz angezeigt und in einer der folgenden Nummern nach Maßgabe von Zeit und Raum besprochen. Unverlangtes wird nicht zurückgesandt.

Tous les livres envoyés à la rédaction seront brièvement indiqués ici. On en fera un compte rendu dans un des numéros suivants selon que le temps et l'espace le permettront. On ne retournera pas les livres qui n'ont pas été demandés.

Andersson Johann Gunnar: „Der Drache und die fremden Teufel." 390 SS., Oktav, geb Abb., mit einer Karte. F. A. Brockhaus, Leipzig 1927.

Battaglia Raffaello: „Sopravvivenze del Rombo nelle Provincie Venete." Estratto da: „Studi e Materiali di Storia delle Religioni," Vol. I, 1925,, pp. 190—217, Oktav, geh., mit 5 Abb. Anonima Romana Editoriale, Roma 1925.

Bishop Carl Whiting: „The Historical Geography of Early Japan." From the Smithsonian Report for 1925, pp. 547—568, Oktav, with 9 plates (Publication 2859), Government Printing Office Washington 1926.

Bollig P. Laurentius, O. M. Cap.: „Die Bewohner der Truk-Inseln." Religion, Leben und kurze Grammatik eines Mikronesiervolkes. Ethnologische „Anthropos"-Bibliothek, Bd. III, Heft 1, VIII + 302 SS., Oktav, geh., Aschendorff'sche Verlagsbuchhandlung. Münster i. Westfalen 1927. Mk. 13.65.

Bondioli Pio: „Il P. Agostino Gemelli." 166 SS., 1 Bild, Oktav, geh., Società Editorale Lombarda, Milano, Prezzo Lire 6.—.

Brown Radcliffe A. R.: „The Rainbow-Serpent Myth of Australia." Reprinted from the „Journal of the Royal Anthropological Institute", Vol. LVI, 1926, plate I, pp. 19—25. London.

— „Native Dolls in the Transvaal Museum." Reprinted from „Annals of the Transvaal Museum," Vol. ..I, Part. II, 1925, pp. 99—102, plate IX—XV, Oktav, Cambridge University Press.

— „Notes on the Social Organization of Australian Tribes." Reprinted from the „Journal of the Royal Anthropological Institute", Vol. LIII, 1923, pp. 424—447. London.

Bruck Eberhard Friedrich, Dr: „Totenteil und Seelgerät im griechischen Recht." Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte, 9. Heft, XXIII + 373 SS., Oktav, geh., Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1926.

Brunel René: „Essai sur la Confrérie Religieuse des 'Aïssâoûa au Maroc." XVI + 258 SS., 10 planches hors texte, Oktav, geh., Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris 1926. Prix frcs. 60.—.

Bushnell D. J.: „The Cahokia and Surrounding Mountl Groups." Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, Vol. III, No. 1, 20 SS., 5 plates, 7 Textfig. Oktav, geh., Cambridge, Mass. May 1904.

Carter Howard: „Tut-Ench-Amun." Ein ägyptisches Königsgrab, zweiter Band, 303 SS., 153 Abb., Oktav, geb., Verlag F. A. Brockhaus, Leipzig 1927.

Casanowicz J. M.: „The Collection of Ancient Oriental Seals in the United States National Museum." No. 2630, From the Proceedings of the United States National Museum, vol. 69, Art. 4, pp. 1—23, pls. 1—20, Government Printing Office, Washington 1926.

Caso Alfonso: „El Teocalli de la Guerra Sagrada." Publicaciones de la Secretaria de Educacion Publica, Monografias del Museo Nacional de Arqueologia Historia y Etnografia, 66 SS., 81 Abb. Oktav, geh., Mexiko 1927.

Caucasica, fasc. 3, herausgegeben von A. Dirr, Zeitschrift für Erforschung der Sprachen und Kulturen des Kaukasus, 139 SS., Oktav, geh. Verlag der Asia Major, Leipzig 1926.

Chapot Victor: „Le Monde Romaine." Bibliothèque de Synthèse Historique, L'Evolution de L'Humanité XXII, 503 SS., avec 2 planches hors texte, 11 cartes dans le texte et 1 hors texte, Oktav, geh., La Renaissance du Livre, Paris 1927. Prix frcs. 30.—.

Cocchiara Giuseppe: „Folklore." Manuali Hoepli, 142 SS., Duodez, geb., Ulrico Hoepli, Milano 1927.

Dangberg Grace: „Washo Texts." University of California Publications im American Archaeology and Ethnology, Vol. XXII, No. 3, pp. 391—443, Oktav, Berkeley, California 1927.

Delafosse Maurice: „Les Nègres." Bibliothèque général illustrée, No. 4, 80 SS., 59 Tafeln, Oktav, geh., F. Rieder et Cie,, Editeurs, Paris 1927. Prix frcs. 20.—.

Deneke, Dr.: „Die Indianer Feuerlands und die Tuberkulose." Sonderdruck aus der Münchener medizinischen Wochenschrift. Nr. 20, 1910, 4 SS., Oktav.

Die Gemeinwirtschaft. Monatsschrift für Theorie und Praxis der gesamten Gemeinwirtschaft. Nr. 4, April 1927, pp. 97—128, Oktav, geh., Verlag Hermsdorf (Thüringen).

Duyvendak J. Ph., Dr.: „Het Kakean-Genootschap van Seran." 195 SS., mit 2 Karten, Oktav, geh., Almelo 1926.

Eickstedt E., von, Baron, Dr.: „The Races and Types of the Western and Central Himalayas." Reprint from „Man in India", Vol. VI, No. 4, 1926, pp. 237—276, Oktav.

Eisenstädter Julius, Dr.: „Im Schweiße deines Angesichtes." Eine Einführung in die geselschaftliche Organisation der Arbeit. 96 SS., 17 Abb., Oktav, geh., „Urania"-Verlagsgesellschaft m. b. H. Jena 1927. Preis geh. Mk. 1.50, geb. Mk. 2.—.

Estudis Franciscans: „Revista Trimestral," Any XXI, vol. 39, fasc. I, Gener-Març, 1927, No. 232, 175 SS., Oktav, geh. Convent de Fra-Menors Caputxins, Barcelona-Sarria 1927.

Fettich Nándor: „Das Kunstgewerbe der Avaren in Ungarn." Archaelogia Hungarica, Acta Archaeologica Musei Nationalis Hungarici, Nr. I, Mitteilung 1: Zahnschnittornamentik und Preßmodellfunde. 66 SS., mit 7 Taf. und 22 Abb. im Text, Quart, geh., Kiralyi Magyar Egyetemi Nyomda, Budapest 1926. Edmund Stemmer, Kommissionsverlag, Budapest V, Gróf Tisza István u. 9.

Fielstrup F. A.: „Der Volksbestand der Bevölkerung des Gebietes am Ural." (Etnitscheskij Sostaw naseleenija Priuraja.) Werke der Kommissionen zum Studium des Stammesbestandes der Bevölkerung Sowjet-Rußlands und der Grenzländer, Nr. 11, 37 SS., 1 ethnographische Karte, Oktav, geh., Leningrad 1926.

Friederici Georg, Dr.: „Das puritanische Neu-England." Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der nordamerikanischen Union. „Studien über Amerika und Spanien." Völkerkundlich-historische Reihe, 1. Heft, 104 SS., Oktav, geh., Verlag von Max Niemeyer, Halle (Saale) 1924.

— „Franz Hümmerich," Studien zum „Roteiro" der Entdeckungsfahrt Vasco da Gama (1497—1499); S.-A. aus der Revista da Universidade de Coimbra, Vol. X. Coimbra 1923—1924; drei Teile: 35, 55 und 171 SS. S.-A. aus den Göttingischen gelehrten Anzeigen 1927, Nr. 3—4, Berlin. pp. 156—159, Oktav, Weidmann'sche Buchhandlung, Berlin.

Gayton A. H. and Kroeber A. L.: „The Uhle Pottery Collections from Nazca." University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, Vol. 24, No. 1, pp. 1—46, plates 1—21, 12 Abb., Oktav, Berkeley, California 1927.

Gayton A. H.: „The Uhle Collections from Nievería." University of California Publication in American Archaeology and Ethnology, Vol. XXI, No. 8, pp. 305—329, plates 91—97, 11 Abb., Oktav, Berkeley, California 1927.

Glorieux, L'Abbe P.: „Le Correctorium Corruptorii Quare." Bibliotheque Thomiste, Vol. IX, Section Historique: IX, Les Premiers Polemiques Thomistes, I, LVI + 451 SS., Oktav, geh., Le Saulchoir, Kain (Belgique) 1927.

Goldfrank Esther Schiff: „The Social and Ceremonial Organization of Cochiti." Memoirs of the American Anthropological Association No. 33, 1927, 129 SS., Oktav, Menasha, Wis., U. S. A.

Gregory William K. and Milo Hellmann: „The Dentition of Dryophitecus and the Origin of Man." Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, Vol. XXVIII, Part I, 123 SS., 32 Abb., Oktav, New York 1926.

Gunther Erna: „Klallam Ethnography." University of Washington Publications in Anthropology, Vol. 1, No. 5, pp. 171—314, Oktav, Washington 1927.

Gusinde Martin: „Die Eigentumsverhältnisse bei den Selk'nam auf Feuerland." S.-A. aus der Zeitschr. f. Ethnol., Jahrg. 1926, Heft 5/6, pp. 398—412, Oktav.

— „Wertung und Entwicklung des Kindes bei den Feuerländern." S.-A. aus den Sitzungsberichten d. Anthropol. Gesellsch. in Wien, Jahrg. 1926—1927 (Bericht über die Tagung in Salzburg vom 9. bis 12. September 1926), pp. 163—170, Oktav.

— „Zur Ethik der Feuerländer." S.-A. aus „Internationale Woche für Religions-Ethnologie." IV. Tagung (Mailand, 17. bis 25. September 1925), pp. 157—171, Oktav, Paul Geuthner, Paris 1926.

Hambly W. D., B. Sc.: „Origins of Education among Primitive Peoples." XX + 432 SS., ill., Oktav, geb., Macmillan & Co., London 1926. Preis sh. 25.—.

Hartmann Richard: „Die Welt des Islam einst und heute." Beihefte zum „Alten Orient", Heft 11, 47 SS., Oktav, geh. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1927. Preis geh. Mk. 1.50.

Heine-Geldern R., Dr.: „Die Sammlungen au Hinterindien und Assam im Besitze des Museums für Völkerkunde in München", anläßlich der Neuaufstellung des Museums. S.-A. aus Bd. LVII der Mitteilungen der Anthropol. Gesellsch. in Wien, pp.114—125, mit 9 Abb., Oktav, 1927.

— „Die Steinzeit Südostasiens." S.-A. aus den Sitzungsberichten der Anthropol. Gesellsch. in Wien, Jahrg. 1926—1927 (Bericht über die Tagung in Salzburg vom 9. bis 12. September 1926), pp. 47—54, 5 Abb., Oktav.

Hocart A. M.: „Kingship." X + 250 SS., Oktav, geb., Oxford University Press London: Humphrey Milford 1927.

Islamica, Vol. II, fasc. 3, Zeitschrift für die Erforschung der Sprachen und Kulturen der islamitischen Völker. Beiband zur „Asia Major", pp. 331—477, ill., Oktav, geh. Verlag der Asia Major, Leipzig 1926.

Jahrbuch der angewandten Naturwissenschaften, 33. Jahrg. Unter Mitwirkung von Fachmännern herausgegeben von Dr. August Schlatterer, X + 402 SS., 213 Abb., Oktav, geb. Verlag Herder & Co., Freiburg i. Br. Preis Mk. 12.—.

Karutz Richard: „Afrikanische Mysterienfragmente." S.-A. aus „Die Drei", Bd. VI, pp. 904—910; Bd. VII, pp. 51—57, Oktav, Stuttgart 1927.

— „Tabu." S.-A. aus „Goetheanum", Bd. V, Nr. 51/52, pp. 404—406, 413—415, Oktav.

Kaufmann Karl Maria: „Die verlorene Stadt." 312 SS., Oktav, geb., Verlag der Germania A.-G. Berlin. Preis geh. Mk. 4.—, geb. Mk. 6.—.

Kent Roland G. and Sturtevant E. H.: „Sruvey of Linguistic Studies." Opportunities for Advanced Work in the United States. Linguistic Society of America Bulletin, No. 1, Dezember 1926, 14 SS., Oktav, Waverly, Inc. Baltimore, Md.

Knothe G., Prof. Dr.: „Die Lage der Eingebornen Südafrikas in sozialer und politischer Beziehung." S.-A. aus „Mitt. aus den deutschen Schutzgebieten", 34. Bd., Heft 1, pp. 40—49, Quart, E. S. Mittler & Sohn, Berlin 1926.

Kölliker Alfred: „In den Einsamkeiten Patagoniens." 184 SS. mit 18 Kupfertiefdrucken und 1 Karte, Oktav, geb. Verlag von Strecker & Schröder, Stuttgart 1927. Preis geh. Mk. 5.—, Lwd. geb. Mk. 7.—.

Koppers W., Dr., S. V. D.: „Die materiell-wirtschaftliche Seite der Kulturentwicklung." S.-A. aus „Intern. Woche f. Religions-Ethnologie", IV. Tagung (Mailand, 17. bis 25. September 1925), pp. 102—116, Oktav, Paul Geuthner, Paris 1926.

— „Ein selbständiges Museum für Völkerkunde in Wien." Wünsche und Forderungen. „Reichspost" vom 10. April 1927, pp. 19—20.

— „Nicht Vaterrecht oder Mutterrecht, sondern Gottesrecht!" (Zu J. J. Bachofen's „Mutterrecht"). „Das Neue Reich", Nr. 28, IX. Jahrg. (1927), pp. 557—559, Wien.

Kornemann Ernst: „Die Stellung der Frau in der vorgriechischen Mittelmeerkultur." Aus „Orient und Antike", Nr. 4, 59 SS., Oktav, geh. Karl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1927. Preis geh. Mk. 3.—.

Krämer Augustin, Prof. Dr.: „Tätowieren, Tatauieren, Tatuieren und die Wasserflasche." S.-A. aus „Intern. Arch. f. Ethnogr." Bd. XXVIII, Heft 1/2, pp. 31—34, Quart.

Krause Fritz: „Zum Leben der primitivsten Völker." S.-A. aus dem Arch. f. d. gesamte Psychologie, Bd. 54, Heft 3/4, 1926, pp. 289—312, Oktav, Akademische Verlagsgesellschaft m. b. H., Leipzig.

Krieger Herbert W.: „Material Culture of the People of Southeastern Panama, Based on Specimens in the United States National Museum." United States National Museum Bulletin 134, Smithsonian Institution, V + 141 pp., 37 plates, Oktav, geh., Government Printing Office, Washington 1926.

— „The Collection of Primitive Weapons and Armor of the Philippine Islands in the United States National Museum." Smithsonians Institution United States National Museum, Bulletin 137, II + 128 SS., 21 plates, Government Printing Office, Washington 1926.

Kroeber A. L.: „Archaeological Explorations in Peru." Part I.: „Ancient Pottery from Trujillo", Field Museum of Natural History, Anthropology Memoirs, Vol. II, No. 1, 43 SS., 13 pl. 4 Textfigurs, Quart, Chicago 1926.

— „Arrow Release Distributions." S.-A. aus University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, Vol. XXIII, No. 4, pp. 283—296, 1 map, Oktav, Berkeley, California 1927.

Kühn Herbert: „Kunst und Kultur der Iberer." S.-A. aus „Mannus", V. Erg.-Bd., 1926, pp. 145—158, Tafel XXI—XXX, Oktav, Verlag von Kurt Kabitzsch, Leipzig 1927.

Lach Robert: „Gesänge russischer Kriegsgefangener.“ Akad. d. Wiss. Wien, phil.-hist. Klasse, Sitzungsberichte, 203/Bd., 5. Abh., I. Bd.: Finnisch-ugrische Völker, 1. Abtlg.: Wotjakische, syrjänische und permiakische Gesänge. 54. Mitteilung der Phonogramm-Archiv-Kommission. 135 SS., Oktav, Hölder-Pichler-Tempsky A.-G. Wien und Leipzig 1926.

Lambeck A. und Möhring H.: „Ein Versuch, Film und Momentaufnahme in den Dienst der Erforschung abnormer Bewegungserscheinungen bei Sprachkranken zu stellen.“ Aus „Mitteilungen aus dem phonetischen Leboratorium der Universität Hamburg. Heft 1—3, 1. April 1927, 8 SS., 4 Abb., Oktav.

Legey Doctoresse: „Essai de Folklore Marocain.“ XII + 235 SS., 17 planches, Oktav, geh., Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris 1926. Prix frcs. 60.—.

Lehmann-Nitsche R.: „Estudios Anthropológicos sobre los Onas (Tierra del Fuego).“ De los Anales del Museo de la Plata, tomo II, entrega 2a, pp. 57—99, Quart, geh., Buenos Aires 1927.

Lenz Rodolfo, Dr.: „El Papiamento.“ La Lengua Criolla de Curazao Secunda Entrega, Impreso en los Anales de la Universidad de Chile, 2a serie, ano IV, 4. O. Trimestre de 1926, pp. 77—144, Oktav, Santiago de Chile 1926.

Lindblom K. G.: „Die Schleuder in Afrika und anderwärts.“ Riksmuseets Etnografiska Avdelning, Smärre Meddelanden Nr. 2, 31 SS., 5 Abb., Oktav, geh., Stockholm 1927.

Loeb Edwin M.: „Pomo Folkways.“ University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, Vol. XIX, No. 2, pp. 149—405, plates 1—3, Oktav, Berkeley, California 1926.

Lokotsch Karl: „Etymologisches Wörterbuch der europäischen (germanischen, romanischen und slawischen) Wörter orientalischen Ursprungs.“ Indogermanische Bibliothek, Erste Abtlg. Sammlung indogermanischer Lehr- und Handbücher, II. Reihe: Wörterbücher Nr. 3, XVII + 243 SS., Oktav, geh., Karl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1927. Preis Mk. 13.—, geb. Mk. 15.—.

London Jack: „Jerry, der Insulaner.“ 311 SS., Oktav, geh., „Universitas“, Deutsche Verlags-A.-G., Berlin 1927.

Maas Otto, P. Dr., O. F. M.: „Die Wiedereröffnung der Franziskanermission in China in der Neuzeit.“ Veröffentlichungen des Intern. Institutes für missionswissenschaftliche Forschungen, Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte Nr. 9, XXXII + 183 SS., Oktav, geh. Aschendorff'scher Verlag, Münster i. W. 1926. Preis Mk. 8.50, geb. Mk. 9.50.

McNair James B.: „Citrus Produits.“ Part I, Field Museum of Natural History Publication 238, Botanical Series Vol. VI, No. 1, XII + 212 SS., VI plates, Oktav, Chicago 1926.

Merriam C. Hart, M. D.: „The Classification and Distribution of the Pit River Indian Tribes of California.“ Smithsonian Miscellaneous Collections, Vol. 78, No. 3 (Publication 2874), 52 SS., 27 plates, Oktav, 1926, Washington.

Meyer Johann Jakob: „Das Altindische Buch vom Welt- und Staatsleben.“ Das Arthaçastra des Kautilya, 1. bis 6. Lieferung, LXXXVIII + 983 SS., Oktav, geh., Otto Harrassowitz, Leipzig 1926.

Montandon George, Dr.: „Craniologie Paléosibérienne.“ S.-A. aus „L'Anthropologie“ 1926, Heft 5/6, pp. 89—184, Fig. 18—115, Oktav, Masson et Cie, Paris.

Müller Reinhold F. G.: „Die Heilgötter des Lamaimus.“ S.-A. aus „Arch. f. Gesch. der Medizin“, Bd. XIX, Heft 1, 1927, pp. 9—26, 13 Abb., Oktav.

— „Über Medizin im Arthaçastra des Kautilya.“ S.-A. aus „Mitt. z. Gesch. der Medizin und der Naturwissenschaften“, Nr. 121, Bd. XXVI, Nr. 2, 1927, pp. 97—103, Oktav, geh.

Namyslowski B.: „Charakterystyki Rodów Polskich wedlug Dlugosza.“ Caractéristiques des familles polonaises d'après Dlugosz. Extrait du „Kosmos“, Journal de la Société Polonaise des Naturalistes, „Kopernik“, Vol. 50, fasc. IV, A. 1925, pp. 1244—1247, Oktav, geh. I. Zwiazkowa Drukarnia we Lwowie, ul. Lindego 1, 4, Lwow 1925.

Nieuwenhuis A. W., Prof. Dr.: „Das höchste Wesen im Heidentum.“ S.-A. aus „Intern. Arch. f. Ethnogr., Bd. XXVII (1926), pp. 30—146, Quart, Buchhandlung J. Brill, Leiden 1926.

Oelmann Franz: „Haus und Hof im Altertum.“ Untersuchungen zur Geschichte des antiken Wohnbaues. Im Auftrage der Rheinischen Provinzialverwaltung und des Provinzialmuseums zu Bonn, Bd. I: Die Grundformen des Hausbaues. 132 SS., mit 85 Abb. und 1 Kartenbeilage, Quart, geh., Verlag von Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig 1927.

O Instituto de Anatomia: „Súmula dos Trabalhos de Investigaçao (1911—1925)“, I Centenário da Faculdade de Medecina do Pôrto MDCCCXXV—MCMXXV, 70 SS., Oktav, geh., Porto 1925.

Orlowski M., Dr.: „Zagadnieni Kanalu Wyrostków Poprzecznych Kregów Piersiowych i Ledźwiowych i Kilka Rzadkych Odmian Kregów Ludzkich.“ Le canal trans-

versaire des Vertèbres Thoracales et Lombaires et quelques rares variatons des Vertèbres de l'homme, z 3 tablicami, Extrait du „Kosmos", Journal de la Société Polonaise des Naturalistes „Kopernik", vol. 50, fasc. IV, A. 1925, pp. 1226—1243, 2 Abb., Oktav, geh. I. Zwiazkowa Drukarnia we Lwowie ul. Lindego I. 4.

Palmer H. R.: „History of the First Twelve Years of the Reign of Mai Idris Alooma of Bornu (1571—1583) by his Imam, Ahmed ibn Fartua." Together with the „Diwan of the Sultans of Bornu" and „Girgam" of the Magumi, 121 SS., Oktav, geb., mit 1 Karte, Government Printer, Lagos, 1926.

Peters W. E., Dr., M. A.: „Bericht über eine experimental-phonetische vergleichende Untersuchung der Estnischen Sprechmelodie." 16 SS., 5 Tafeln, Oktav, geh., Walter Bangert, Hamburg 1927.

Pettazzoni R.: „La Confessione dei Peccati nelle antiche Religioni americane." Estratto da „Studi e Materiali di Storia delle Religioni", Vol. II, 1926, 67 SS., Oktav, Anonima Romana Editoriale 1926.

Pires de Lima, J. A. „As anomalis dos membros nos Portugueses." Collecçao „Natura", 179 SS., 85 Abb., Oktav, geh., Araujo & Sobrinno, Suc. Porto 1927.

— „A Teratologia nas tradiçoes populares." Associaçao portuguesa para o Progresso das Sciências (Congresso do Porto). 19 SS., Oktav, geh., Imprensa da Universidade, Coimbra 1926.

Planert Wilhelm: „Die Schnalzsprachen." S.-A. aus „Bibliotheca Africana", II, Heft 2, 1926, pp. 296—315, Oktav, Afrikanisches Institut in Innsbruck, Innallee 11.

Pliscke Hans, Dr.: „Zur Geschichte der Reisebeschreibungen." Ein kulturgeschichtlich-bibliographischer Überblick. S.-A. aus der Zeitschrift „Völkerkunde", Heft 1—3, Jahrg. 1927, pp. 24—32, Oktav, Wien, Burgring 9.

Prorok Byron Khun de: „The Excavations of the Sanctuary of Tanit at Carthage." From the Smithsonian Report for 1925, pp. 569—574, with 4 plates, Oktav (Publication 2860), Government Printing Office, Washington 1926.

Rasmussen Knud: „Rasmussen's Thulefahrt." Zwei Jahre im Schlitten durch unerforschtes Eskimoland. Bearbeitet und übersetzt von Friedrich Sieburg. 512 SS., ill., Oktav, geh. Frankfurter Societäts-Druckerei, G. m. b. H. Abt. Buchverlag, Frankfurt (Main) 1926. Preis Lwd. geb. Mk. 20.—.

Report of the Department of Mines for the Fiscal Year Ending March 31, 1926. Dominion of Canada, Nr. 2116, 77 SS., Oktav, geh. F. A. Acland, Printer to the King's Most Excellent Majesty, Ottawa 1926. Price cents 20.—.

Revista de Etnología, Arqueología y Lingüística. (Bimensual) Tomo I, Nr. 5, Ministerio de Instrucción Pública, San Salvador, C. A. 1926, pp. 249—328, Oktav, ill.

Rocznik Orjentalisticzny wydaje Polskie Towarzystwo Orjentalistyczne z zasiłkiem Ministerstwa W./R. I. O. P. oraz Kasy Im. Mianowskiego, Tom III (1925), 345 SS., Oktav, geh., Lwow 1927.

Sapper Karl, Dr.: „El infierno de Massaya." Studie über Amerika und Spanien." Serie geográfica Nr. 2, 65 SS., 3 Abb., Oktav, Verlag von Max Niemeyer, Halle (Saale) 1925.

Scharff Alexander: „Grundzüge der ägyptischen Vorgeschichte." „Morgenland", Darstellungen aus Geschichte und Kultur des alten Orients, Heft 12, 69 SS., mit 16 Tafeln, 1 Karte, Oktav, Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1927. Preis Mk. 4.20.

Schebesta Paul, P. S. V. D.: „Bei den Urwaldzwergen von Malaya." 278 SS., mit 150 Abb. nach Originalaufnahmen des Forschers und einer Karte. F. A. Brockhaus, 1927, Preis geb. Mk. 16.—.

Scheurmann Erich: „Samoa." Ein Bilderwerk, 32 SS., 139 Abb., Oktav, geb. See-Verlag, Konstanz 1927.

Schmidt Jos.: „La origino de la Religio." Lau la faka literaturo originale verkis, 32 SS., 12^6, ill., geh. Espero Katolika, Paris VI, 1927.

Schmidt Karl, P.: „The Amphibians and Reptiles of Mona Island, West Indies. „Field Museum of Natural History Publication 236, Zoological Series, Vol. XII, No. 12, pp. 149—163, 6 Abb., Oktav, Chicago 1926.

-- „Amphibians and Reptiles of the James Simpson-Roosevelt Asiatic Expedition." Field Museum of Natural History Publication 237, Zoological Series, Vol. XII, No. 13, pp. 167—173, 2 Abb., Oktav, Chicago 1926.

Schmidt Wilhelm, P., Dr.: „Rasse und Volk." Eine Untersuchung zur Bestimmung ihrer Grenzen und zur Erfassung ihrer Beziehungen. 67 SS., Oktav, geh., Verlag Josef Kösel und Friedrich Pustet, K.-G., München. Preis Mk. 1.50.

Schultze Leonhard, Dr.: „Makedonien." Landschafts- und Kulturbilder. 250 SS., 86 Tafeln und 3 Karten, Oktav, geb., Verlag von Gustav Fischer, Jena 1927. Preis geh. Mk. 40.—, geb. Mk. 42.—.

Sobolski Konstanty: „Charakterystyka Antropologiczna Ludności Powiatu Wilejskiego.“ Caractères Anthropologiques de la Population du District Wilejka, Extrait du „Kosmos“, Journal de la Société Polonaise des Naturalistes „Kopernik“, vol 50. fasc. IV, A. 1925, pp. 1166—1224, z 1 mapka, 2 Abb., Oktav, geh. I. Związkowa Drukarnia we Lwowie, ul. Lindego L. 4.

Sydow Eckart v.: „Primitive Kunst und Psychoanalyse.“ Eine Studie über die sexuelle Grundlage der bildenden Künste der Naturvölker. Imago-Bücher Nr. X, 182 SS., 20 Tafeln, Oktav, geh. Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig-Wien-Zürich 1927. Preis Mk. 8.—, geb. Mk. 10.—.

Thalbitzer William: „Eskimoernes Kultiske Guddome.“ Studier fra Sprog- og Oltigsforskning Nr. 143, 84 SS., Oktav, geh., Pios Boghandel-Povl Branner, Noregade-Kobenhavn 1926.

Thilenius G., Prof., Dr.: „Ergebnisse der Südsee-Expedition 1908—1910.“ I. Allgemeines. Hamburgische wissenschaftliche Stiftung, X + 489 SS., 30 Tafeln, 18 Karten im Text und 3 Karten am Schlusse des Bandes, Quart, geh., L. Friederichsen & Co., Hamburg 1927.

Tribes and Temples: „A Record of the Expedition to Middle America conducted by the Tulane University of Louisiana in 1925.“ Vol. I: V + 237 SS., VI plates, 194 Abb., Oktav, geb., 1926; Vol. II: IV + (239—536) SS., Abb. 196—374, Oktav, geb., New Orleans, La. 1927.

Trimborn Hermann, Dr.: „Familien- und Erbrecht im prökolumbinischen Peru.“ S.-A. aus „Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft“, XLII. Bd., pp. 352—392, Oktav.

Vasconcellos J. Leite de: „A Figa.“ Conferencia lida na Faculdade de Medicina do Porto em 26 de Junho de 1925. I Centenário da Régia Escola de Cirurgia do Porto. MDCCCXXV—MCMXXV. 136 SS., 63 Abb., Oktav, geh., Porto 1925.

Weiß M., Dr.: „Wahima (Watussi) und Wanjambo in Deutsch-Ostafrika. I. Wahima.“ Archiv für Rassenbilder, Bildaufsatz 5, Archivkarte 41—52, J. F. Lehmann's Verlag, München 1926. Preis Mk. 2.—.

— „Wahima (Watussi) und Wanjambo in Deutsch-Ostafrika. II. Wanjambo.“ Archiv für Rassenbilder, Bildaufsatz 6, Archivkarte 53—60, J. F. Lehmann's Verlag, München 1926. Preis Mk. 2.—.

Wellcome Historical Medical Museum, Henry S. Wellcome, Director, L. W. G. Malcolm, M. Sc. Conservator, London W. 54, A, Wigmore Street, 1927, 118 SS., Oktav, ill. geb.

— Historical Medical Museum (Lister Centenary Exhibition at the...), Handbook 1927, 216 SS., ill., Oktav, geb. London W. 54, A, Wigmore Street.

Winter Ernst Karl: „Die historische Ethnologie und die Sozialwissenschaften.“ S.-A. aus „Zeitschr. f. d. gesamte Staatswissenschaft“, 82. Bd., 1927, Heft 3, pp. 457—511, Oktav, H. Laupp'sche Buchhandlung, Tübingen.

Year Book of the Public Museum of the City of Milwaukee, 1925, Vol. V, pp. 1—185, 177 Abb., Oktav, geh., Published by Order of the Board of Trustees.

Zeitschriftenschau. — Revue des Revues.

American Anthropologist. XXIX/1.

Strong W. D., An Analysis of Southwestern Society. — Webb S., A Note on Recently Discovered Evidence Throwing Light on the Possible Age of a Kentucky Site. — Guthe C. E., The University of Michigan Philippine Expedition. — Densmore F., The Study of Indian Music in the Nineteenth Century. — Campbell W. St., The Tipis of the Crow Indians. — Willoughby Ch. C., An Ancient Indian Fish-Weir. — Smith H. I., A Prehistoric Earthwork in the Haida Indian Area.

Archiv für Anthropologie. XXI. 1—2.

Uexküll J., v., Prof., Gibt es ein Himmelsgewölbe? — Bleek Dorothea, Buschmänner von Angola. — Paulsen Jens, Über die neue Richtung in der Anthropologie.

Archiv für Religionswissenschaft. XXIV/3—4.

Schebesta P. P., Religiöse Anschauungen der Semang über die Orang bidop (die Unsterblichen). — Frank-Kamenetzki J., Über die Wasser- und Baumnatur des Osiris. — Latte K., Über eine Eigentümlichkeit der italischen Gottesvorstellung. — Baumgartner W., Susanna. — Schmidt B., Totengebräuche und Gräberkultus im heutigen Griechenland.

Bernice Pauahi Bishop Museum.

Bull. 29: Roberts H. H., Ancient Hawaian Music. — Nr. 32: Loeb E. M., History and Traditions of Niue.

Bibliotheca Africana. Vol. II. 2.

Lang Karl, Dr., Die Substantivbildung in der SOSO.-Sprache. — Planert W., Die Schnalzsprachen. — Schebesta P. P., Zur Ethnographie der Asena am Unteren Sambesi. — Drexel A. und Gau A., Afrikanische Glossen zum indogermanischen Probleme

Bulletin de la Société des Études Océaniennes. Nr. 18.

Walker Orsmond, Légende de Vei. — Pugeault Ch., Le Sceptre des Reines de Huahine.

Bulletin de l'Institut français d'Archéologie orientale. XXVI. 1.

Lammens H., Le caractère religieux du tār ou vendetta chez les Arabes préislamites.

Bulletin of the School of Oriental Studies, London Institution. Vol. IV, Part III.

Yetts W. Perceval, A Chinese Treatise on Architecture. — Lorimer D. L. R., A Burushaski Text from Hunza. — Kats J., The Ramayana in Indonesia.

Caucasica. Fasc. 3. 1926.

Tagliavini C., Beiträge zur Etymologie und Semantik mit besonderer Berücksichtigung der kaukasischen Sprachen. — Trubetskoy N., Fürst, Studie aus dem Gebiete der vergleichenden Lautlehre der nordkaukasischen Sprachen. — Deeters Gerhard, Armenisch und Südkaukasisch. — Junker Heinrich F. J., Das Awestaalphabet und der Ursprung der armenischen und georgischen Schrift (Schluß).

Congo 1927.

1: Palmaer G., Les conditions sociales des Basundi au Bas-Congo (suite). — Pieraerts J., Contribution à l'étude chimique des Malvales (suite). — Lotar L., Pour la codification du droit coutumier. — 2: Pieraerts J., Contribution à l'étude chimique des Malvales (suite). — Boeck J., de, Sprookjes uit het Lokanda. — 3: Pagès R. P., Au Ruanda. Sur les bords du lac Kivu, Congo belge. — Lotar L., Souvenirs de l'Uele. — Boeck J. de, Sprookjes uit het Lokanda (vervolg). — 4: Pagès R. P., Au Ruanda. Sur les bords du lac Kivu, Congo belge. — Vanderyst H., Un voyage d'études: De St. Paul de Loanda à Benguella. — Lotar L., Pour la codification du droit coutumier. — Wynant D., Eene bladzijde uit de geschiedenis van Boela (dorp der Doko's).

Der Erdball. I. 4.

Eickstedt E., Verbreitung, Stellung und Aussehen des Neanderthalers. — **Leonhard Franz**, Leichenspiel in Alt-Europa. — **Kunike H., Dr.**, Zwei tibetische Kultbilder.

Finnisch-Ugrische Studien. Bd. XVIII. 1—3.

Kalima Jalo, Syrjänisches Lehngut im Russischen. — **Kannisto Artturi**, Über die früheren Wohngebiete der Wogulen m Lichte der Ornamentsforschung. — **Donner Kai**, Über das Alter der ostjakischen und wogulischen Rentierzucht. — **Sköld Hannes**, Indo-uralisch.

Indian Notes. III/4.

Harrington M. B., Another Ancient Salt Mine in Nevada. — **Woodward A.**, Indian Use of the Silver Gorget. — **Orchard W. C.**, Archaeological Objects from Shorakapkok, New York City. — **Gilmore M. R.**, The Arikara Consolation Ceremony. — **Harrington M. R.**, A Pre-Pueblo Site on Colorado River. — **Wildschut W.**, Crow War Bundle of Two-Leggings. — **Harrington M. R.**, A Norse Bronze Implement from Canada. — **Gilmore M. R.**, The Game of Doubleball, or Twin-ball. — Dakota Mourning Customs. — From the Bushotter Texts.

Internationales Archiv für Ethnographie. XXVIII/1—2.

Boheim G., Die Urformen und der Ursprung des Eigentums. — **Kraemer A.**, Tätowieren, Tatauieren, Tatuieren und die Wasserflasche.

Journal of the African Society. XXVI. Nr. CIII.

Palmer H. R., History of Katsina. — **Mumford W. B.**, Native Schools in Central Africa. — **Bovill E. W.**, The Moorish Invasion of the Sudan.

Journal of the American Oriental Society.

Vol. 46/4: **Abbott J. E.**, The Bhikshugita or Mendicant's Song. — **Barton G. A.**, On Binding-Reeds, Bitumen, and other Commodities in Ancient Babylonia. — **Bloomfield M.**, On Vedic Dhéna. „Prayer" „Song". — Vol. 47/1: **Brown W. N.**, Change of Sex as a Hindu Story Motif. — **Schröder E. E. W.**, A Phoenician Alphabet on Sumatra. — **Chiera E. and E. A. Speiser**, Selected „Kirkuk" Documents. — **Bloomfield L.**, On Some Rules of Panini.

Journal of the Anthropological Society of Tokio.

447: **Hasebe K.**, On the Dog of the Stone Age in Japan. — **Ogasawara K.**, Ancient Burial Dounds in the Province of Rikuchiu. — **Miyasaka M.**, Accounts of a Trip to the South Pacific Islands (L). — 448:: **Muramoto N.**, Red pigments used by the Prehistoric People of Japan. — **Hasebe K.**, The Wild boar in the Stone Age of Japan. — **Tanikawa J.**, On the „Yukaku-sekiku" cross-shaped stone axes. — **Yamanouchi S.**, Decorative patterns on the potteries from the Shell-heaps of Sangwanji, Iwaki. — 450: **Hasebe K.**, Horses of the Stone Age in Japan. — 451: **Miyamoto H.**, On the Custom of knocking out the Teeth practised among the Stone Age People of Japan. — **Yamanouchi S.**, Rice cultivation in the Stone Age of Japan. — **Hasebe K.**, The Taungs Skull. — 458: **Oyama Kashiwa**, Dr. H. Schmidt's „Prähistorisches aus Ostasien". — 459: **Matsumura A.**, The Japanese people from the Anthropological point of View. — 463: **Nakaya J.**, Distribution of Teapot-shaped Pottery of the Stone Age in Japan. — 464: **Umehara S.**, On the Prehistoric Painted Pottery from China. — 465: **Sugiyama S.**, Notes on Decorative Designs on the Prehistoric stone Age Pottery of Japan. — **Umehara S.**, „Dotaku" or Ancient Bronze Castings from Japan in Museums in Europe. — **Miyauchi E.**, Races and Peoples and their Geographical Distribution in the Japanese Dominion. — 467: **Harada Y.**, Origin of Glass Mirrors. — **Oyama K.**, Notes on Dolmens and other Megalithic graves in Northern Europe. — **Kiyome K.**, An Account of a Trip in Hokkaido. — **Matsumura A.**, The Third Pan-Pacific Sciences Congress to be held in October, 1926.

Language. II. 4.

Kent Roland G., The Inscriptions of Dvenos. — **Sturtevant E. H.**, Commodian and Medieval Rhythmic Verse. — **Angulo Jaime de**, Tone Patterns and Verb Forms in a Dialect of Zapotek.

Man. 1927.

1: Nuttall Z., Fresh Light on Ancient American Civilisations and Calendars. — Walker G. S., The Garo Manufacture of Bark-cloth. — **Pitt-Rivers G.**, The Effect on Native Races of Contact with European Civilisation. — **Goddard E. H., Stone E. H.**, Clay R. C. C., Stonehenge: concerning the Sarsens. — **Beasley H. C.**, A Crystal Mask from Tibet. — 2: **Goodwin A. J. H.**, South African Archaeology. — **Bonin G., v.**, Mongolism and Mongolian Traits. — **Daryll Forde C.**, Report on the Excavation of a Bronze Age Tumulus at Dunstable. — **Fallaize E. N., Maurice Delafosse.** — S. M. Edwardes. — **Lyons A. P.**, A Sacrificial Altar, Papua. — 3: **Watson C. B. G.**, Wells, Cairns and Rainpools in Kenya Colony. — **Meek C. K.**, Fighting Wristlets. — **Seligmann C. G.**, Rest and Work Periods of the Sinaugolo (Rigo District, British New Guinea). — **Harrison H. S.**, Analysis and Factors of Invention. — **Hocart A. M.**, Confinement at Puberty. — 4: **Schapera J.**, The Tribal Divisions of the Bushmen. — **Hutton J. H.**, The Disposal of the Dead at Wakching. — **Wedgwood C. H.**, The Use of the Loom in Santo, New Hebrides. — **Waterhouse W. H. L. and S. H. Ray**, The Baniata Language of Rendova Island. — 5: **Hatchell G. W.**, Some Dreams from Urwira (Ukajalo), Tanganyika Territory. — **Rogers F. H.**, Notes on some Madi Rainstones. — **Cardinall A. W.**, Note on Dreams among the Dagomba and Moshi (Northern Territories, Gold Coast). — Jacques E. W. H., Notes on Certain Games played by the Chinese in Sarawak. — Schebesta P., The Negritos of the Malay Peninsula: Subdivisions and Names.

Memoiren der Orientalistischen Kollegien am Asiatischen Museum. der Akademie der Wissenschaften. SSSR. II. Bd., Heft 3, S. 220—406. Oktav. Leningrad, Verlag der Akademie der Wissenschaften, SSSR. 1927. — Записки Коллегии Востоковедов при Азиатском Музее Академии Наук Союза Советских Социалистических Республик. Том II, выпуск 3. Ленинград, Издательство Академии Наук СССР., 1927.

Струве В. В., Упоминание иудеев в ранней эллинистической литературе, **Struwe W.**, La mention des juifs dans la littérature hellenistique. — **Горделевский В. А.** Из жизни цехов в Турции. **Gordelevskij V.**, De la vie des corporations en Turquie. — **Виленчик Я. С.**, Древне-арабские контекстные формы в народном языке сирийского диалекта. **Vilenčik J.**, Les voyelles finales brèves de l'ancien arabe dans la langue populaire du dialect syriaque. — **Самойлович А. Н.**, Материалы по среднеазиатско-турецкой литературе. IV. **Samoilovič A.**, Matériaux sur la littérature turque de l'Asie Centrale. IV. — **Зарубин И. И.**, Вершикское наречие канджутского языка. **Zarubin I.**, Le dialect Vershik de la langue Kandjoute.

Memoires of the American Anthropological Association. 1927. Nr. 33.

Goldfrank E., The Social and Ceremonial Organization of Cochiti.

Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. LVII.

2: **Saller K.**, Die Menschenrassen im oberen Paläolithikum, eine Erwiderung an J. Szombathy. — **Szombathy J.**, Die Menschenrassen im oberen Paläolithikum, Bemerkungen zu Dr. K. Saller's Abhandlung. — **Heine-Geldern R.**, Die Sammlungen aus Hinterindien und Assam im Besitze des Museums für Völkerkunde in München. — 3—4: **Birkner F.**, Aufgaben und Ziele der Vorgeschichtsforschung. — **Reche O.**, Fortschritte in der Anthropologie. — **Thilenius G.**, Die Abgrenzung der primitiven Gesellschaft. — **Schebesta P.**, Eine Forschungsreise zu den Inlandvölkern von Malakka. — **Heine-Geldern R.**, Die Steinzeit Südostasiens. — **Krämer A.**, Indische Einflüsse in der Südsee. — **Drexel A.**, Analyse und Synthese im Problem des Totemismus. — **Hahn Ed.**, Die neue Karte der Wirtschaftsformen. — **Hahn Ida**, Auswirkungen des Hackbaues in Europa. — **Schmidl M.**, Das Verhältnis von Form und Technik bei der Übertragung afrikanischer Flechtarbeiten. — **Wölfel D. J.**, Die kulturelle Stellung der Trepanation. — **Pöch Hella, Dr.**, Beitrag zur Kenntnis des Muskelsystems und einiger Rassenmerkmale der Buschmänner. — **Lang K.**, Völker- und Kulturkunde in der Schule. — **Hüsing G.**, Die Wanderung der arischen Inder. — **Gusinde M.**, Die kraniologischen Verhältnisse der Feuerländer. — **Szpidbaum H.**, Zur Anthropologie der Samaritaner. — **Oetteking Bruno**, Kraniologie der Nordwestküste Nordamerikas. — **Gusinde M.**, Wertung und Entwicklung des Kindes bei den Feuerländern. — **Klusemann K.**, Das Faschingsrennen in Krakaudorf. — **Höltker G.**, Die afrikanischen Schilde.

Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen. Berlin XXIX.

Ostasiatische Studien: **Franke O.**, Die prähistorischen Funde in Nord-China und die älteste chinesische Geschichte. — **Zenker E. V.**, Das japanische Laut-

wesen im Zusammenhang mit dem koreanischen und dem der Liu-kiu- und der Ainu-Sprache. — **Zach E., Dr., v.,** Einige Verbesserungen zu Rüdenberg: „Chinesisch-Deutsches Wörterbuch". — Einige Bemerkungen zu Lessing's grammatischer Studie in den Mitteilungen des Orientalischen Seminars in Berlin, XXVIII (1925, S. 58—138). — **Lessing F.,** Anmerkungen zu v. Zach: Einige Verbesserungen zu Rüdenberg: „Chinesisch-Deutsches Wörterbuch". — Afrikanische Studien: **Westermann D.,** Das Ibo in Süd-Nigerien. Seine Stellung innerhalb der Kwa-Sprachen. (Westsudanische Studien, II.) — Das Edo in Nigerien. Seine Stellung innerhalb der Kwa-Sprachen. (Westsudanische Studien, III.) — **Prietze R.,** Die Geschichte von Gizo und Koki. — Haussa des täglichen Lebens. — Die Mädchen von Gaia. — **Heepe M.,** Darstellung einer Bantu-Sprache aus den Jahren 1821/1922 von Elliott.

Records of the South Australian Museum. III. 1—2.

Hale Herbert M. and Norman B. Tindale, Observations on Aborigines of the Flinders Ranges, and Records of Rock Carvings and Paintings. — **Tindale Norman B.,** Natives of Groote Eylandt and of the West Coast of the Gulf of Carpentaria.

Revista de Etnología, Arqueología y Lingüística. I. 5. San Salvador.

Peccorini A., Ruinas de Quelepa. — **Màsin Inés,** El Pipil de Izalco. — **Recinos Adrián,** Lenguas Indigenas de Guatemala. — **Lardé Jorge,** Lenguas Indianas de el Salvador. — **Gavidio F.,** Conferencia Universitaria Lardé Benigna Larin de, Diccionario Lenca-Españiol. — **Peccorini A.,** Dialecto de Chilanga, Departemento de Morazan. — **Santiago I. Barberena, Dr.,** La Gruta de Corinto. — **Paz Rufino, J.,** La Gruta de Corinto. — **Lothrop Samuel,** Lista de Sitios Arqueologicos en el Salvador.

Revista mexicana de Estudios historicos. 1927. T. I/1—2.

Beyer H., La Cifra diez en el simbolismo maya. — **Caso A.,** El Vaso de Jade de la colleccion plancarte. — **Casanova P. G.,** El Papachulteca Nr. 2, sin relacion conocida. — **Toussaint M.,** Pintura colonial; Notas sobre Andrés de la Concha. — **Gomez de Orozco F.,** Monasterios de la Orden de San Agustin en Nueva Espagna en el Siglo XVI.

Revue des Arts Asiatiques. VI/1.

Strzygowski J., Le temple du feu. — **Voretzsch E. A.,** Qu'est-ce que le Tch'ai vao? — **Rousseau P.,** L'art du Tibet.

Revue d'Ethnographie et des Traditions populaires. VII/3—4.

Julien G., Notes et observations sur les Tribus sud-occidentales de Madagascar. — **Descamps P.,** L'Habitation chez les Sauvages. — **Deonna W.,** Amulettes de l'Egypte contemporaine. — **Enfrey L. M.,** Chants populaires de la Tribu Circassienne des Adighé de Bouzadouk'. — **Sasportas L.,** Le Miracle tahitien de la marche sur les pierres chauffées.

Schweizerisches Archiv für Volkskunde. XXVII. 4.

Mackensen L., Volksreligion und Religion im Volke.

Sudan Notes and Records. IX. 1.

Larsen P. M., An Account of the Zande. — **Oyler, Rev. D. S.,** Shilluk Notes. — **Palmer H. R.,** The White Races of North Africa. — **Nalder L. F.,** Animism in Islam. — **Arkell A. J.,** Magic and Medicine in Dar Masalit. — **Bowen W. Wedgwood,** Game-birds and Water-fowls of the Sudan.

The Gold Coast Review. II. 2.

Brown E. J. P., Mfantsi-Akan Totems. — **Cardinall A. W.,** Story of the German Occupation of Togoland. — **Graft Johnson J. C. de,** The significance of some Akan titles. — A theory of early Akan history. — **Norris A. W.,** Notes on Ashanti Heraldry. — **Azu Noa Akunor Aguae, Adangbe History.** — **Pitt W. J.,** The Bedu people. — **Brown A.,** Addo-Aryee, Signs and Omens.

The Journal of American Folk-Lore. Vol. 38, Nr. 149.

Boas Fr., Stylistic Aspects of Primitive Literature. — **Gordon-Carter J.,** Mountain White Folk-lore: Tales from the Southern Blue Ridge. — **Yoffie L. R.,** Popular Beliefs and Customs among the Yiddish Speaking Jews of St. Louis, Missouri. — **Flom G. T.,** Noa Words in North Sea Regions.

The Journal of Polynesian Society.

XXXV/4: **Williams H. W.**, A Tikopian Vocabulary. — **Ballantyne A.**, Language, Mythology and Songs of Bwaidoga, Goodenough Island, S. E. Papua. — **Gudgeon**, E, Best a. o., White magic of the Maori. — **Elvy W. J.**, Supposed pit-dwellings in Queen Charlotte Sound. — XXXVI/1: **Williams H. W.**, A Tikopian Vocabulary. — **Collocott** E. E. V., Kava Ceremonial in Tonga. — **Jenness D. and A.**, Ballantyne, Language, Mythology and Songs of Bwaidoga, Goodenough Island, Papua. — **Archey G.**, Notes on Maori Artifacts.

The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Vol. XVI, July-December.

Muir J. M., Data on the Structure of Pre-Columbian Huastec Mounds in the Tampico Region, Mexico. — **Long R.**, The Zouche Codex. — **Leakey L. S. B.**, A new Classification of the Bow and Arrow in Africa. — **Gardner E. W. and Caton-Thompson G.**, The Recent Geology and Neolithic Industry of the Northern Fayum Desert. — **Petrie W. F.**, Observations on „The Recent Geology and Neolithic Industry of the Northern Fayum Desert" by Miss E. W. Garnder and Miss G. Caton-Thompson. — **Lyons A. P.**, Notes on the Gogodara Tribe of Western Papua. — **Roheim G.**, Hungarian Calendar Customs. — **Thomas E. S.**, A Comparison of Drawings from Ancient Egypt. — Libya and the South Spanish Caves. — **Edgar J. H.**, Notes on the Coiffure of the Litang Women. — **Hornell J.**, The Archaeology of Gorgona Island, South America.

Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. LXVI/3. 1926.

Seekawati T. G. R., Legende oven den oersprong van de rijst en Godsdienstige gebruiken bij den rijstbouwoder der Baliers. — **Lith F., v.**, Raden Larang en Raden Sumana. — **Schrieke B.**, The Evolution of Culture in the Pacific.

Travaux et Memoires de l'Institut d'Ethnologie. I.

Waterlot E. G., Les Bas-Reliefs des Bâtiments royaux de Madagascar.

University of California, Publications in American Archaeology and Ethnology. Vol. XIX/2.

Loeb E. M., Pomo Folkways.

Verhandelingen van het Koninklijk Bataviaansch Genootschap van Kunsten en Wetenschapen.

LXVI/3: **Stein Callenfels P. V., v.**, Epigraphia Balica. — LXVI/4: **Smith J. N.**, Het Dialect van Tjirebon. — LXVII/3: **Esser S. J.**, Klank — en Vormleer v an het Morisch.

Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. XXXIII. 3—4.

Kowalski Tadeusz, Osmanisch-türkische Volkslieder aus Mazedonien. — **Till Walter**, Die Zusammenhänge zwischen den ägyptischen und semitischen Personalpronomina.

Zeitschrift für die Eingebornen-Sprachen. XVII. 3.

Augustiny J., Geschichte der Häuptlinge von Madschame. — **Pettinen A.**, Lieder und Rätsel der Aandonga. — **Grimme H.**, Nachtrag zu A. Klingenhebens Studie über die berberischen Zählmethoden.

Zeitschrift für Ethnologie. LVIII. 5—6.

Kühn Herbert, Beziehungen und Beeinflussungen der Kunstgruppen im Paläolithikum. — **Arning, Dr.**, Eine Grabung im Ngorongorokessel in Deutsch-Ostafrika. — **Gusinde Martin**, Die Eigentumsverhältnisse bei den Selk'nam auf Feuerland.

Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft. XLII. 3.

Trimborn H., Familien- und Erbrecht im präkolumbischen Peru. — **Caspary A.**, Eine biologische Theorie des Totemismus.

Das Recht der Polarvölker.

Von Dr. Herbert König, Köln a. Rhein.

Vorwort.

In meiner Arbeit „Der Rechtsbruch und sein Ausgleich bei den Eskimo [1]“ habe ich versucht, die bei diesem Volke für die Ahndung von Vergehen herrschenden Gebräuche im einzelnen darzustellen. Die Arbeit war ursprünglich so gedacht, daß sie das ganze Recht der Eskimo zusammenfassend veranschaulichen sollte. Im Verlaufe meiner Studien fand ich aber, daß, gerade bei dem Mangel jeglicher Quellenkritik und Interpretation auf diesem Gebiete, die Beschränkung auf ein engeres Feld im Interesse der wissenschaftlichen Genauigkeit dringend geboten war, und ich behielt die Behandlung des Rechtes der Eskimo, soweit es nicht die Sühne von Rechtsbrüchen betrifft, einer späteren Zeit vor. Die vergleichende Rechtswissenschaft und besonders ihr jüngster Zweig, die ethnologische Jurisprudenz, braucht als sichere Grundlage für ihr Weiterkommen das, was schon Albert Hermann Post, ihr Begründer, betont hat, nämlich genaue Einzeldarstellungen des Rechtes eines jeden Volkes oder auch nur eines Teiles dieses Rechtes. Immerhin braucht man sich nicht sklavisch an diesen Grundsatz zu halten; denn schon bei der Betrachtung der Rechtsverhältnisse eines einzelnen Volkes ist es durchaus von Wert, einen Blick auf die Nachbarvölker zu werfen, um so mehr als das wissenschaftliche Interesse an der Forscherarbeit dadurch gefördert wird. Der Vergleich mit anderen Völkern hat den Vorteil, daß er den Blick für Unterschiede schärft, also auf Probleme aufmerksam macht, und wirkt somit auf das engere Untersuchungsgebiet befruchtend zurück, solange man sich, und das ist seine Gefahr, vor voreiligen Schlüssen aus solchen Vergleichen hütet. Aus diesem Gedanken heraus habe ich in der vorliegenden Arbeit nicht nur das Recht der Eskimo zum Gegenstand meiner Untersuchung gemacht, sondern auch die eurasiatischen Polarvölker mit ihren gesamten Rechtsgebräuchen in den Kreis meiner Betrachtungen gezogen. Auf der anderen Seite habe ich aber selbstverständlich auch das bereits in meiner früheren Schrift behandelte Strafrecht der Eskimo mitberücksichtigt, da sonst ja eine wesentliche Lücke entstanden wäre. Überflüssige Wiederholungen sind dabei natürlich vermieden worden. Dagegen hatte ich Gelegenheit, die in meiner früheren Arbeit getroffenen Feststellungen nach den inzwischen bekanntgewordenen Forschungsergebnissen zu vervollständigen bzw. zu berichtigen.

Einige Zweifel bestanden über den Umfang des Begriffes „Polarvölker“. Man sollte seine Bestimmung am ersten bei Riedel[1a] finden. Das ist aber leider

[1] „Anthropos“. XVIII—XIX [1923—1924], 484—515, 771—792; XX [1925], 276—315.

[1a] Riedel, Die Polarvölker, Halle 1902.

nicht der Fall. Da der ganze Begriff etwas unklar ist, habe ich mich, um überhaupt eine Abgrenzung zu haben, an Byhan angeschlossen, also die Amurvölker außer Betracht gelassen, wohl aber die Aleuten miteinbezogen.

Köln, im Februar 1926.

H. König.

Verzeichnis der Quellen.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.
I. Die gesellschaftliche Gliederung der Polarvölker.
1. Die Gesellschaftsordnung der Eskimo.
2. Die gesellschaftlichen Verhältnisse der Itälmen.
3. Die Gliederung der Tschuktschen und Korjaken.
4. Die Gesellschaftsgliederung bei den Jukagiren.
5. Die Gesellschaftsverfassung der mittleren Nordasiaten,
a) der Tungusen, Jakuten und Dolganen,
b) der Ostjaken und Samojeden.
6. Die Gliederung der Aleuten und Konjagen.
7. Die Gesellschaftsverfassung der Lappen.
8. Freundschaftsbünde.
9. Diener, Hirten und Sklaven.
II. Die völkerrechtlichen Beziehungen.
1. Die Abgrenzung des Stammesgebietes.
2. Kriegerische und friedliche Beziehungen.
III. Das Strafrecht der Polarvölker.
1. Die Ahndung von Rechtsbrüchen bei Eskimo, Tschuktschen, Korjaken und Jukagiren.
2. Das Sühnerecht der Itälmen Kamtschatkas.
3. Das Strafrecht der Aleuten.
4. Die Verbrecherahndung bei den mittleren Nordasiaten.
5. Das Strafrecht der Lappen.
6. Der Eid im Rechtsleben der Polarvölker.
7. Sonstige Bemerkungen über das Strafrecht.
IV. Das Eherecht der Polarvölker.
1. Die Eheschließungsformen.
a) Der Brautkauf der mittleren und westlichen Eurasiaten.
b) Die Eheschließungsformen der Eskimo.
c) Die Brautdienstehe der Beringsvölker und der Jukagiren.
d) Mischformen zwischen Brautdienst- und Brautkaufehe.
e) Der Brautdienst der Frau.
f) Die Tauschehe.
g) Die Kinderverlobung.
h) Raub- und Entführungssitte.
2. Der Übertritt des Mannes in die Familie der Frau.
3. Die Ehehindernisse.
a) Die Verwandtschaft.
b) Die Schwägerschaft und das Levirat.
c) Vermeidungssitten.
4. Vielweiberei und ähnliche Verhältnisse.
V. Das Vermögensrecht der Polarvölker.
1. Das Eigentumsrecht.
a) Privateigentum und Familieneigentum.
b) Der Eigentumserwerb durch Aneignung, insbesondere an Tieren der Jagd.
c) Der Kommunismus der Polarvölker.
2. Schuldverhältnisse.

VI. Das Erbrecht der Polarvölker.
1. Die Erbmasse.
2. Die Erben.
3. Letztwillige Verfügungen und Altenteilsverträge.
Rückblick und Ausblick.

Verzeichnis der Quellen.

(Die Bezeichnung der einzelnen Werke in den Anmerkungen ist bei jedem in Klammern beigefügt. Wo dies nicht geschehen ist, da ist das Buch nur mit dem Namen des Verfassers aufgeführt.)

Amundsen, Die Nordwestpassage. Meine Polarfahrt auf der Gjöa. München 1908.
Astrup, Unter den Nachbarn des Nordpols. Bern 1900.
Bancroft, The native races of the Pacific States of North America. Leipzig 1875.
Bessels, Die amerikanische Nordpolexpedition. Leipzig 1879.
Bilby, Among the unknown Eskimo. Philadelphia 1923.
Birket-Smith, Ethnography of the Egedesminde District. Meddelelser om Grönland LXVI. 1924. (Birket-Smith, Egedesm. District.)
— Preliminary Report of the Fifth Thule Expedition: Physical Anthropology, Linguistics, and Material Culture. XXI e Congrès International des Américanistes. 1924. (Birket-Smith, Pr. Rep.)
Boas, The Central Eskimo. Sixth Annual Report of the Bureau of American Ethnology. Washington 1888. (Boas I.)
— The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay. Bulletin of the American Museum of Natural History. Vol. XV. New York 1901, 1907. (Boas II.)
Bogoras, The Chukchee. The Jesup North Pacific Expedition. Edited by Franz Boas. Bd. VII. Leiden-New York 1904—1909.
Bogorodski, Das Land Gijiga. Ermans Archiv. Bd. XIV. Berlin 1855.
Brodbeck, Nach Osten. Untersuchungsfahrt nach der Ostküste Grönlands. Zweite Auflage. Niesky i. d. Oberlausitz 1892.
Buch, v., Reise nach Norwegen und Lappland. Berlin 1810.
Bulitscheff, Reise in Ostsibirien. Aus dem Russischen von G. Baumgarten. Bd. I. Leipzig 1858.
Byhan, Die Polarvölker. Leipzig 1909.
Castrén, Nordiska resor och forskningar. Helsingfors 1857.
Cranz, Historie von Grönland. Barby und Leipzig 1770.
Dall, Alaska and its Resources. London 1870. (Dall, Alaska.)
— Masks, Labrets and Certain Aboriginal Customs, with an Inquiry into the Bearing of their Geographical Distribution. Third Annual Report of the Bureau of Ethnology. Washington 1881—1882. (Dall, Masks.)
— The Yukon Territory. London 1898. (Dall, Yuk. Terr.)
Dalager, Grönlandske Relationer. Kiøbenhavn 1752.
Ditmar, v., Über die Korjaken und die ihnen sehr nahe verwandten Tschuktschen. St. Petersburg, Leipzig 1855. (Ditmar, Korjaken).
— Reisen und Aufenthalt in Kamtschatka in den Jahren 1851—1855. Erster Teil. St. Petersburg 1890. (Ditmar, Reisen.)
Donner, Kaj, Bland Samojeder i Sibirien. Stockholm 1918.
Egede, Hans, Det gamle Grønlands Nye Perlustration eller Natural-Historie. Kiøbenhavn 1741. (H. Egede.)
Egede, Hans Saabye, Bruchstücke eines Tagebuches, gehalten in Grönland in den Jahren 1770—1778. Aus dem Dänischen übersetzt von G. Fries. Hamburg 1817. (Saabye.)
Egede, Paul, Continuation af Relationerne betreffende den grønlandske Missions Tilstand og Beskaffenhed 1734—1740 Copenhagen 1741. (P. Egede.)
Egede, Niels, Tredie Continuation af Relationerne betreffende den grønlandske Missions Tilstand og Beskaffenhed 1739—1743. Copenhagen 1744. (N. Egede.)

Elliot, An Arctic Province. London 1886.
Erman, Reise um die Erde. Berlin 1833. (Erman, Reise.)
— Archiv. Berlin 1841—1865.
Finck, Die Sprachstämme des Erdkreises. Zweite Auflage. Leipzig und Berlin 1915.
Finsch, Reise nach Westsibirien im Jahre 1876. Berlin 1879.
Friis, En Sommer i Finmarken, Russisk Lappland og Nordkarelen. Christiania 1871.
Franklin, Zweite Reise an die Küsten des Polarmeeres in den Jahren 1825, 1826 und 1827. Weimar 1829.
Georgi, Rußland. Beschreibung aller Nationen des russischen Reiches. Leipzig 1783.
Glahn, Anmaerkninger over de tre forste Bøger af Hr. David Crantzes Historie om Grønland. Kiobenhavn 1771. (Glahn, Anmaerkninger.)
— Dagbøger
— Om Grønlaendernes Skikke ved Hvalfiskeriet. Kiøbenhavn 1784. (Glahn, Grønl. Hvalf.)
Gmelin, Reise durch Sibirien. Göttingen 1752.
Graebner, Ethnologie. In „Kultur der Gegenwart", Bd. „Anthropologie", 1923.
— Methode der Ethnologie. Heidelberg 1911. (Graebner, Methode.)
— Die sozialen Systeme in der Südsee. Sonderabdruck aus der Zeitschrift für Sozialwissenschaft, XI. Band, 11. Heft. Leipzig 1908. (Graebner, Systeme.)
Grosse, Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft. Freiburg und Leipzig 1896.
Hantzsch, Beiträge zur Kenntnis des nordöstlichen Labradors. Mitteilungen des Vereins für Erdkunde in Dresden. Heft 9.
Hatt, Kyst- og Indlandskultur i det arktiske. Saertryk af Geografisk Tidsskrift 23. B., H. VIII 1916. (Hatt, Kystkultur.)
— Notes on Reindeer Nomadism. Memoirs of the American Anthropological Association. Vol. VI, No. 2, 1919. (Hatt, Reindeernomadism.)
— Arktiske Skinddragter i Eurasien og Amerika. En ethnografisk Studie. Kiøbenhavn 1914. (Hatt, Skinddragter.)
— Demant-Hatt, Med Lapperne i Højfjeldet. Stockholm 1913.
Hawkes, The "Inviting-in"-Feast of the Alaskan Eskimo. Ottawa 1913. (Hawkes, Inv.-in-Feast.)
— The Labrador Eskimo. Ottawa 1916. (Hawkes.)
Helms, Lappland und die Lappländer. Leipzig 1868.
Hiekisch, Die Tungusen. St. Petersburg 1879.
Holm, Ethnologisk Skizze af Angmagsalikerne. Meddelelser om Grønland, Hefte X. 1885. (Holm.)
— Ethnological Sketch of the Angmagsalik Eskimo. The Ammassalik Eskimo, edited by W. Thalbitzer. First Part. Meddelelser om Grønland, Vol. XXXIX, 1914. Holm in Thalb.)
Holmberg, Über die Völker des russischen Amerika. Helsingfors 1855.
Hooper, Ten Months among the Tents of the Tuski. London 1853.
Högström, Beschreibung von Lappland. Aus dem Schwedischen. Kopenhagen und Leipzig 1748.
Hutton, Among the Eskimo of Labrador. New York 1912.
Hall, Life with the Esquimeaux. London 1864. (Hall, Life.)
— Narrative of the Second Arctic Expedition made by Ch. F. Hall. Edited by Prof. I. E. Nourse. Washington 1879. (Hall, N.)
Hofmann, Der nördliche Ural und das Küstengebirge Pae-Choi. Petersburg 1856.
Jacobsen, A. Woldt, Kapitän Jacobsen's Reise an der Nordwestküste Amerikas 1881—1883. Leipzig 1884. (Jacobsen.)
Islawin, Das Hauswesen, die Rentierzucht und die Gewerbstätigkeit der Samojeden der Mesenschen Tundra. Zeitschrift für allgemeine Erdkunde, Neue Folge X. Berlin 1862.
Jackson, The great frozen Land. London 1895.

Jenness, The Life of the Copper Eskimos. Report of the Canadian Arctic Expedition 1913—1918, Southern Party 1913—1916, vol. XII. Ottawa, 1922.
— Myths and Traditions from Northern Alaska, the Mackenzie Delta and Coronation Golf. Ebenda vol. XIII. Ottawa 1924. (Jenness, Myths.)
Jochelson, The Koryak. The Jesup North Pacific Expedition. Edited by Franz Boas, Bd. VI. Leiden, New York 1908. (Jochelson, Koryak.)
— The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus. Part I. Ebenda Bd. IX. Leiden, New York 1910. (Jochelson, Yukaghir.)
Kane, The Second Grinnell Expedition in Search of Sir John Franklin 1853, 1854, 1855. Philadelphia, London 1856. Bd. II.
Klutschak, Als Eskimo unter den Eskimos. Wien, Pest, Leipzig 1881.
König, Der Rechtsbruch und sein Ausgleich bei den Eskimo. Anthropos, Bd. XX. St. Gabriel-Mödling bei Wien 1925. (König, Rechtsbruch oder König.)
— Gedanken zur Frage nach der Urheimat der Eskimo. Verhandlungen des XXI. Internat. Amerikanistenkongresses. Göteborg 1924. (König, Vortrag.)
Krascheninikoff, Beschreibung des Landes Kamtschatka. St. Petersburg 1819.
Krauss, Von der Ostsee bis zum Nordkap. Neutitschein, Wien und Leipzig 1888.
Krause, Aurel und Arthur, Die wissenschaftliche Expedition der Bremer Geographischen Gesellschaft nach der Tschuktschen-Halbinsel. Deutsche Geogr. Blätter, Vol. V. Bremen 1882.
Langsdorff, v., Bemerkungen auf einer Reise um die Welt in den Jahren 1803—1807. Frankfurt a. Main 1812.
Leem, Beskrivelse over Finmarkens Lapper. Kiøbenhavn 1767.
Letourneau, l'Évolution Politique. Paris 1890.
Lowe, Wenjaminow über die Aleutischen Inseln und deren Bewohner. Ermans Archiv, Bd. II. Berlin 1842.
Lyon, The private Journal of Captain G. F. Lyon of H. M. S. Hecla, during the recent voyage of discovery under Captain Parry. London 1824.
Mathiassen, Preliminary Report of the Fifth Thule Expedition, Archaeology. Verhandlungen des XXI. Internationalen Amerikanistenkongresses. Göteborg 1924.
Mauss & Beuchat, Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos. L'Année sociologique. Paris 1904—1905.
Maydell, v., Reisen und Forschungen im Jakutskischen Gebiete Ostsibiriens, Bd. I. St. Petersburg 1893.
Middendorff, v., Reise in den äußersten Norden und Osten Sibiriens während der Jahre 1843—1844. Bd. IV. St. Petersburg 1875.
Moore, Social Life of the Eskimo of St. Lawrence Island. American Anthropologist, New Series, Vol. 25, Nr. 3.
Müller, Joh. Bernhard, Leben und Gewohnheiten der Ostjaken. Berlin 1726. (Bernh. Müller.)
Müller, Ferdinand, Unter Tungusen und Jakuten. Leipzig 1882. (Ferd. Müller.)
Murdoch, Ethnological Results of the Point Barrow Expedition. Ninth Ann. Report of the Bureau of Amer. Ethnology. Washington 1892.
Nansen, Eskimoleben. Aus dem Norwegischen übersetzt von M. Langfeldt. Berlin 1921. (Nansen, Eskimoleben.)
— Nebelheim.
Nelson, The Eskimo about Bering Strait. 18 th Ann. Report of the Bureau of Ethnology. Washington 1899.
Nordenskiöld, Adolf Erik, Grönland. Leipzig 1886.
Olsen, Ørjan, Et primitivt Folk. Kristiania 1915.
Pallas, Reise durch verschiedene Provinzen des russischen Reiches. St. Petersburg 1776.
Parry, Journal of a second voyage for the discovery of a North-West Passage. London 1824.
Patkanov, Die Irtysch-Ostjaken und ihre Volkspoesie. St. Petersburg 1897.
Peary, Northward over the Great Ice. New York 1908. (Peary.)

Peary, Mrs. Josephine Diebitsch-Peary, My arctic Journal. A year among Ice-fields and Eskimos. London 1893. (Mrs. Peary.)
Petitot, Monographie des Esquimaux Tchiglit du Mackenzie et de l'Anderson. Paris 1876. (Petitot, Monographie.)
— Les Grands Esquimaux. Paris 1887. (Petitot, Les Gr. Esqu.)
Porsild, Studies on the Material Culture of the Eskimo in West Greenland. Meddelelser om Grønland LI. København 1915.
Post, Studien zur Entwicklungsgeschichte des Familienrechts. Oldenburg und Leipzig 1890.
Prinz Pamiok und sein Vater. In fernen Heidenlanden. Missionserzählungen für die Jugend von H. G. Schneider, Nr. 4. Herrnhut.
Rasmussen, Nye Mennesker. København og Kristiania 1905. (Rasmussen, Nye M.)
— The People of the Polar North. A Record by Knud Rasmussen. Compiled from the Danish Originals and edited by G. Herring. London 1908. (Rasmussen, People.)
— In der Heimat des Polarmenschen. Die zweite Thule-Expedition 1916—1918. Leipzig 1922. (Rasmussen, Heim. d. Pol. M.)
Ratzel, Völkerkunde. Bd. I. Zweite Auflage. Leipzig und Wien 1894.
Ray, Report on the International Polar Expedition to Point Barrow.
Richardson, Arctic Searching Expedition. A Journal of a Boat Voyage. London 1851.
Riedel, Die Polarvölker, eine durch naturbedingte Züge charakterisierte Völkergruppe. Halle 1902.
Rink, Tales and Traditions of the Eskimo. Edinburgh and London 1875. (Rink, Tales.)
— The Eskimo Tribes. their distribution and characteristics, especially in regard to language. Copenhague and London 1887, 1891. (Rink, Tribes.)
Rink, Signe, Kajakmaend, Fortaellinger af grønlandske Sealhundefangere. Odense 1896. (Signe Rink.)
Ross, John, Entdeckungsreise der kgl. Schiffe Isabella und Alexander nach der Baffins-Bay. Jena 1819. (Ross, Erste Reise.)
— Zweite Entdeckungsreise nach den Gegenden des Nordpols und sein Aufenthalt daselbst in den Jahren 1829—1833. Leipzig 1835. (Ross, Zweite Reise.)
Sarytschew, Gawrila Sarytschew's Russisch-Kaiserlichen Generalmajors von der Flotte achtjährige Reise im nordöstlichen Sibirien, auf dem Eismeere und dem nordöstlichen Ozean. Aus dem Russischen übersetzt von Johann Heinrich Busse. Leipzig 1805.
Scheffer, Johannis Schefferi Argentoratensis Lapponia. Francofurti MDCLXXI.
Schmidt, Hr., Reise durch Schweden und zu den südlichen nomadischen Lappen. Hamburg 1801. (Schmidt.)
Schmidt, W. und W. Koppers, Gesellschaft und Wirtschaft der Völker. Völker und Kulturen, Erster Teil. Der Mensch aller Zeiten, Bd. III. Regensburg 1924. (Schmidt und Koppers.)
Schrenk, Reise nach dem Nordosten des europäischen Rußlands. Dorpat 1848, 1854.
Schurtz, Urgeschichte der Kultur. Leipzig und Wien 1912.
Simpson, Narrative of the Discoveries on the North Coast of America. London 1843.
Steensby, Contributions to the Ethnology and Anthropogeography of the Polar Eskimos. Meddelelser om Grønland XXXIV. København 1910. (Steensby, Pol. Esk.)
— An Anthropogeographical Study of the Origin of the Eskimo Culture. Meddelelser om Grønland LIII. København 1917. (Steensby, Study.)
Stefánsson, My Life with the Eskimo. New York 1922. Stefánsson, Life.)
— The Stefánsson-Anderson Arctic Expedition of the Amircan Museum. Preliminary Ethnological Report. Anthropological Papers of the American Museum of Natural History. Vol. XIV, Part. I. New York 1914. (Stefánsson, Pr. Rep.)
— Prehistoric and Present Commerce among the Arctic Coast Eskimo. Canada, Department of Mines. Geological Survey. Museum Bulletin No. 6. Ottowa 1914.
Steinmetz, Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe nebst einer psychologischen Abhandlung über Grausamkeit und Rachsucht. Leiden und Leipzig 1894.

Steller, Beschreibung von dem Lande Kamtschatka. Frankfurt und Leipzig 1774.
Strahlenberg, v., Der nord- und östliche Teil von Europa und Asien. Stockholm 1730.
Thalbitzer, Cultic Games and Festivals in Greenland. Verhandlungen des XXI. Intern. Amerikanist. Kongresses. Göteborg 1924. (Thalb. Cultic Games.)
— Nogle etnografiske paralleler indenfor polarfolkene. Forh. ved 16. skand. naturforskermote 1916. (Thalb. Paralleler.)
Turner, Ethnology of the Ungava District, Hudson Bay Territory. 11 th Annual Report of the Bureau of Ethnology. Washington 1894.
Turquetil, Notes sur les Esquimaux de Baie Hudson 1917. Anthropos, XXI, 1926, S. 419—434.
Vambéry, Das Türkenvolk. Leipzig 1885.
Waldmann, Les Esquimaux du Nord du Labrador. Bulletin de la Société Neuchateloise de Géopraphie. Tome XX. 1909—1910. Neuchatel 1910.
Weniaminow, И. Веніаминова Записки объ островахъ уналашинскаго отдѣла. Св. Петербургъ 1840.
Wiklund, De Svenska Nomadlapparnas Flyttningar till Norge i äldre och nyare Tid. Uppsala 1908.
Wrangel, v., Reise des kaiserlich russischen Flotten-Leutnants Frhr. v. Wrangel längs der Nordküste von Sibirien und auf dem Eismeere in den Jahren 1820—1824. Nach dem handschriftlichen Journale und Notizen bearbeitet von G. Engelhardt. Berlin 1839. (Wrangel, Reise.)
— Statistische und ethnographische Nachrichten über die russischen Besitzungen an der Nordwestküste von Amerika. Herausgegeben von K. E. v. Baer. St. Petersburg 1839. Beiträge zur Kenntnis des russischen Reiches I. (Wrangel, Stat. Nachr.)

Einleitung.

Die Polarvölker sind zweifellos diejenige Gruppe von Völkern, die durch die Naturumgebung am meisten in ihrem Kulturbesitze beeinflußt worden ist, so daß man sie mit einem gewissen Rechte „eine durch naturbedingte Züge charakterisierte Völkergruppe[2]“ nennen kann; aber auch ihre Kultur wird nicht nur durch die Natur bedingt sein, sondern auch ein Ergebnis ihrer Geschichte. Wie bei einer jeden Kultur die meisten Bestandteile nicht ein Erzeugnis der Umwelt sind, sondern in anderen Gegenden ihren Ursprung haben, so wird auch der Kulturbesitz der Nordvölker viele Züge aufweisen, die sich nicht einfach als Produkt der polaren Natur deuten lassen, sondern von anderswoher nach dem Norden gewandert erscheinen, sei es mit, sei es ohne eine begleitende Völkerwanderung. Anders sind die mannigfachen Unterschiede innerhalb der Polarvölker selbst gar nicht zu erklären.

Eine gewisse Gleichförmigkeit erscheint nur dem oberflächlichen Beobachter. Sieht man nur etwas genauer hin, so findet man sofort, daß die Rentierjagd fast überall vorkommt, die Züchtung des Ren aber nur im eurasiatischen Gebiete bekannt ist, mit Ausnahme des itälmenischen Kamtschatka, während sie in Amerika vollkommen fehlt, wenn man, wie es für die Völkerkunde sich eigentlich von selbst versteht, von ihrer erst aus diesem Jahrhundert stammenden Einführung in Alaska durch die Weißen absieht. Aber selbst innerhalb dieser, auf den ersten Blick wieder so einförmig aussehenden Kultur der Rentierzüchter Nordasiens, herrschen tiefgreifende Unterschiede, indem nämlich im Westen und Osten, d. h. bei Samojeden, Ostjaken einerseits, Korjaken und Tschuktschen anderseits, der

[2] Riedel, Polarvölker.

Gebrauch des Rentieres nur als Zugtier und Schlachttier bekannt ist, während die Tungusen es ebenso wie die südlicher wohnenden Sojoten und Karagassen als Reit- und Packtier und zur Milchgewinnung benutzen. Die Jukagiren wieder und die Jakuten, soweit letztere Rentierzucht treiben, brauchen es im Sommer als Reit- und Packtier, im Winter als Schlittenanspann, während die Lappen es wohl als Zug- und Packtier benutzen, aber niemals reiten und das Melken offensichtlich von den Skandinaviern gelernt haben. Daß an den Grenzen ein Übergreifen der Sitten stattfindet, ändert an dem von Gudmund Hatt [3] entworfenen Gesamtbilde nichts.

Eine ähnliche Teilung wie innerhalb der Rentierzucht gilt auch für die Kleidung der Polarvölker. Daß diese hier den ganzen Körper bedeckt, erscheint naturbedingt, nicht aber auch der Schnitt dieser Kleidung in jedem einzelnen seiner Merkmale. Da hat nun wieder G. Hatt gezeigt, daß im Polargebiete zwei grundverschiedene Trachtformen verbreitet sind, von denen die eine bei Eskimo und im östlichen und westlichen Teile Eurasiens auftritt, während die andere sich hier zwischen die Verbreitungsgebiete der ersten einschiebt [4].

Am verwickeltsten ist es mit den Haus- und Zeltformen. Hier kommen allein im eskimoischen Gebiet deren ungefähr ein halbes Dutzend vor, die runde, aus Walfischknochen erbaute Hütte — heute bei Eskimo nur noch vorgeschichtlich nachgewiesen — das domförmige Schneehaus der zentralen Eskimo, das viereckige, quadratische bis rechteckige Giebeldachhaus Alaskas, Grönlands und Ost-Labradors, das birnenförmige Haus der Smithsund-Eskimo und das eigenartige Alkovenhaus an der Mündung des Mackenziestromes, sowie zwei Zeltformen, das kegelförmige Zelt — von Alaska bis zur Westküste der Hudsonbai — und das Zelt mit halbmondförmigem Grundriß in Grönland, von dem das dachförmige rechteckige Zelt mit häufig apsisähnlichem Anbau der zentralen Gebiete und Labradors nur eine Abart zu sein scheint [5]. Ebenso sind in Eurasien trotz weiter Verbreitung des Kegelzeltes die Formen sehr mannigfaltig, und an der Beringstraße kommen sogar Pfahlbauten vor.

Mit keinem Gebiet der materiellen Kultur ist das Recht so stark verbunden, wie mit der Wirtschaft. Die wirtschaftlichen Verhältnisse sind die Lebensäußerung eines Volkes im Kampfe ums Dasein; dieser Kampf wird gegen Natur und Mitmenschen geführt. Das Recht aber regelt die Beziehungen der Menschen zueinander. Auch dieses ist aber kein bloßes Ergebnis der umgebenden äußeren Verhältnisse, sondern enthält gleichfalls Züge, die nicht naturbedingt sind und Parallelen in Gegenden mit ganz anderen Naturverhältnissen haben.

Die Wirtschaft der Polarvölker beruht außer auf der bereits erwähnten Rentierzucht in Nordasien auf den rein aneignenden Tätigkeiten des Jagens, Fischens und Sammelns. Was von Ackerbau im Polargebiet vorkommt, ist europäischen Ursprungs, wenn man von dem Getreidebau der Jakuten absieht. Die Eskimo sind nur Jäger und Fischer. Sie jagen im Sommer bzw. Herbst das Rentier auf

---

[3] Hatt, Reindeernomadism, S. 77, 79, 83, 85.
[4] Hatt, Skinddragter, S. 220.
[5] Steensby, Study, S. 197.

der Tundra und das ganze Jahr über Seesäugetiere, vor allem den Seehund, vom Kajak aus bzw. auf dem Eise. Der Fang vom Eise überwiegt in den zentralen Gegenden und im nördlichen Westgrönland, wogegen der Fang auf offener See vom Kajak aus in den östlichen und westlichen Randgebieten des Eskimolandes vorherrschend ist. Walfang vom großen Boot, dem Fellboot *(Umiak)*, aus wird bzw. wurde früher in Grönland, Labrador, dem Mackenziegebiete und an der Nordküste Alaskas bei Point Barrow betrieben. Die vorgeschichtlichen Funde zeigen, daß eine solche Walfischfangkultur anscheinend früher an der ganzen Nordküste Amerikas verbreitet gewesen ist [6]. Diese selbe Kultur herrscht noch heute bei den drei östlichen Völkern, der sogenannten paläasiatischen Völkergruppe, den miteinander sprachverwandten Tschuktschen, Korjaken und Itälmen oder Kamtschadalen, soweit die beiden erstgenannten nicht im Besitze von Rentierherden sind. Rentierjäger dagegen sind fast alle Polarvölker, ausgenommen eigentlich nur die Kamtschadalen. Hier zeigt sich deutlich, daß dieser Zug der Kultur den Naturverhältnissen geradezu entgegen ist, denn das Land wimmelt von Rentieren, wie schon STELLER [7] hervorhebt. Wenn dagegen ERMAN [8] sagt, daß die Korjaken durch ihr Vorrücken nach Süden den Itälmen die Rentiere, die diese sonst jagten, verscheucht hätten, so kann diese Bekundung schon deshalb, weil sie fast hundert Jahre nach STELLER liegt, gegen dessen zuverlässige Angaben nicht in Betracht kommen. Vielleicht liegen die Dinge auch so, daß die Kamtschadalen erst nach STELLER's Zeit durch Vermittlung der Russen die Rentierjagd von ihren nördlichen Nachbarn oder den Tungusen angenommen haben und daß dies der Zustand ist, von dem ERMAN spricht. Für die Annahme geringen Alters der Rentierjagd bei Itälmen spricht wohl auch ERMAN's weitere Bemerkung, daß die Rentierfelle bei ihnen ausschließlich zur Kleidung benutzt werden [9].

Eine letzte Erwerbsart des Lebensunterhaltes im Polargebiete ist der Fischfang. Bei den erwähnten Itälmen ist er die Haupterwerbsquelle, ebenso bei denjenigen Volksteilen der übrigen eurasiatischen Polarvölker, die keine Rentierherden besitzen, mit Ausnahme der tschuktschischen und korjakischen Küstenbevölkerung, wogegen er bei allen Eskimo in der Gestalt des Lachsfanges zwar eine große Rolle spielt, hinter dem Seetierfang bzw. der Rentierjagd aber — letztere vor allem bei den sogenannten Inlands-Eskimo — zurücktritt.

Hiernach darf es nicht wundernehmen, wenn wir auch innerhalb des Rechtes der Polarvölker zwar manche gemeinsamen Züge, aber auch recht erhebliche Unterschiede antreffen werden. Im folgenden soll es nun meine Aufgabe sein, einmal an Hand der zur Verfügung stehenden Quellen, die leider hinsichtlich der Rechtszustände nicht so ergiebig sind, wie für die materielle Kultur und auch Teile der geistigen, z. B. die Religion, dieses Recht im einzelnen darzustellen und dann zu prüfen, welche Schlüsse wir aus der Verbreitung der einzelnen Rechtsinstitute auf die Geschichte des Rechtes der Polarvölker wie auch ihrer übrigen Kultur ziehen können. Hier werden wir aber vor allem darauf bedacht sein müssen,

---

[6] MATHIASSEN, Pr. Rep., S. 214.
[7] STELLER, S. 113.
[8] ERMAN, III, S. 282.
[9] ERMAN, III, S. 345.

voreilige Schlußfolgerungen und besonders Verallgemeinerungen zu vermeiden. Eine allgemeine Rechtsgeschichte kann erst dann geschrieben werden, wenn die Rechte sämtlicher Völker der Erde genau bekannt sind, was heute lange noch nicht der Fall ist, und erst dann kann die Entstehung und Herkunft der Rechtsinstitute der einzelnen Völker ergründet werden. Wir können aber immerhin jetzt schon festzustellen versuchen, in welcher Weise die für das Recht gewonnenen Ergebnisse die an Hand der übrigen Kultur aufgestellten Ansichten stärken oder abschwächen.

I. Die gesellschaftliche Gliederung der Polarvölker.

1. Die Gesellschaftsordnung der Eskimo.

Die Eskimo haben eine Gesellschaftsverfassung, die man am besten als Hordenverfassung bezeichnen kann. Die politische Einheit ist die Niederlassungsgemeinde, das Dorf, wenn man will, obgleich wir ja vielfach mit diesem Begriffe die Vorstellung von einer ackerbautreibenden Bevölkerung verbinden, von der natürlich bei Eskimo keine Rede ist. Auch Birket-Smith [10] muß zugeben, daß man von einer „dwelling place community" sprechen kann, die ihren Mittelpunkt in dem Versammlungshaus *qagse* findet, dessen früheres Vorhandensein auch in Westgrönland Thalbitzer [11] neuerdings zum mindesten wahrscheinlich gemacht hat. Wenn man von einer sozialen Gemeinschaft bei Eskimo außer der Familie reden kann, ist es meines Erachtens jedenfalls die Dorfgemeinschaft, wenn sie auch um ihre Mitglieder kein allzu festes Band schlingt [12]. Diese Dorfgemeinde besteht aus verschiedenen Einzelfamilien, die wohl meist, aber nicht notwendig immer, untereinander verwandt sind. Die Zelle der Eskimogesellschaft ist jedenfalls die Einzelfamilie, über der sich keine Großfamilie (Sippe) erhebt.

Selbstverständlich besteht ein Verwandtschaftsgefühl über die Einzelfamilie hinaus, denn es wäre ja doch unnatürlich, wenn z. B. Brüder, nachdem sie eine selbständige Familie gegründet haben, sich nicht mehr als Verwandte betrachten wollten. Dieses Gemeinschaftsgefühl der Verwandten äußert sich zunächst in der Blutrache. Hier treten die Verwandten väterlicher wie mütterlicher Seite für das Opfer ein, aber durchaus nicht etwa alle gleichzeitig, sondern nacheinander, der jeweils Entferntere nur bei Nichtvorhandensein eines Näheren, besonders aber entbrennt kein Krieg zwischen den Verwandten des Täters und denen des Opfers, die sich dann geschlossen gegenüberstünden [13].

Weiter zeigt sich das Verwandtschaftsgefühl über die Einzelfamilie hinaus in der gegenseitigen Unterstützungspflicht der Verwandten bei Verarmung [14]. Auch dies bezeugt jedoch noch kein Vorhandensein einer Sippenverfassung.

Auch die Ehehindernisse, auf die ich später noch zu sprechen komme, berücksichtigen eine solche in keiner Weise, wenn auch das Fehlen der Exogamie, wie Birket-Smith [15] meint, noch kein Beweis gegen das Vorliegen einer Sippen-

[10] Birket-Smith, Egedesm. Distr., S. 135.
[11] Thalbitzer, Cultic Games, S. 240.
[12] Vgl. auch Steensby, Pol. Es., S. 365, und Study, S. 61.
[13] Vgl. auch König, S. 510 ff.
[14] Vgl. u. a. nur Jenness, Copper Esk., S. 85, 86 u. 163.
[15] Birket-Smith, Egedesm. Distr., S. 141.

verfassung ist, denn die Jukagiren kennen z. B. Sippeverfassung ohne Exogamie[16].

So bleibt als letztes Moment der Äußerung einer Sippenverfassung das Zusammenwohnen der Mitglieder der Sippe im selben Dorfe oder in einem Hause. Daß die Bewohner eines Eskimodorfes nicht notwendig untereinander verwandt sind, sagte ich schon. Auch vom Coronationgolf-Gebiet bei den Kupfer-Eskimo, wo noch der engste Zusammenhang nicht nur innerhalb der dort allerdings recht kleinen Stämme, sondern auch innerhalb der Niederlassung zu bestehen scheint, berichtet Jenness[17] nur, daß „annähernd" alle Bewohner desselben „Settlement" durch Bluts- oder Heiratsbande verbunden sind, und ebenso sagt Bogoras[18], daß bei den asiatischen Eskimo die Dorfgenossen häufiger verwandt seien als bei den Küstentschuktschen, also auch hier nicht immer. Nun wäre möglich, daß zwar eben das Dorf nicht von einer Sippe gebildet würde, sondern von mehreren, die dann vielleicht jede ihren abgegrenzten Bezirk im Dorfe bewohnten. Das ist aber auch nicht der Fall, denn erstens kann jeder jederzeit einer anderen Niederlassung sich anschließen, und die Folge davon ist, daß die Verwandten durchaus nicht alle in einem Dorfe wohnen[19], und zweitens wohnen auch die untereinander verwandten Mitglieder einer Niederlassungsgemeinschaft durchaus nicht notwendig innerhalb dieser in einem gemeinsamen Bezirke, so gemeint, daß ihre Behausungen zusammenlägen. Das ist auch in Point Barrow[20] nicht der Fall, wo doch manche Beziehungen zu den Küstentschuktschen und Küstenkorjaken bestehen, die die Einteilung in sogenannte Bootsgemeinschaften kennen, deren Häuser im Dorfe geschlossen zusammenliegen[21], allem Anscheine nach auch nicht auf der St. Lawrence-Insel[22]. Selbst die genannten Bootsgemeinschaften bestehen aber nicht ausschließlich aus verwandten Familien.

Mehrfamilienhäuser dagegen gibt es bei allen Eskimo, ja man kann fast sagen, daß es eine Ausnahme ist, wenn ein Haus nur von einer Familie bewohnt wird. Nicht nur die Gegenden, in denen das rechteckige Langhaus die übliche Wohnung ist, Grönland (mit Ausnahme des Smithsund-Gebietes), die eigentliche Labradorküste und Alaska, sowie das Mackenziegebiet mit seinem eigenartigen Alkovenhaus kennen Mehrfamilienhäuser — diese übrigens fast ganz ausschließlich — sondern auch die Gebiete, in denen das domförmige Schneehaus die regelmäßige Winterwohnung ist, weisen sie auf. Selbst die kleinen birnenförmigen Steinhäuser der Smithsund-Eskimo sind nur in der Regel bloß für eine Familie berechnet[23]; Knud Rasmussen führt von dem nördlichsten Wohnplatz dort ein Haus mit einem kleineren Anbau an, in dem der Schwiegersohn des Hausinhabers mit seiner Frau wohnte[24].

---

[16] Vgl. weiter unten.
[17] Jenness, Copper Esk., S. 85.
[18] Bogoras, S. 544.
[19] Holm in Thalb., S. 66.
[20] Murdoch, S. 273.
[21] Bogoras, S. 629—631; Jochelson, Koryak, S. 770.
[22] Moore, S. 341.
[23] Rasmussen, Heim. d. Pol. M., S. 28.
[24] Derselbe, S. 85.

Auch die Mehrfamilienhäuser beherbergen nicht immer nur verwandte Familien [25]. Wo nur zwei Familien zusammenwohnen, mag das ja wohl meist der Fall sein, wie z. B. auf der St. Lawrence-Insel in der Beringstraße [26]; gerade von der Gegend jedoch, in der die größten Langhäuser vorkommen, Angmagssalik in Ostgrönland, berichtet Holm, daß nicht alle Insassen eines solchen miteinander in verwandtschaftlichen Beziehungen stehen [27].

Nun sagt zwar Nelson, daß vom Kuskoquimflusse in Südalaska bis zu den Küsten der Beringstraße die Einteilung der Bevölkerung in totemistische „gentes" bestehe. Näheres wird darüber aber nicht ausgeführt. Nelson bringt wohl einige Abbildungen von Waffen mit angeblichen Totemabzeichen, sagt aber nichts über das Verhältnis der Gruppe zu dem Totem und die übrigen Begleiterscheinungen, wie Speiseverbot und Exogamie. Er beschreibt vielmehr eine Art Individualtotemismus [28]. Ein solcher besteht aber auch bei den Polareskimo am Smithsunde, ohne daß dort von einer Gliederung der Bevölkerung in totemistische Sippen im geringsten die Rede sein kann [29]. Hawkes betont, daß von einer solchen Erscheinung jedenfalls heute nichts zu spüren ist [30]. Daher bezweifelt auch Boas das Vorkommen des Totemismus in Alaska meines Erachtens ganz mit Recht [31]. Läßt man aber diese Möglichkeit trotzdem bestehen, so bliebe er immerhin eine vereinzelte Erscheinung bei den Eskimo, die verhältnismäßig junger Entlehnung von den benachbarten Nordwestamerikanern, besonders den Tlinkit-Indianern, stark verdächtig wäre [32].

Es besteht also, von dieser etwaigen jungen Entlehnung abgesehen, keine Sippenverfassung bei den Eskimo, wie Mauss, Beuchat [33] und Grosse [34] meinen. Und es hat wohl auch früher keine bestanden, denn sonst hätte sie, wie Birket-Smith [35] mit Recht betont, doch wohl Spuren hinterlassen. Und dieser Schriftsteller hat mit der Meinung ebenfalls recht, daß diese Spuren sich hauptsächlich darin zeigen müßten, daß die Verwandtschaft entweder nur nach der Vaterseite oder nur nach der Mutterseite berechnet würde [36]. Bei den Eskimo gelten aber beide Verwandtschaften gleich. Es stimmt auch nicht, wenn Mauss und Beuchat [37] den Eskimo eine doppelte soziale Verfassung je nach der Jahreszeit beilegen wollen; im Sommer Vereinzelung in Familien, im Winter Vereinigung in Sippen, dort Egoismus, hier Kommunismus. Die sozialen und religiösen Anschauungen sind in beiden Jahreszeiten dieselben [38], nur tatsächlich in ihren

---

[25] Boas, I, S. 581: Iglulik: Parry, Sec. Voyage, S. 533.
[26] Moore, S. 341.
[27] Holm, Skizze, S. 85.
[28] Nelson, S. 322.
[29] Rasmussen, Nye M., S. 153.
[30] Hawkes, Inv.-in-Feast, S. 15, Anmerk. 2.
[31] Boas II, S. 369.
[32] So auch Birket-Smith, Egedesm. Distr., S. 142.
[33] Mauss & Beuchat, S. 115.
[34] Grosse, S. 56.
[35] Birket-Smith, Egedesm. Distr., S. 142.
[36] Derselbe u. S. 406.
[37] Mauss & Beuchat, S. 124.
[38] Birket-Smith, Egedesm. Distr., S. 143.

Äußerungen im Sommer gehemmt. Was das Zusammenwohnen in Mehrfamilienhäusern betrifft, so glaube ich überhaupt, daß es, jedenfalls was die Zentral-Eskimo angeht, mindestens ebensosehr dem Wärmebedürfnis wie dem Zusammengehörigkeitsgefühl entspringt. Wohl ist es möglich, daß die langen Häuser in Grönland und auf Kadjak [39] einer ganz anderen Kulturschicht angehören als die übrigen Hausformen der Eskimo. Sollte dieser eine Sippenverfassung eigentümlich sein, so wäre sie aber beim Eindringen der Langhäuser in die Eskimokultur bereits verschwunden gewesen. Zusammenwohnen zu mehreren Familien gibt es auch in den übrigen Gegenden. Dieses ist meines Erachtens jedenfalls nicht erst sekundär in die eskimoische Gesellschaftsordnung hineingetragen worden.

Über der Einzelfamilie steht, wie ich bereits erwähnte, nur das Dorf, die Niederlassungsgemeinschaft. Ihre Wirksamkeit äußert sich unter anderem ganz deutlich in der Beseitigung schädlicher Mitglieder durch die Dorfgenossen, wie ich dies bereits früher eingehend geschildert habe [40]. Eine weitere Einheit besteht in Grönland auf jeden Fall nicht, und auch in Labrador sollen die von TURNER angeführten Stammesnamen erst durch die Europäer in die Vorstellungswelt der Eingebornen hineingetragen worden sein [41]. Dagegen hören wir von fast allen anderen Eskimogebieten Stammesnamen berichtet, die alle die Endung *miut* haben, was „Bewohner von ..." bedeutet. Sie ist also stets mit einer geographischen Bezeichnung verbunden, und zwar bezieht sie sich auf ein Gebiet, das mehrere Ortschaften umfaßt. Es handelt sich hier nicht um die Namen mit der gleichen Endung, die sich nur auf eine einzelne Ortschaft beziehen, wie solche auch in Grönland vorkommen. Das ist aber durchaus nicht immer der Fall, wie MAUSS und BEUCHAT anzunehmen scheinen [42]. Stammesnamen der erst erwähnten Art sind z. B. *Netsilingmiut,* Bewohner des Gebietes des Ringelseehundes, *Ugsulingmiut,* Bewohner des Gebietes der Bartrobbe, *Utkusigsalingmiut,* Bewohner der Topfsteingegend. Ein Teil der Mackenzie-Eskimo hieß nach PETITOT [43] *Tareormiut,* Bewohner der Meeresküste. Das Verhältnis dieser sogenannten Stämme zum Dorf ist leider noch nicht genau untersucht und daher schwer zu erkennen. Feststeht wohl, daß ein solcher „Stamm" mehrere Dörfer, d. h. mehrere Winterniederlassungen, umfaßt. Selbst der kleine Stamm der Utkusigsalik-Eskimo bestand nach KLUTSCHAK Ende der siebziger Jahre aus zwei selbständigen Teilen, die getrennt für sich ihre Winter- und Sommerquartiere hatten, der eine im Mündungsgebiete des großen Fischflusses, der andere am Knie des Hayesflusses [44]. Auch die vier Abteilungen der Smithsund-Eskimo haben eine jede mehrere zu gleicher Zeit bewohnte Winterniederlassungen [45], wie ich jedenfalls aus RASMUSSEN schließe [46]: Ganz klar ist dies auch für das Cumberlandsund-Gebiet [47]. Am

[39] HOLMBERG, S. 376.
[40] KÖNIG, S. 302 ff.
[41] HAWKES, Labr. Esk., S. 22—23.
[42] MAUSS & BEUCHAT, S. 54.
[43] PETITOT, Monographie, S. 3.
[44] KLUTSCHAK, S. 68.
[45] RASMUSSEN, Heim. d. Pol. M., S. 29.
[46] Derselbe, S. 29—35, 45—51.
[47] BOAS I, S. 426.

nächsten fallen noch Dorfgemeinde und Stamm zusammen bei den sogenannten Kupfer-Eskimo, den Bewohnern des Coronationgolfs und des Bathurst-Inlet, obschon auch da nicht immer der ganze Stamm des Winters sich in einer einzigen Niederlassung aufhält [48]. Feststeht weiter auch, daß der Stamm eine kulturelle und sprachliche Einheit in sich bildet. Sein Verhältnis zu den benachbarten Stämmen ist aber nicht ganz klar. Während an der Westküste der Hudsonbai zwischen Aivilik- und Netsilik-Eskimo einiger Unterschied in Kultur und Sprache besteht [49], und dieser Unterschied zwischen den Stämmen der Ost-, Nord- und Westküste der Halbinsel Labrador noch größer scheint [50], verschwindet er schon fast in Baffinsland [51] und ist im Coronationgolf-Gebiet überhaupt fast nicht mehr zu erkennen [52]. Dazu kommt, daß, wie ich früher wahrscheinlich machte [53], Rache von Stamm zu Stamm — als Fall der Blutrache für das einem einzelnen zugefügte Unrecht — nur gegenüber solchen Stämmen geübt wird, mit denen man sprachlich sich nicht verständigen kann. Der Stamm fühlt sich also als solcher den übrigen Stämmen gegenüber nicht als geschlossene politische Einheit [54].

Dies alles gibt der Vermutung Raum, daß es sich bei diesen Stammesbezeichnungen um ein uneskimoisches Kulturgut handelt. Möglich wäre es, daß sie von den Indianern in Alaska übernommen wären. Diese Annahme würde aber nicht erklären, warum die Sitte sich nach Baffinsland verbreitet hat. Es ist ebensogut möglich, daß sie jener Kulturschicht angehört, die sich vom Inlandsgebiet im Süden der zentralen Eskimo nach Norden ausgebreitet hat, und zu der das domförmige Schneehaus, die Faustkämpfe und anderes gehören [55]. Da sich diese Schicht aber anscheinend auch bis nach Grönland verbreitet hat, so bliebe zu erklären, warum bis dorthin die Stammesbezeichnungen nicht auch vorgedrungen sind. Jedenfalls spielen nach allem, was ich feststellen konnte, Stammesverbände bei den Eskimo keine politische Rolle, von Grönland ganz zu schweigen. Das Dorf, die Niederlassung, ist eben die Einheit über der Einzelfamilie, wenn auch seine Mitglieder willkürlich wechseln können. Es entspricht dies dem territorialen Charakter der Eskimogemeinschaft. Auch auf der St. Lawrence-Insel in der Beringstraße gibt es jedenfalls heute keine Stammeseinteilung mehr [56].

Diese Gemeinschaft ist eine rein demokratische. Niemand ist über den anderen Herr. Daß einer eine Befehlsgewalt über andere hat, ist dem Eskimo so fremd, daß es z. B. den Bewohnern von King William-Land noch nach zwanzig Jahren als merkwürdigstes an dem Benehmen der Franklin-Leute im Gedächtnis geblieben war, daß die Untergebenen Franklin's das taten, was er

---

[48] Jenness, Copper Esk., S. 32—44, 110 ff.
[49] Birket-Smith, Pr. Rep., S. 192—193.
[50] Turner, S. 175 ff.
[51] Boas I, S. 419, 425.
[52] Jenness, Copper Esk., S. 32—44; Stefánsson, Pr. Rep., S. 33.
[53] König, S. 774. Auch nach Hooper (S. 273) besteht am Makenzieflusse zwischen Eskimo und Loucheux-Indianern Stammesrache.
[54] Vgl. auch König, S. 776 u. Hooper, S. 272, 273.
[55] König, S. 296.
[56] Moore, S. 341.

ihnen sagte. „Gerade wie Knaben", erzählten sie HALL [57]. Trotzdem gibt es natürlich bei den Eskimo wie in jeder menschlichen Gesellschaft Unterschiede.

Die Quellen, aus denen die Heraushebung einzelner Mitglieder eines gesellschaftlichen Verbandes über ihre Genossen entspringen kann, sind nach SCHURTZ [58] vierfacher Art: Reichtum, Priestertum, Furchterregung und überlegene Klugheit und Gewandtheit. Diese können einzeln oder in Verbindung miteinander auftreten.

Ich will hier mit dem Priestertum beginnen, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil dessen politische Bedeutung bei den Eskimo am schnellsten zu beleuchten ist. Die religiöse Tätigkeit der *Angákut*, der eskimoischen Zauberpriester, hat der Religionsform der Eskimo sowohl wie der übrigen Polarvölker und noch verschiedener anderer Stämme Asiens und Amerikas den ethnologischen Namen gegeben, indem man diese Religionsfom mit „Schamanismus" zu bezeichnen pflegt, denn der Zauberpriester, eben „Schamane" genannt, sucht durch alle möglichen Beschwörungen, bei denen die Zaubertrommel die Hauptrolle spielt, den Willen der Überirdischen zu erforschen und sie sich dienstbar zu machen. Seine für die Gemeinschaft wichtigsten Tätigkeiten sind die Heilung von Krankheiten und die Herbeirufung der Fangtiere, wenn diese zum Schaden seiner Landsleute ausbleiben. Daß er dadurch einen ziemlichen Einfluß ausüben kann, liegt auf der Hand. Um eine führende Stellung in politischer Hinsicht zu erlangen, genügt dies im allgemeinen aber nicht. Die Schamanenkunst ist im Gegenteil fast stets nur Beigabe, um das Ansehen der führenden Persönlichkeit zu heben; von selbst begründet sie keine weltliche Führerschaft, wie es z. B. RASMUSSEN vom Smithsund-Gebiete in Nordgrönland besonders hervorhebt [59]. Oft kann sie der angesehenen Person vollkommen fehlen, wie bei den Kupfer-Eskimo, wo nach JENNESS trotz Vorhandenseins mehrerer gewaltiger *Angákut* doch ein Mann, der ein solcher nicht war, den größten Einfluß ausübte [60]. Dagegen ist in Labrador und besonders jenseits der Hudsonstraße im südlichen Baffinslande der Einfluß der Zauberpriester scheinbar stärker [61], ein weiterer Beleg dafür, daß gerade zwischen diesen beiden Gebieten ganz besonders enge Kulturbeziehungen bestehen. Doch dürfte gleichwohl der Unterschied von den übrigen Eskimogegenden nicht allzu groß sein, zumal der Bericht BILBY's über die Rolle der *Angákut* bei der Beseitigung eines Gemeinschaftsschädlings in Südbaffinsland einen etwas feuilletonistisch übertriebenen Eindruck macht [62] und HANTZSCH ihnen für Nordost-Labrador eine besondere Bedeutung abspricht [63].

Keinen größeren Einfluß als das Schamanentum verleiht im allgemeinen auch der Reichtum dem einzelnen bei den Eskimo. Erstens gibt es ja Stämme, die überhaupt äußerst arm sind, bei denen also von Anhäufung von Reichtümern von vornherein keine Rede sein kann, dann behindert auch der in gewissem

[57] HALL N., S. 256.
[58] SCHURTZ, S. 138 ff.
[59] RASMUSSEN, Nye M., S. 161.
[60] JENNESS, Copper Esk., S. 93.
[61] Baffinsland: BILBY, S. 136; Labrador: TURNER, S. 193.
[62] BILBY, S. 139.
[63] HANTZSCH, S. 300.

Sinne bei den Eskimo wie bei Polarvölkern sonst herrschende Kommunismus — wovon später — seine Entstehung. Jedoch gibt es Gegenden, in denen sich auf Grund der Besitzverhältnisse fast ein Klassenunterschied gebildet hat. Das ist bei Point Barrow und an der angrenzenden Küste der Beringstraße der Fall, wo die Besitzer der Walfängerboote, eskimoisch *Umialik* genannt, infolge ihrer größeren Jagderträge eine Art Besitzaristokratie bilden, die andere in ihre Dienste nimmt [64]. Ebenso ist es auf der St. Lawrence-Insel [65] und anscheinend auch bei den sibirischen Eskimo, deren Rechtsverhältnisse aber leider trotz der großen Jesup-Expedition noch immer nicht recht bekannt sind [66]. Doch ist auch diese Klasse von den anderen nicht scharf getrennt; wirkliche Vorrechte hat sie jedenfalls nicht, auch nicht auf Point-Barrow, welcher Gegend Bogoras dies zuschreiben will; warum, ist nicht einzusehen. Wenn Ray behauptet, daß nur die *Umialik* zur Vielweiberei befugt gewesen sein sollen, so verwechselt er offenbar damit die Tatsache, daß eben nur die Vermögenden sich wirtschaftlich mehr als eine Frau leisten können [67]. Schon im übrigen Alaska ist der Anhäufung zu großen Reichtums durch eine Sitte gesteuert, die dem Potlatch der Indianer verwandt ist. Dort wird der Geizhals, der alles für sich behält und aufspeichert, ohne seinen Mitmenschen etwas abzugeben, auf recht eigenartige Weise behandelt. Man zwingt ihn, der Gemeinschaft ein Fest zu geben, wobei man ihn buchstäblich arm frißt. Sträubt er sich dagegen, so wird er einfach totgeschlagen, und man läßt von seiner Habe auch nicht ein Stückchen den Erben [68]. Im übrigen dient der Besitz nur als Mittel zur Befestigung eines auf andere Weise erlangten Einflusses, indem man ihn braucht, um seine Anhänger stets in guter Laune zu halten [69]. Es gibt in Alaska auch reiche Leute ohne Einfluß in der Gemeinschaft. Sie werden *Tugu* genannt [70].

Die Erregung von Furcht kann wohl in einer kleinen Gemeinschaft an sich die größte Machtfülle zustande bringen, aber von solcher Tyrannei gilt auch immer das Sprichwort, daß der Krug solange zu Wasser geht, bis er bricht. Gerade gegen diese Art der Führerschaft erhebt sich die demokratische Eskimogemeinschaft am geschlossensten. Gerade sie ist, neben der Abwehr von Hexen und Zauberern, die Straftat, bei der sich Spuren einer staatlichen Strafgewalt bei Eskimo am deutlichsten zeigen [71]. Trotzdem kommt sie hin und wieder vor. Der Kaviak-Eskimo Agunapayak im Nortonsunde [72], Prinz Pamiok's Vater in Rama in

---

[64] Murdoch, S. 273, 429; Nelson, S. 305.

[65] Moore, S. 341.

[66] Bogoras, S. 631. Die Angaben der Gebr. Krause (Deutsche Geogr. Bl., Bd. 5, Teil I, S. 29) über diesen Punkt beziehen sich nicht, wie Murdoch meint (S. 429. Anmerk. 4), auf die asiat. Eskimo, sondern auf die Küstentschuktschen, was aus der folgenden Seite hervorgeht.

[67] Ray, S. 44; vgl. auch für das Gebiet zwischen Nushagak und Kuskoquim: Elliot, S. 390.

[68] Nelson, S. 305; vgl. auch Dall, Juk. Terr., S. 151.

[69] Hawkes, Inv.-in-Feast, S. 7.

[70] Nelson, S. 304.

[71] König, S. 302 ff.

[72] Nelson, S. 303; Jakobsen, S. 232; Dall, Yuk. Territory, S. 156.

Nordost-Labrador [73] und ähnliche sind Beispiele hierfür. Niemals aber dauert die Herrlichkeit lange. Man beißt erst die Zähne zusammen und ballt die Faust nur verstohlen. Aber die erste beste Gelegenheit wird benutzt, um den Verhaßten, der die freien Männer unter das Joch zwingen will, zu erschlagen.

Das Führertum, das trotzdem bei den Eskimo erscheint, trägt daher auch durchaus demokratische Züge. Es ist die Herrschaft der älteren und erfahrenen Männer. Aber auch diese teilt sich meist unter mehrere, ruht nicht in den Händen eines einzelnen. Diese Männer sind solche, die die vom Eskimo als eines Mannes würdig erachteten Tugenden in besonderem Maße besitzen, Mut, Tüchtigkeit auf der Jagd, Vertrautheit mit den Gewohnheiten der Nahrungstiere, Kenntnis von Wind und Wetter und Kenntnis der überlieferten Gewohnheiten und der Stammestradition, ruhige Überlegung und rasche Entschlossenheit [74]. Darum heißt der Führer in Baffinsland *issumautang*, d. h. „der alles am besten versteht“ [75]. Solange der Mann diese Eigenschaften hat, wird sein Einfluß durch die zunehmende Zahl der Jahre nur erhöht, aber er dauert auch nur, solange sein Träger diese Tugenden besitzt. Daraus geht schon hervor, daß das Häuptlingstum, um diese nicht ganz passende Bezeichnung der Bequemlichkeit halber zu gebrauchen, keine rechtlich — d. h. bei Eskimo natürlich nur gewohnheitsrechtlich — festgelegte, scharf umrissene Machtfülle hat, sondern mehr eine tatsächliche. Werden seine Anordnungen nicht befolgt, so hat der Führer auch keine Mittel zur Erzwingung des Gehorsams. Unter besonderen Verhältnissen scheint es allerdings manchmal anders zu werden. Man denkt wohl hier zunächst an Kriegsfälle. Aber es ist uns über ein Kriegshäuptlingstum bei den Eskimo eigentlich nichts berichtet. Solche Nachrichten müßten wir gerade von Alaska und dem Mackenziegebiet haben, wo noch bis fast in die neueste Zeit hinein kriegerische Berührungen mit den Indianern an der Tagesordnung waren. Aber wir hören davon nichts. Im Gegenteil, Nelson sagt ausdrücklich von Alaska, daß jeder auf eigene Faust kämpfte [76]. Dagegen genoß auf der eigenartigen Wanderung, die eine kleine Eskimohorde wahrscheinlich von der Gegend des nördlichen Baffinslandes aus nach dem Smithsund-Gebiete in Nordgrönland in den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts unternahm — die geschichtliche Wirklichkeit dieses Wanderzuges ist durch seine Begegnung mit Mc Clintock erwiesen [77] — der Führer *Kritdlarssuak* fast unumschränkte Gewalt, und zwar derart, daß er sogar die Todesstrafe verhängen konnte. Und diese Gewalt hatte man ihm freiwillig gegeben [78]! Denjenigen, der weiß, was eine solche Wanderung bedeutet, wird es allerdings nicht wundernehmen, daß sich gerade auf ihr der einzige Fall einer straffen Befehlsgewalt bei Eskimo findet, die im Rahmen der Eskimositten direkt uneskimoisch anmutet. Im gewöhnlichen Leben ist es aber nicht so. Hier beschränkt sich die Befugnis des Führers auf die Bezeichnung der Jagdgründe und die Bestimmung des Zeitpunktes für den

[73] Prinz Pamiok, S. 4.

[74] Rink, Tribes, Bd. I, S. 28; Hantzsch, S. 300, Hawkes, Labr. Esk., S. 110; Nelson, S. 304.

[75] Boas I, S. 581.

[76] Nelson, S. 329.

[77] Steensby, Pol. Esk., S. 262 ff.

[78] Rasmussen, Nye M., S. 21 ff.

Aufbruch zur Jagd wie für den Schluß dieser und das Beziehen der Winterplätze [79]. Nach außen tritt seine Stellung vor allem darin hervor, daß er der Vertreter seiner Gemeinschaft im Verkehr mit anderen Stämmen ist, was hauptsächlich im Verkehr mit Europäern zutage tritt. Ihm werden die Geschenke ankommender Fremder dargebracht, die er dann unter seine Leute verteilt [80].

Daß dieses primitive Häuptlingstum keine rechtsetzende Gewalt besitzt, ist ja wohl selbstverständlich. Daß es sich bei Vollziehung einer von der Gemeinschaft beschlossenen oder doch in deren Sinne erfolgenden Tötung eines Friedensstörers beteiligt, ist auch nur von den Eskimo der Ostküste des Baffinslandes berichtet [81].

Nach allem hier Gesagten muß es daher wundernehmen, daß der ältere Ross bei seiner Entdeckung der Kap York-Eskimo berichtet, die Eskimo hätten ihm erzählt, daß einige Meilen von der Küste entfernt ihr König *Petowack* wohne, der dort eine große Residenz habe. Ihm brächten sie den Zehnten von allem, was sie fingen. Ein solche Steuern einhebender Eskimokönig wäre in der Tat eine ganz merkwürdige Figur, so merkwürdig, daß eben niemand sich die Mühe gegeben hat, die Bemerkung Sir John Ross' nachzuprüfen, etwa durch Befragen der alten Leute; und sie erscheint ja auch wirklich so unglaubwürdig, daß sie eben nur ein Letourneau für bare Münze nahm [82]. Wahrhaftig, eine solche Rechtsinstitution wäre noch mehr „at variance with Eskimo social life", um mit Rink zu sprechen [83], als die Sklaverei es ist.

Die regelrecht feudale Verfassung mit Häuptlingen und Oberhäuptling, die Kane [84] von Nordwestgrönland schildert, kann höchstens als Beispiel dafür genannt werden, in welch unverantwortlicher Weise solche Berichte dem Publikum vorgesetzt werden [85].

Das Häuptlingstum in der schwachen Gestalt, wie ich es von den Eskimo geschildert habe, erhält allerdings in unseren europäischen Augen eine gewisse rechtliche Verstärkung durch den Umstand, daß es vererblich sein kann. Doch ist auch dieses nicht so scharf aufzufassen. Voraussetzung ist hierbei stets, daß auch der Nachfolger die Führereigenschaften in dem erforderlichen Maße besitzt. Berichtet ist die Erscheinung einmal von Alaska durch Nelson [86], der auch einen ihm bekanntgewordenen Fall von *Unalaklit* am Norton-Sunde anführt, dann durch Rink [87] von Labrador, der sich auf die Mitteilungen eines Norwegers Olsen stützt. Da Rink dabei das Hudsonbai-Gebiet erwähnt, kann es sich nur um die bisher wenig bekannte Westküste der Labrador-Halbinsel (die Ostküste der Hudsonbai) handeln. Sowohl bei Nelson wie bei Rink ist es der Sohn, der als möglicher Nachfolger genannt wird. In beiden Fällen tritt nicht etwa

---

[79] Vgl. z. B. Boas I, S. 581.
[80] Southampton-Insel: Kapitän Comer in Boas II, S. 477; Alaska: Nelson, S. 287.
[81] Boas I, S. 668.
[82] Letourneau, S. 24.
[83] Rink, Tribes, Bd. I, S. 28.
[84] Kane, Bd. II, S. 123, 124.
[85] Vgl. auch die Bemerkungen über Kane in meiner Schrift „Der Rechtsbruch und sein Ausgleich bei den Eskimo", S. 290.
[86] Nelson, S. 304.
[87] Rink, Tribes, Bd. I, S. 28.

eine *ipso iure*-Nachfolge in die Stellung des Vaters ein, sondern bei RINK heißt es, daß der Sohn den ersten Anspruch darauf hat, bei Besitz der erforderlichen Eigenschaften seines Vaters Nachfolger zu werden; sonst wird ein anderer erwählt (der Ausdruck „appointed" dürfte aber wohl doch etwas zu stark sein). Dasselbe Erfordernis wird in Alaska gestellt; auch hier braucht aber, selbst wenn es erfüllt ist, der Sohn durchaus nicht immer des Vaters Nachfolger zu werden. Die Gemeinschaft muß also damit einverstanden sein. Schließlich berichtet noch Kapitän COMER von den Aivilik-Eskimo an der Westküste der Hudsonbai [88] einen Fall, in welchem dem Vater der Sohn und diesem sein Neffe in der Führerschaft folgte. Von letzterem heißt es auch hier ausdrücklich, daß er „on account of his ability" seines Oheims Nachfolger würde und daß der Großvater ihn bei der Geburt segnete, damit er ein großer Jäger und Walfänger würde.

Gehen wir nun über die Beringstraße hinüber, so treffen wir an deren westlicher Seite, nordwestlich und südwestlich der asiatischen Eskimo, eine Küstenkultur, die viele Ähnlichkeiten mit der Eskimokultur zeigt, da sie ebenfalls wirtschaftlich hauptsächlich auf Seetierfang beruht. Ihre gesellschaftlichen Verhältnisse wären also an sich am besten anschließend an diese zu betrachten. Allein beide hier in Betracht kommende Völker, die Tschuktschen und die Korjaken, weisen eine eigentümliche Zweiteilung der Bevölkerung auf, indem nämlich ihr Hauptteil auf einer anderen wirtschaftlichen Grundlage steht, jener Kulturerrungenschaft, die den Hauptunterschied der eurasiatischen Arktiker von den amerikanischen ausmacht, der Rentierzucht. Anscheinend hat es nach dem Eindringen dieser Viehzüchterkultur ins nördliche Asien, eine Zeit gegeben, in der zunächst auch die jetzt vom Seetierfang lebenden Teile der genannten beiden Völker Rentierzucht betrieben und im Innern nomadisierten, statt an der Küste zu wohnen, denn alle Besucher berichten übereinstimmend, daß die Küstensiedler stets wieder in Besitz von Rentierherden zu gelangen suchen. ERMAN spricht geradezu von „den doch nur durch ganz neue Ereignisse von ihnen (den Rentierkorjaken) getrennten ansässigen Korjaken [89]. Es gewinnt darnach also den Anschein, als seien letztere nur durch Verlust der Herden zum Seetierfang übergegangen. Anderseits besteht die Vermutung, daß die Kultur der sogenannten seßhaften (besser: meeranwohnenden) Korjaken und Tschuktschen einer alten Küstenkultur zugehört, die auch den Grundstock der Eskimokultur zu bilden scheint und vielleicht noch weiter verbreitet war [90]. Sie wäre in diesem Falle älter als die Kultur der Rentierzüchter.

Schließlich haben noch SCHMIDT und KOPPERS neuerdings gerade die Viehzüchterkultur einer besonderen Beleuchtung unterworfen und einen neuen Kulturkreis für sie aufgestellt, wobei hauptsächlich die gesellschaftlichen Verhältnisse von ihnen ins Auge gefaßt worden sind [91].

Durch all dieses rechtfertigt es sich, wenn wir die rechtlichen Verhältnisse der Küstentschuktschen und der Küstenkorjaken nicht losgetrennt von denen ihrer

[88] BOAS II, S. 115.
[89] ERMAN, Bd. III, S. 252.
[90] HATT, Kyst- og Inlandskultur, S. 288 ff.
[91] SCHMIDT und KOPPERS, S. 194 ff.

rentierzüchtenden Stammesbrüder behandeln, denn beide haben auf jeden Fall starke Wechselwirkungen aufeinander ausgeübt.

2. Die gesellschaftlichen Verhältnisse der Itälmen.

Im Süden der Halbinsel Kamtschatka lebte ein Volk, jetzt bereits ausgestorben oder doch in seinen Resten vollkommen verrußt, das als einzigstes in Nordasien von der Rentierzucht unberührt geblieben ist, die Itälmen oder Kamtschadalen. Diese Itälmen nehmen weiter dadurch unter den Polarvölkern eine Sonderstellung ein, daß sie die seßhaftesten von allen sind und außer dem Mangel der Rentierzucht auch das Fehlen der Rentierjagd aufweisen. Außerdem kommen, abgesehen von der amerikanischen Küste der Beringstraße, im Polargebiete nur bei ihnen Pfahlbauten vor [92].

Auch ihre sozialen Verhältnisse stehen etwas vereinzelt da.

Sie wohnten in festen Dörfern, deren Bewohner aus Sippen bestanden, deren Kopfzahl manchmal die Zahl von 300 Personen erreichte [93]. Ward eine solche Dorfsippe auf diese Weise zu groß, so wanderte ein Teil ihrer Mitglieder aus und gründete ein neues Dorf, das im Tochterverhältnis zu der Muttersiedlung stand und mit ihr verbunden blieb [94]. Nach Krascheninikoff geschah dies stets an demselben Flusse, an dem die Muttersiedlung lag, oder an einem seiner Nebenflüsse, da der Strom, an dem ein Dorf liegt, als Eigentum der Dorfgemeinschaft angesehen ward. Georgi [95] sagt, daß die Muttergemeinde einige Vorzüge genieße, seine Angabe wird aber weder von Steller noch von Krascheninikoff bestätigt. Er selbst hat Kamtschatka allem Anscheine nach nicht besucht. Im übrigen betrachtete sich jedes Dorf politisch als eine Einheit. Kriege zwischen den einzelnen Ortschaften waren häufig [96]. Auch bei der Blutrache verlangte das ganze Dorf des Opfers von dem ganzen Dorfe des Täters die Sühne; bei ihrer Verweigerung entbrannte ein Krieg zwischen den beiden Gemeinschaften. Innerhalb dieser Ortschaften wohnten mehrere Familien im Winter in einem Hause zusammen [97]; nach Krascheninikoff konnte ein Dorf sogar, ähnlich wie in Ostgrönland, nur aus einer einzigen Hütte bestehen [98]. Auch wo es sich aus mehreren zusammensetzte, wohnten in dem einzelnen Hause annehmbarerweise innerhalb der Sippe enger zusammengehörige Familien, wenngleich wir darüber nichts Bestimmtes hören. Nur bei Erman ist einmal erwähnt, daß in der „Winterjurte" des Tojons von Maschura dieser selbst mit seiner Frau, sein Bruder mit Familie und sein Sohn mit seiner Frau wohnten [99]. Im Sommer lebte jede Einzelfamilie in ihrem eigenen „Balagan" für sich, der sich als eine Kegeldachhütte auf Pfählen darstellt [100].

---

[92] Steller, S. 215, 216.
[93] Steller, S. 210.
[94] Steller, S. 210, Krascheninikoff, S. 222.
[95] Georgi, S. 333.
[96] Krascheninikoff, S. 241.
[97] Steller, S. 215.
[98] Krascheninikoff, S. 219.
[99] Erman, Bd. III, S. 422.
[100] Steller, S. 215, 216.

Daß diese Sippen mutterrechtlich waren, ist nirgends gesagt und auch aus den Ehehindernissen nicht zu entnehmen, die nur die Verbindung zwischen Eltern und Kindern verboten. Wenn BYHAN[101] meint, daß sich aus dem Übertritt des Mannes in die Familie der Frau das Vorhandensein des Mutterrechtes ergebe, so irrt er, denn die Jukagiren kennen den dauernden Übertritt des Mannes bei Vaterrecht[102]. Die Dorfsippen der Itälmen werden wohl gleichrechtlich gewesen sein, was sich durchaus mit Sippenverfassung verträgt, wenn, wie hier, keine Exogamie herrscht.

In diesen Dorfgemeinschaften der Kamtschadalen sind am angesehensten die ältesten Leute[103]. STELLER gibt den Namen dafür, *Kăăsuh-uisŭhtschitsch*, er sagt uns aber nicht deutlich, ob von ihnen in jedem Dorfe nur einer gewesen sei[104]. Es scheint vielmehr, als ob es mehrere waren; denn wir hören weiter, daß die Dorfversammlung von „den Ältesten" einberufen wurde[105]. Wenn ERMAN dagegen immer nur einen Tojon (Ältesten) in jeder Ortschaft erwähnt[106], so glaube ich, daß dies auf russischen Einfluß im Verlaufe des seit STELLER verflossenen Jahrhunderts zurückzuführen ist.

ERMAN sagt weiter, daß in Sedanka die „Häuptlingswürde" an eine bestimmte Familie geknüpft zu sein scheine, weil nämlich dem dortigen Tojon, der freiwillig seine Stellung aufgegeben hatte, sein jüngerer Bruder gefolgt war[107]. Das besagt aber nur, daß man gewöhnlich in derselben Familie den Nachfolger gesucht hat. Gerade bei STELLER und KRASCHENINIKOFF, den ältesten beiden Berichterstattern, ist von einer Erblichkeit dieser Ältestenwürde nichts erwähnt. Über den Inhalt der Machtbefugnis dieser Führer werden wir etwas näher unterrichtet. Merkwürdigerweise sagt STELLER, daß man ihnen „aus gezwungener Furcht eine Gewalt über sich überlassen" habe, schwächt diese Bemerkung aber sofort wieder durch die weitere ab, daß man ihnen Gehorsam nur erwiesen habe, soweit schon alle anderen in der fraglichen Sache eingewilligt hätten. Ihr Recht zu strafen, hätte sich auch nur auf Rügen beschränkt, Leibes- oder Lebensstrafen hätten sie nicht verhängen können[108]. KRASCHENINIKOFF's Angabe, daß die Greise keine Befehlsgewalt hatten, ist leider kaum verwertbar, weil nicht feststeht, ob sie wirklich auf die Itälmen gemeint ist[109]. Ganz glaubhaft klingen dagegen ERMAN's Worte über den Inhalt der Machtbefugnis der Ältesten, wenn auch hundert Jahre später abgegeben: „Sie erteilen Rat bei den gemeinsamen Auszügen zu Jagden, Fischfang und Fruchtlesen und bewirten die Gäste der Dorfschaft[110]." Das paßt ganz in den Rahmen kamtschadalischer Verhältnisse, wie überhaupt dieses Führertum der Itälmen dem der Eskimo sehr ähnlich ist.

---

[101] BYHAN, S. 96.

[102] JOCHELSON, Yukaghir, S. 91 u. 112, 113.

[103] STELLER, S. 211; KRASCHENINIKOFF, S. 213. Bei letzterem ist allerdings nicht sicher, ob seine Bemerkung sich auch wirklich auf die Itälmen bezieht.

[104] STELLER, S. 210 u. 355.

[105] STELLER, S. 356, 357.

[106] ERMAN, Bd. III, S. 197 ff.

[107] ERMAN, Bd. III, S. 207.

[108] STELLER, S. 355.

[109] KRASCHENINIKOFF, S. 213.

[110] ERMAN, Bd. III, S. 421.

Nach den Ältesten genossen nach Steller [111] „die besten Arbeiter“ ein gewisses Ansehen. Unter ihnen werden wohl die besten Jäger und Fänger zu verstehen sein.

Bei der Häufigkeit der Kriege, die zwischen den einzelnen Dorfgemeinschaften stattgefunden haben, und dem Abwehrkampf des ganzen Kamtschadalenvolkes gegen die Russen, darf es nicht wundernehmen, wenn sich auch ein gewisses Kriegshäuptlingstum findet. Trotzdem muß natürlich dahingestellt bleiben, ob die Kriege aus sich allein eine genügende Ursache seiner Entstehung bilden oder nur seine Übernahme bzw. Weiterbildung begünstigt haben. Von diesem Kriegshäuptlingstum hören wir nicht allzuviel. Ob Krascheninikoff's Angabe, daß außer Greisen auch tapfere Männer Ansehen, aber keine Befehlsgewalt gehabt hätten, sich hierauf bezieht, ist nicht sicher, weil nicht deutlich ersichtlich, ob sie auch wirklich auf die Itälmen gemeint ist [112]. Steller [113] gibt den Namen für diese Führer *Aerem*, was Herrscher bedeuten soll, eine Bezeichnung, die der bei Tschuktschen [114] und Korjaken [115] für ähnliche Würden üblichen gleichkommt, eine Erscheinung, die bei der Sprachverwandtheit der Itälmen mit diesen beiden Völkern [116] nicht weiter wundernehmen kann.

Das Amt dieser Kriegshäuptlinge, die aus freiwilliger Wahl hervorgingen, erlosch mit dem Ende des Kriegszuges, für den sie gewählt waren [117]. Naheliegend ist, daß ein Mann, der im Kriege als Führer Erfolge errungen hatte, ungern diese seine Stellung wieder aufgab. Er konnte sie aber jetzt nur noch durch Gewalt halten — daß dieses öfter versucht wurde, sagt Steller [118] —, also eine Art Kriegsdiktatur, die sich im Frieden als Monarchie zu behaupten sucht, keine Tyrannis, wie wir sie bei den Eskimo fanden. Wahrscheinlich ist auch in diesem Sinne Steller's bereits erwähnte Bemerkung aufzufassen, daß man den *Kăăsuh-uisûhtschitsch* aus gezwungener Furcht eine Gewalt überlassen habe.

Eine weitere Standesgliederung ist bei den Kamtschadalen nicht ersichtlich, von der Sklaverei abgesehen, die aber wegen ihrer besonderen Verbreitung bei den Polarvölkern für sich behandelt werden soll.

Betrachten wir jetzt die übrigen Polarvölker, so müssen wir hinsichtlich der gesellschaftlichen Zustände zum wenigsten vier Völkergruppen unterscheiden. Zur ersten gehören die Tschuktschen und die Korjaken im Nordosten Sibiriens, die zweite wird von dem auch sprachlich ganz vereinzelt stehenden Volke der Jukagiren allein gebildet, das, früher weiter östlich sitzend, jetzt noch am Omolon und im Gebiete der Flüsse Korkodon und Yassachna ein Fischerdasein führt, außerdem aber auf der Tundra zwischen Alaseya und Kolyma Rentierzucht treibt, hier stark von den Tungusen beeinflußt, wenn auch nicht gerade in den gesell-

[111] Steller, S. 211.
[112] Krascheninikoff, S. 213.
[113] Steller, S. 355.
[114] Wrangel, Reise, Bd. II, S. 221; Bogoras, S. 639.
[115] Jochelson, Koryak, S. 763.
[116] Finck, S. 66.
[117] Steller, S. 234.
[118] Steller, a. a. O.

schaftlichen Zuständen. Diesen beiden Gruppen mit demokratischer Verfassung stehen zwei andere mit strafferer Gesellschaftsordnung gegenüber, auch sie beide wieder voneinander verschieden, die mittleren Nordasiaten — Ostjaken, Samojeden, Jenissejer, Tungusen, Dolganen und Jakuten — und zwei Völker der amerikanischen Seite der Beringstraße, die Aleuten und die Konjagen. Somit bleiben als letztes Polarvolk nur die Lappen übrig, deren ursprüngliche Rechtszustände am schwersten zu erkennen sind, die sich aber am ehesten noch den beiden Völkern am anderen Ende des eurasiatischen Polargebietes, den Tschuktschen und den Korjaken, angliedern lassen.

3. Die gesellschaftliche Gliederung der Tschuktschen und Korjaken.

Bei den Tschuktschen ist die Grundlage der gesellschaftlichen Verfassung eine Art von Großfamilie, das Wort jedoch nicht etwa im Sinne von Sippe verstanden. Diese Großfamilie, bei Bogoras „family group" genannt, besteht aus mehreren Einzelfamilien, diese wieder aus Mann, einer oder mehreren Frauen und ihren unverheirateten Kindern. Eine jede solche Einzelfamilie bewohnt bei den Rentiertschuktschen ein besonderes Zelt. Bei den Küstentschuktschen entspricht diesem im Sommer das Zelt, im Winter das Haus. Die alten Eltern des Familienhauptes wohnen mit ihren unverheirateten Söhnen und Töchtern gleich neben diesem in einem besonderen Zelte, das nach Bogoras als Anhängsel des ersten angesehen wird [119]. Ob dies analog auch auf die Küstentschuktschen zutrifft, vermag ich nicht anzugeben. Die „family group" besteht nun aber natürlich nicht nur aus diesen Personen. Auch die Brüder und Vettern des einen Familienhauptes gehören dazu [120]. Somit hätten wir es hier mit einer rein auf Blutsbanden aufgebauten Gemeinschaft zu tun. Das ist auch ihr Grundstock, und insoweit mag Bogoras recht haben, wenn er dieses Gebilde den „Embryo" eines Clans nennt, vorausgesetzt, daß er das Wort „Embryo" nicht in evolutionistischem Sinne verstanden haben will. Es treten nun aber auch nicht verwandte Familien hinzu, entweder solche, die sich aus bloßer Freundschaft anschließen, oder es sind die Familien der Hirten, die die verschiedenen Herden der Familiengruppe betreuen und in wirtschaftlicher Abhängigkeit von dieser stehen, eine Einrichtung, die ich weiter unten behandeln will. Ja, es tun sich auch manchmal verschiedene gar nicht miteinander verwandte, meist arme Familien zusammen, um durch gemeinsame Wirtschaft die Ertragfähigkeit ihrer Herden zu vergrößern. Zwei bis drei Einzelfamilien, im ganzen 10 bis 15 Personen, wird uns von Bogoras als Durchschnittsmitgliederzahl für die Familiengruppen genannt [121]. Diese Familiengruppe, die Bogoras hinsichtlich ihrer territorialen Grundlage als „Kamp" bezeichnet, scheint mir die eigentliche politische Einheit bei den Rentiertschuktschen zu sein. Der tschuktschische Name dafür soll *várat* gewesen sein; Bogoras [122] sagt aber, daß er heute für „Volk" gebraucht wird, womit er wohl die aus mehreren Kamps bestehenden Stämme der Tschuktschen meint. Anschaulicher

---

[119] Bogoras, S. 544.
[120] Bogoras, S. 542 u. 612.
[121] Bogoras, S. 612.
[122] Bogoras, S. 541.

ist die andere Bezeichnung *čīn-yī-rīn*, die „Gemeinschaft der Bluträcher" bedeutet, aber doch wohl ursprünglich nur die wirklich blutsverwandten Familien in sich begriffen hat. Die Familiengruppe ist die Trägerin der Blutrache. Das bedeutet bei Tschuktschen allerdings nicht, daß sie dabei als geschlossenes Ganzes auftritt, sondern ist nur so zu verstehen, daß die Zugehörigkeit zu ihr Voraussetzung der aktiven und passiven Beteiligung an der Blutrache ist. Im übrigen bestimmt sie die Zulassung anderer Familien zu ihrem Lagerplatze, und zwar auch bei nur vorübergehend — wie gelegentlich der Märkte — verbundenem Kamp, und verwaltet ihre Herde bzw. Herden gemeinschaftlich. Ihr Haupt ist der älteste, der einen besonderen Hausstand in getrenntem Zelte führenden Einzelfamilienväter, die meist Brüder oder Vetter sind, im Falle seines Todes oder seiner Unfähigkeit sein Sohn, bei nicht verwandten armen Familien derjenige, der noch am reichsten ist, bei nur vorübergehend verbundenem Kamp, das zuerst angelangte Familienoberhaupt [123].

Dieser Kampälteste wohnt im Frontzelt. Er bestimmt die Verlegung des Lagerplatzes und die Schlachtung der Rentiere. Seiner Macht hat sich zu beugen, wer im Kamp ist. Doch steht es jedem jederzeit frei, das Kamp zu verlassen und sich einem anderen anzuschließen, so daß sich dessen Zusammensetzung fast jedes Jahr ändert [124].

Über dem Kamp erhob sich früher ein weiterer Verband von 10 bis 15 Familien — wohl Einzelfamilien gemeint —, die ihre Kamps stets nahe beieinander aufschlugen und die Bogoras deshalb als eine Art Clan bezeichnet [125]. Heute steht über den einzelnen Kamps nur noch der Stamm, der bis zu 100 von ihnen umfaßt. Ein Oberhaupt hat dieser Stamm aber nicht. Er bildet allem Anscheine nach nur eine kulturelle Einheit. Das zeigt sich z. B. darin, daß die Tötung eines seiner Mitglieder durch einen Stammfremden nicht er, sondern die Familiengruppe des Getöteten rächt [126]. Nur durch die Kriege mit den Rentierkorjaken und später mit den russischen Kosaken hat sich ein Kriegshäuptlingstum des Stammes herausgebildet, das jedoch über den Krieg hinaus keine Geltung erlangte und selbst im Kriege nicht dauernd gesichert erschien [127]. Das bestätigt auch Maydell [128]. Wenn dieser weiter von einem Häuptling *Játyrgin* und seinem Sohne *Amwráorgin*, mit denen beiden er verhandelt hat, berichtet [129], so scheint mir dieses Häuptlingstum doch europäischer Nachahmung stark verdächtig. Es handelt sich scheinbar um einen Rentiertschuktschen, der durch seine persönlichen Eigenschaften großes Ansehen genoß und sich darum zum Häuptling aller Tschuktschen, auch der Küstentschuktschen, aufschwingen wollte. Er ward aber nur teilweise anerkannt, so nicht von den meisten Küstentschuktschen [130]. Die Bemerkung Maydell's, er habe kraft richterlicher Gewalt ein körperliches

[123] Bogoras, S. 614.
[124] Bogoras, S. 614 mit 541.
[125] Bogoras, S. 542.
[126] Vgl. den Abschnitt über das Strafrecht.
[127] Bogoras, S. 647.
[128] v. Maydell, S. 109, 110, 557.
[129] v. Maydell, S. 114—118.
[130] Über die ähnlichen „strong men" der Küstentschuktschen vgl. weiter unten.

Züchtigungsrecht ausgeübt, scheint mir entweder der mißverstandene Ringkampf der Tschuktschen zu sein, auf den ich bei Behandlung des Strafrechtes der Polarvölker noch zu sprechen kommen werde, oder es liegt eine Übertragung des den Häuptern der von den Russen unterworfenen Nachbarstämme durch die Zaren gegebenen Züchtigungsrechtes vor. MAYDELL hatte außerdem ein großes Interesse an einer starken Häuptlingsgewalt bei den Tschuktschen, da ihm diese die Erledigung seines Auftrages bedeutend erleichtert hätte. Er sagt an anderer Stelle selbst, daß die Tschuktschen nur zeitweilige Kriegshäuptlinge kennen und daß sie an staatliche Autorität nicht gewöhnt seien, sondern sich selbst Recht suchten, sei es mit der Faust oder mit der Waffe [131].

Kaum ein Ansatz zu öffentlicher Ahndung von Verbrechen, wie doch bei allen Eskimo, findet sich bei ihnen, höchstens ein unleidlicher Mann wird bei den meeranwohnenden Tschuktschen gelegentlich von den Genossen erschlagen, aber auf eine solche Tat der Gesamtheit folgt eben im Gegensatze zu den meisten Eskimostämmen wieder die Blutrache der Verwandten [132]. Bei den Rentiertschuktschen ist dieser Ansatz zu öffentlicher Strafe, d. h. zur Reaktion der Gemeinschaft gegen den Übeltäter aus ihrer eigenen Mitte, nur innerhalb der Familiengruppe (des Kampes) vorhanden, und es ist nicht einmal gesagt, ob sie der Herr des Kampes ausübt [133]. Und auch hier unterlag eine so erfolgte Tötung wieder der Blutrache.

Bei den Küstentschuktschen ist die gesellschaftliche Gliederung aus BOGORAS' Bericht nicht so klar ersichtlich, wie bei den rentierzüchtenden. Er stellt dem Kamp der letzteren das Dorf der ersten gegenüber. Es steht aber fest — und das hören wir auch von BOGORAS —, daß bei den meeranwohnenden Tschuktschen über der Einzelfamilie, die das einzelne Haus bewohnt, die sogenannte Bootsgemeinschaft sich erhebt; und gerade diese entspricht in ihrem gesellschaftlichen Bau genau dem Kamp der Rentiertschuktschen. Auch sie besteht aus mehreren Einzelfamilien, die sich, wie dort zur gemeinsamen Nutzung der Herden, so hier zur Bootsjagd zusammenhalten. Auch hier sind es zunächst verwandte Familien, aber auch nicht verwandte können sich anschließen, wie sie jede Familie nach Belieben verlassen und sich einer anderen zuwenden oder selbst eine neue Bootsgemeinschaft gründen kann [134]. Die Familien der Bootsgemeinschaft halten im Handel mit den Walfischfängern und auf Schlittenexpeditionen zusammen und unterstützen sich gegenseitig, ebenso wie dies bei dem Kamp der Rentiertschuktschen der Fall ist. Führer der Bootsgemeinschaft ist gleichfalls das älteste Einzelfamilienhaupt. Nicht das Dorf, sondern die Bootsgemeinschaft der Küstentschuktschen ist also dem Kamp der Rentierzüchter gleichzusetzen.

Der Älteste der Bootsgemeinschaft baut mit seiner Einzelfamilie das Boot. Ist er dazu allein nicht imstande, so helfen ihm die übrigen Familienhäupter, meist also seine Verwandten, die dann wie er als „boatmasters" gelten, was wohl

---

[131] v. MAYDELL, S. 103.
[132] BOGORAS, S. 645.
[133] BOGORAS, S. 663.
[134] BOGORAS, S. 630.

heißen soll, daß sie ein Mitbestimmungsrecht über das Boot besitzen. Immer aber bleibt der eine als der Älteste der Steuerer des Bootes, neben dem Harpunier der wichtigste Posten auf der Jagd. Auch die Familien der Bootsgemeinschaft wohnen beieinander. Wie die Zelte der einzelnen Familien im Kamp der Rentiertschuktschen, so liegen die Häuser der die Bootsgemeinschaft bildenden Familien in demselben Teile des Dorfes zusammen. Nur daß der Älteste das Fronthaus innehat, ist nicht gesagt. Wohl wird ein solches erwähnt, aber nicht vom Dorfteil der Bootsgemeinschaft, sondern vom ganzen Dorfe. Und dessen Inhaber ist derjenige, der am längsten im Dorfe wohnt. Dieser bekommt, wie wir hören, sogar manchmal Tribut von den übrigen Familien [135]. Dieses letzte ist eigentlich nicht recht verständlich, mit anderen Worten, man begreift nicht, welche Stellung die Dorfgemeinschaft zur Bootsgemeinschaft einnimmt. Es heißt, daß das Dorf in Bootsgemeinschaften eingeteilt ist [136]; warum bekommt aber jener Bewohner des Fronthauses den Tribut direkt von den Einzelfamilien? Und was stellt diese Dorfregierung dar, die über den Bootsgemeinschaften steht? Entspricht sie etwa der Einheit von 10 bis 15 Familien, die, wie bereits erwähnt, früher bei den Rentiertschuktschen über den einzelnen Großfamilien (Kamps) sich erhob? Ein anerkanntes Dorfhäuptlingstum gibt es jedenfalls bei den Küstentschuktschen nicht. Ansätze dazu sind wie bei Eskimo vorhanden. Sogenannte *Ermečin* (= starker Mann) [137], die besonders in dem bei Tschuktschen so beliebten Ringkampfe sich auszeichnen, genießen manchmal einen gewissen Gehorsam, weil sie gefürchtet sind, wie es ausdrücklich heißt [138]. Wird aber ein solcher Mann den anderen nur etwas lästig, so schlägt man ihn tot. Wenn auch gegen diese Tötung, wie ich bereits erwähnte, sich die Blutrache der Verwandten des Getöteten wieder richtet, so ist doch eine gewisse Dorfgewalt hierin zu erkennen, allerdings nicht so stark wie bei Eskimo, doch ähnlich diesen, und auch, wie bei ihnen, durchaus demokratisch.

Daß solche *Ermečin* sich auch die Vertretung ihrer Genossen gegenüber Fremden, wie Europäern, anmaßen, mit der sie vielleicht auch manchmal betraut werden, erscheint nicht verwunderlich. Wrangel berichtet es von den Tschuktschen der Tschaun-Bucht und von denen des sibirischen Nordkaps [139]. Übrigens mag hier wieder russischer Einfluß mitgesprochen haben.

Ich habe die Zustände bei den Tschuktschen darum so ausführlich wiedergegeben, weil sie uns von Bogoras am eingehendsten geschildert werden. Über die Korjaken sind wir durch Jochelson nicht so gut unterrichtet; immerhin genügen seine Mitteilungen doch, um mit einiger Deutlichkeit zu ersehen, daß bei ihnen die Verhältnisse fast dieselben sind. Die Zusammensetzung von Kamp und Dorf ist gleich; auch die Bootsgemeinschaften bestehen nach allem, was man schließen muß [140]. Wir hören, daß sich der Bootseigner die Hilfe anderer er-

[135] Bogoras, S. 628.
[136] Bogoras, S. 629.
[137] Bogoras, S. 639.
[138] Bogoras, a. a. O. u. S. 645.
[139] Wrangel, S. 181 bzw. 209.
[140] Jochelson, Koryak, S. 770; Ditmar, Korjaken, S. 120.

wirbt, die ihre Waffen und Material für Bootsausbesserungen beisteuern und dafür einen Anteil vom Fange erhalten. Sie werden ausdrücklich als Gleichgestellte bezeichnet und es ist gesagt, daß in erster Linie Verwandte oder Verschwägerte helfen. Das ist doch fast genau die Bootsgemeinschaft der Küstentschuktschen.

Ein kleiner Unterschied besteht aber doch. Sowohl im Zelte wie im Hause wohnt bei Tschuktschen nur eine Einzelfamilie, höchstens leben ein paar nahverwandte Familien zusammen, bei den Korjaken aber wohnen auch nicht verwandte Familien in einem Haus oder Zelte, welch letzteres daher mehrere *Pologi* (der russische Ausdruck für den inneren Schlafraum im Zelte) enthält [141].

Ob bei den Rentierkorjaken über der das Kamp bildenden Familiengruppe sich noch eine andere Einheit erhebt, ist nicht ersichtlich; es werden von Jochelson nur die verschiedenen, von den Russen künstlich so genannten „Clans" aufgezählt, die wohl den Stämmen der Tschuktschen entsprechen. Andere Schriftsteller erwähnen darüber nichts. Die Rentierkorjaken scheinen auch keine Kriegshäuptlinge gekannt zu haben.

Dagegen scheint das Dorf der Küstenkorjaken doch eine politische Einheit über der Bootsgemeinschaft gebildet zu haben. Jochelson schildert, wie diese „settlements" früher meist so entstanden, daß ein tüchtiger Kämpfer oder Jäger auswanderte und eine neue Niederlassung gründete [142]. Es folgten ihm verwandte, verschwägerte und auch blutsfremde Familien, die sich unter seinen Schutz stellten. So entstand keine Sippe mit gemeinsamem Stammvater, sondern eine halb territoriale Gemeinschaft mit Ältestem. Dieser blieb das aber nur, solange er kein Schwächling wurde; sein Name war daher *Eyem,* der starke Mann, eine Bezeichnung, deren Analogon wir schon bei den Tschuktschen und Itälmen kennengelernt haben. Die Stellung war anscheinend erblich, denn es heißt, daß nach dem Tode des *Eyem* seine Familie eine dominierende Stellung einnahm. Auch ein Kriegshäuptlingstum war vorhanden, dessen Träger aber nicht immer mit der Person des *Eyem* zusammenfiel.

Außerdem sollen die Schamanen eine gewisse soziale Rolle gespielt haben [143]. Meist waren die *Eyem* oder die Kriegshäuptlinge selbst Zauberpriester oder sie umgaben sich mit solchen, um ihren Unternehmungen den nötigen Erfolg zu sichern; dies deutet darauf hin, daß die Stellung der Schamanen in Wirklichkeit nicht viel anders gewesen sein wird als bei fast allen Eskimo.

Bei beiden Abteilungen der Korjaken, rentierzüchtenden wie meeranwohnenden, findet sich ein etwas weitergehender Ansatz zu öffentlicher Strafe als bei Tschuktschen darin, daß die Tötung von Leuten, die sich der eigenen Gemeinschaft gegenüber als schädlich erwiesen, wie bei Eskimo ungerächt blieb [144].

Die Grundlage der Gesellschaft bei Tschuktschen und Korjaken ist also eine Art Großfamilie, aber eine solche, die nicht rein auf Blutsbanden beruht, sondern auch nicht verwandte Familien umfaßt, ja nur aus solchen bestehen

---

[141] Jochelson, Koryak, 450 u. 770; Ditmar, Korjaken, S. 115, u. Reisen, S. 526.
[142] Jochelson, Koryak, S. 762—763.
[143] Jochelson, a. a. O.
[144] Jochelson, Koryak, S. 771.

kann, da die Einzelfamilien fast jedes Jahr wechseln [145]. Sie setzt sich aber, von den besonders zu besprechenden Sklaven abgesehen, aus lauter gleichberechtigten Individuen zusammen. Auch die als Hirten tätigen Mitglieder, die durch Mißgeschick ihre Herden verloren haben und durch den Hirtendienst die Stellung eines Herdenbesitzers wiedererlangen wollen, bilden keine niedere Klasse, und zwar aus demselben Grunde, aus dem auch die Herdenbesitzer keine höhere gesellschaftliche Schicht bilden. Der niedrige Stand dieser Form der Rentierzucht verhindert es. Man ist gegen das Hereinbrechen von Viehseuchen vollkommen machtlos, und daher kann es jedem reichen Herdenbesitzer fast über Nacht geschehen, daß er am anderen Morgen genau so arm ist wie seine Hirten, als sie bei ihm in Dienst traten, und daß er nun selbst als Knecht bei anderen arbeiten muß [146]. Auch steht sozial dem nichts im Wege, daß ein Hirt der Schwiegersohn seines Arbeitgebers wird, ja viele dienen nur darum [147]. Auch die Besitzer der größten Herden bilden keinen besonderen Stand, wenngleich ihr Wort natürlich von Einfluß ist [148]. Wir haben es also auch hier mit einer demokratischen Gesellschaftsordnung zu tun, wenngleich sie etwas anders ist als bei den Eskimo.

4. Die Gesellschaftsgliederung bei den Jukagiren.

Ich komme jetzt zu einem Volke, das nicht nur, wie die Jenissejer am oberen Jenissei, sprachlich vereinzelt dasteht [149] — jedenfalls innerhalb der Polarvölker —, sondern auch mit seinen Rechtsverhältnissen, insbesondere der Gesellschafts. verfassung, eine Sonderstellung unter ihnen einnimmt, ein Volk, das heute bereits in Gefahr ist, in kurzem unter Russen und Tungusen aufzugehen und somit als ethnologische Erscheinung völlig zu verschwinden. Das ist das Volk der Jukagiren oder Jukahiren, das sich selbst *Odulpa* nennt.

Gesellschaftlich gliederte sich dieses heute nur noch wenige hundert Menschen zählende Volk in regelrechte Geschlechter, und zwar sowohl die Fischer- wie die Rentierjukagiren. Nach Maydell wohnten am Oberlauf des Omolon acht Geschlechter [150]. Die Mitglieder eines jeden dieser Geschlechter (ich vermeide absichtlich den Ausdruck „Clan", den Jochelson gebraucht) hielten sich füreinander blutsverwandt und leiteten sich alle von einem Stammvater ab, der eine göttliche Verehrung genoß [151]. Bei Fischerjukagiren soll früher allgemein, wie noch heute am Yassachnaflusse, eine solche blutsverwandte Familiengruppe den Bezirk mehrerer Dörfer umfaßt haben [152]. Auf die Dauer scheint aber diese Gruppe ihre Ausschließlichkeit — es herrschte keine Geschlechtsexogamie [153] — nicht bewahrt zu haben, denn die Geschlechter der Jukagiren weisen schon lange

---

[145] Bogoras, S. 541; Jochelson, Koryak, S. 431.
[146] Jochelson, Koryak, S. 765.
[147] Jochelson, a. a. O., S. 766.
[148] Vgl. auch v. Maydell, S. 558.
[149] Finck, S. 65—66.
[150] v. Maydell, S. 75—76.
[151] Jochelson, Yukaghir, S. 116.
[152] Jochelson, a. a. O., S. 118.
[153] Jochelson, a. a. O., S. 82, 84, 86

Familien auf, die sich nicht als mit den anderen verwandt betrachten. Doch ist hier nicht sicher, ob es sich nicht um Familien handelt, die im Laufe der Zeit nur das Bewußtsein gemeinsamer Abstammung mit den übrigen verloren haben [154]. Solche ursprünglich nicht zum Geschlechte gehörigen Personen sind einmal die Männer, die, wie das bei Jukagiren die Regel ist, aus anderen Geschlechtern durch Heirat in das der Frau übergetreten sind [155]. Auf diese Weise kamen aber immer nur die Männer selbst in diesen Geschlechtsverband — die Kinder gehörten, mit ganz geringen Ausnahmen, trotzdem zum Geschlechte ihres Vaters [156] — und auch sie können nicht allzu zahlreich gewesen sein, denn erstens brauchte die Frau nicht aus einem anderen Geschlechtsverbande geholt zu werden [157], so daß also oft Mann und Frau sowieso von Geburt demselben Geschlechte angehörten, und zweitens erfuhr die Regel, daß der Mann in die Familie der Frau übertreten mußte, Ausnahmen, die vielleicht gar nicht so selten gewesen sein mögen [158]. Der jukagirische Geschlechtsverband nahm aber auch fremde Personen ohne Einheirat sowie ganze Familien auf. Nach jukagirischem Gewohnheitsrechte konnte wie bei Tschuktschen, Korjaken und Eskimo jeder leben, wo er wollte, und sich heute diesem, morgen jenem Verbande anschließen. Eine solche „Naturalisation" war nicht einmal auf das Volk der Jukagiren beschränkt, sondern es wurden z. B. auch Korjaken, Tschuwanzen und Tungusen aufgenommen [159]. Allmählich ging bei diesen Neuankömmlingen die Vorstellung ihres fremden Ursprunges verloren; sie tauchten völlig in dem Verbande, in dem sie lebten, unter, wozu auch im Falle der Einheirat die Durchbrechung des Grundsatzes, daß die Kinder dem Vater folgten [160], beigetragen haben mag. Ob eine förmliche Aufnahme in den neuen Verband stattgefunden hat, etwa durch die übliche Adoption, ist nicht bekannt [161]. Jedenfalls aber wurden diese fremdvölkischen Ankömmlinge zum Kulte des Stammvaters des Geschlechtes zugelassen, der nur denen zustand, die als blutsverwandt angesehen wurden [162]. Obwohl nun diese geschilderten Geschlechtsverbände als die politischen Einheiten des Jukagirenvolkes anzusehen sind, bestand doch auch über sie hinaus ein Zusammengehörigkeitsgefühl, das sich einmal darin äußerte, daß unter ihnen kriegerische Verwicklungen nur um Weiber oder in Ausübung der Blutrache vorkamen, während gegen die Tungusen und Korjaken auch regelrechte Raubzüge veranstaltet wurden [163], weiter aber auch in den alljährlich im Sommer stattfindenden gemeinsamen Spielen aller jukagirischen Geschlechter, also einer Art von olympischen Festen [164]. Die bei diesen Gelegenheiten geschlossenen Freundschaftsbündnisse

---

[154] Jochelson, a. a. O., S. 116.
[155] Jochelson, a. a. O., S. 91.
[156] Jochelson, a. a. O., S. 113.
[157] Man heiratete sogar selten in ein anderes Geschlecht (Jochelson, Yukaghir, S. 86).
[158] Vgl. darüber die Ausführungen in 152.
[159] Jochelson, Yukaghir, S. 118.
[160] Siehe weiter unten.
[161] Jochelson, a. a. O.
[162] A. a. O., S. 120.
[163] A. a. O., S. 126.
[164] A. a. O., S. 127.

zwischen Angehörigen verschiedener Verbände, bei denen unter Austausch von Geschenken die Verpflichtung zu gegenseitiger Unterstützung bei wirtschaftlicher Not und gegen Feinde übernommen wurde [165], dürften das Zusammengehörigkeitsgefühl unter den Verbänden nur gefördert haben. Dieser Stammes- (oder Volks-) Verband der Jukagiren hat also trotz Fehlens der Vorstellung von einer gemeinsamen Abstammung aller Volksgenossen einen praktisch sich mehr auswirkenden Untergrund als bei Tschuktschen und Korjaken, wo doch immerhin eine unbestimmte Vorstellung gemeinsamer Herkunft von einem Stammvater besteht [166].

Die jukagirischen Geschlechtsverbände sind aber auch in sich etwas straffer gegliedert, als dies innerhalb der tschuktschischen und korjakischen Gemeinschaften der Fall ist. An der Spitze stand ein Geschlechtsältester, der dem Familienhaupt in der Einzelfamilie entsprach [167]. Er hieß *ligéye coromox*, der alte Mann. War er unfähig, so wählte man den Tüchtigsten [168], annehmbarerweise den, der nach ihm der Älteste war. Der Geschlechtsälteste bestimmte, wie das Haupt der Großfamilie bei den Tschuktschen und Korjaken, den Fischereidistrikt und wies jeder Familie ihren besonderen Platz an. Auf Wanderungen suchte er den Halteplatz [169] aus. Gleichfalls lag ihm die Organisation der Jagdzüge ob. Hier brach er mit seiner Abteilung zuerst auf. Erst wenn er mit seinen Leuten, von erfolgloser Jagd ermüdet, zurückkehrte, machte sich der „erste Jäger" mit seiner Partie an die weitere Verfolgung des Wildes. Weiter lag ihm die Darbringung der Opfer an den Stammvater des Geschlechtes ob [170]. Er hatte aber ferner auch die Organisation der Kriegszüge, also den militärischen Oberbefehl, wenn er auch, wie wir gleich sehen werden, dabei nicht der hauptsächlichste Kämpfer war. Nicht aber hatte er eine Strafgewalt über die Mitglieder seines Geschlechtsverbandes, eine solche ist ihm erst durch die russische Regierung übertragen worden. Die ursprünglich jukagirische Auffassung zeigt sich heute noch darin, daß diese Strafgewalt selten ausgeübt und nur darum in Anspruch genommen wird, weil die russische Regierung dahintersteht, wie überhaupt die russischen Gesetze dann herhalten müssen, wenn sie nützlicher sind als die des eigenen Volkes [171]. Auch in das Privatleben der einzelnen Familien durfte der Älteste nicht hineinreden; da waren die Familienhäupter selbständig [172]. Im übrigen aber wurden seine Anordnungen blindlings befolgt. Über Folgen ihrer Nichtbeachtung für den Ungehorsamen ist uns zwar nichts berichtet; sie werden aber annehmbarerweise darin bestanden haben, daß er aus dem Verbande ausgeschlossen wurde. Dann war er aber vor die Notwendigkeit gestellt, sich den Schutz eines anderen Verbandes zu erwerben oder, wenn er das nicht wollte oder es ihm nicht gelang, allein mit seiner kleinen Familie herumzuwandern, ohne die in der strengen Polarnatur oft so bitter nötige Hilfe der Genossen. Der Älteste war aber doch in der ihm zustehenden Machtbefugnis nicht

[165] A. a. O.
[166] Jochelson, Koryak, S. 762.
[167] Jochelson, Yukaghir, S. 118.
[168] A. a. O., S. 119.
[169] A. a. O.
[170] A. a. O.
[171] Vgl. auch a. a. O., S. 91.
[172] A. a. O., S. 119.

unbeschränkt. In wichtigen Angelegenheiten mußte er die Einzelfamilienhäupter befragen. Diese traten zu einem Rat zusammen, in dem sie oft bestimmend auf den Geschlechtsältesten einwirkten, wenn auch dessen Wille wohl den größten Einfluß behielt [173]. Auch seine Frau übte eine öffentlich-rechtliche Funktion aus. Sie überwachte mit Unterstützung der Frau des ersten Jägers die Verteilung der gemeinsamen Beute [174].

Die Kämpfe der Jukagiren erwähnte ich bereits. In diesem Volke wurden die jungen Leute durch die älteren militärisch streng ausgebildet, so daß man fast von einer Kriegerklasse sprechen kann [175]. Von einer besonderen Aufnahme in den Kreis der Krieger ist jedoch nichts gesagt. Der Hauptverteidiger des Geschlechtsverbandes war der *Ténbeye coromox,* der „starke Mann", der tüchtigste Kämpfer [176]. Wie wichtig dessen Rolle oft werden konnte, versteht man, wenn man daran denkt, daß bei diesen Völkern häufig der ganze Krieg durch einen Zweikampf der Hauptkrieger auf beiden Seiten entschieden ward [177]. Wer gewann, der verschaffte seinem Volke nicht nur den Sieg, sondern ersparte ihm auch unnützes Blutvergießen. Führer der Truppe war der erste Krieger nicht; dies blieb der Geschlechtsälteste [178]. Man wußte also sehr wohl die Erfahrung des Alters zu schätzen. Als Abzeichen trug der *Ténbeye coromox* einen Panzer aus Ringen von Rentierhorn, auf Elchsehnen gezogen [179]. Da auf ihm das Heil der Gemeinschaft in erster Linie beruhte, so brauchte er nicht gerade aus der blutsverwandten Stammgruppe des Geschlechtes zu sein, sondern seine Stellung wurde auch oft von einem aus anderem Verbande Aufgenommenen bekleidet [180]. Über die kulturgeschichtliche Bedeutung dieser Erscheinung werde ich später noch sprechen [181].

Im täglichen Leben noch weit wichtiger und in ihren Wirkungen fühlbarer, weil für den Bestand der Gemeinschaft besonders in polarer Naturumgebung von größter Bedeutung, war die Tätigkeit des ersten Jägers (jukagirisch *Xanice* = Verfolger, Aufspürer). Er ist der Haupternährer des Geschlechtes. Bei Jukagiren war die Jagd, besonders die Frühlingsjagd, Sache der ganzen Sippe. Zuerst machte sich der Älteste mit seiner Abteilung auf; waren diese müde geworden, so folgte der erste Jäger und nach ihm die übrigen Jäger, wie es heißt, „nach ihrem Range" [182]. Letztere scheinen darnach auch noch unter sich abgestuft gewesen zu sein. Jedenfalls aber hatte der erste Jäger eine bevorzugte Stellung, die sich einmal in einem äußeren Zeichen seiner Würde kundgab — sein Zelt stand als erstes im Kamp — und dann in dem Vorrecht seiner Frau, an der Verteilung des Fleisches des erlegten Wildes teilzunehmen, die von der Frau des Ältesten besorgt wurde [183].

---

[173] A. a. O.
[174] A. a. O., S. 125.
[175] A. a. O., S. 122.
[176] A. a. O.
[177] A. a. O., S. 121.
[178] A. a. O., S. 118.
[179] A. a. O., S. 121.
[180] A. a. O.
[181] Vgl. den Abschnitt über den Krieg und die Ausführungen am Schluß.
[182] Jochelson, a. a. O., S. 124.
[183] A. a. O., S. 126.

Im übrigen tat der erste Jäger wie alle übrigen nur seine Pflicht auf der Jagd und erhielt wie diese als bevorrechtigten Anteil nur das Haupt der von ihm erlegten Tiere [184].

Neben diesen drei Würdenträgern der jukagirischen Gemeinschaft, dem Ältesten, dem besten Krieger und dem ersten Jäger, spielte der Schamanenpriester eigentlich gar keine so große Rolle. Er hatte sein Geschlecht vor Unglück zu schützen, das auf übernatürlichem Wege drohte, brachte aber nicht die Opfer für den Stammvater dar; dies besorgte der Älteste, wie wir sahen. Als Bewahrer der Religion seines Volkes mußte der Priester aus den alten Stammfamilien der Sippe sein. Nach seinem Tode wurde sein Schädel vom Ältesten auf einem hölzernen Pfahle befestigt, wo er als Schutzgeist der Gemeinschaft Verehrung genoß [185]. Seine Bedeutung war also sozusagen mehr eine metaphysische. Jedenfalls aber scheint er ein Stammespriester gewesen zu sein, d. h. er war der einzige seiner Art im Stamme, also anders wie z. B. bei Eskimo, bei denen jeder, der die magischen Fähigkeiten besitzt, *Angakok* werden kann.

Trotz all der besprochenen Erscheinungen von Heraushebung einzelner aus der Gemeinschaft, gilt doch auch bei Jukagiren das demokratische Prinzip, das sich auch darin zeigt, daß sie bei Bewirtung von Gästen keine Unterscheidung zwischen angesehenen und nicht angesehenen machen, wie das z. B. die Jakuten tun [186]. Von den genannten Ämtern ist heute nur das des ersten Jägers geblieben [187].

5. Die Gesellschaftsverfassung der mittleren Eurasiaten.

Die übrigen Völker Nordasiens stellen den bisher besprochenen Polarvölkern gegenüber einen — nach unserer europäischen Auffassung — weiter fortgeschrittenen Typus gesellschaftlicher Ordnung dar. Die Jukagiren bilden in gewissem Sinne schon einen Übergang zu ihnen. Bei den mittleren Nordasiaten herrscht eine aristokratische Gesellschaftsform. Auf eine solche kann man meines Erachtens allerdings nicht schon, wie Gräbner [188] will, aus dem Vorkommen der Prügelstrafe bei den Tungusen schließen, denn auch die durchaus demokratisch gegliederten Itälmen Kamtschatkas und Alaska-Eskimo kennen diese [189]. Ein solcher Schluß wäre meines Erachtens erst zulässig, wenn die Strafe nur für einen Teil der Gemeinschaftsglieder in Frage käme.

Alle hier in Betracht kommenden Völker sind, wie die übrigen Völker Nordasiens mit Ausnahme der Tschuktschen, der russischen Herrschaft unterworfen. Dadurch ist besonders ihre politische Verfassung in Mitleidenschaft gezogen worden, so daß man bei allen Nachrichten über diese erst prüfen muß, ob es sich um ursprüngliche Zustände handelt oder ob russischer Einfluß vorliegt, wie das schon bei Korjaken und Jukagiren zu spüren ist. Wenn man nun noch dazunimmt, daß fast stets für alle Völker dieselben Bezeichnungen wiederkehren, daß

---

[184] A. a. O.
[185] A. a. O., S. 120.
[186] A. a. O., S. 45.
[187] A. a. O., S. 124.
[188] Graebner, Ethnologie, S. 499.
[189] Itälmen: Steller, S. 356; Alaska-Eskimo: Nelson, S. 293.

jeder Häuptling oder Führer, selbst bei Alaska-Eskimo [190], mit dem Namen *Tojon* bedacht wird, einem Worte, dessen angeblich jakutischer Ursprung [191] aber scheinbar auch noch nicht einmal feststeht, wenn man weiter liest, daß bei Jakuten [192] das Geschlecht mit demselben Namen *Ulus* bezeichnet wird wie bei Kalmüken [193], daß dieser *Ulus* in mehrere *Nasleg* zerfällt [194], eine Bezeichnung, die durchaus turktatarisch klingt, plötzlich aber doch wieder eine verdächtige Ähnlichkeit mit russisch *natschlég* (= Nachtlager) bekommt und dies wohl auch bedeuten soll, so könnte man gegen jede Mitteilung über die politischen Verhältnisse dieser Völker mißtrauisch werden und meinen, es sei an diesen ganzen Nachrichten nichts Ursprüngliches mehr. Dieses Mißtrauen dürfte sich aber wohl nicht auch auf die Gliederung in Geschlechter und Heiratsklassen erstrecken, wie denn ein alter Jakut ERMAN erzählte, daß sein Volk diese schon vor der Ankunft der Russen gekannt habe [195]. Es ist auch kaum wahrscheinlich, daß die Russen daran ein Interesse hatten, denn für ihre Zwecke, Verhandlung mit anerkannten Vertretern der Eingebornen und Erhebung des Jasak (Tributes), genügte die Schaffung bzw. Stärkung eines Stammeshäuptlingstumes.

a) **Die gesellschaftliche Gliederung der Tungusen, Jakuten und Dolganen.**

Die Gliederung der Tungusen ist uns am eingehendsten von GEORGI beschrieben worden, der das Volk auch selbst besucht hat [196]. Wir hören, daß sie in Stämme und Geschlechter zerfallen. Ein jedes Geschlecht, *tagaun* genannt, leitet seinen Ursprung von einem berühmten Stammvater ab, und seine Mitglieder sehen sich darum als miteinander verwandt an. Aber auch mehrere Geschlechter fühlen sich durch Blutsbande, wenn auch entfernt, miteinander verbunden, da die Stammväter der einzelnen Geschlechter als verwandt gelten. Mehrere solcher Geschlechtergruppen vereinigten sich früher zu Stämmen. Die Familien, die sich in gerader Linie von dem Stammvater des Geschlechtes ableiten, bilden den Adel *oterikan*. Der jeweils Älteste dieser Familien ist der Führer des Geschlechtes, *daruga* genannt; bei Unfähigkeit wird statt seiner der Reichste oder Klügste dazu erwählt. Die Geschlechtergruppe hat einen *Saissan* an ihrer Spitze, der auch zum Adel gehört. Daß ein solcher *Saissan* mehrere Geschlechter unter sich hatte, sagt auch GMELIN, der das Tungusenvolk ein halbes Jahrhundert vor GEORGI kennengelernt hat, deutlich [197], wiewohl er verschiedentlich *Saissans* der einzelnen Geschlechter erwähnt [198], von denen aber einer von den Russen eingesetzt ist. Unter dem *Saissan* steht nach GMELIN der *Schulinga* [199], von dem wir aber leider nichts weiter erfahren, so daß wir nicht wissen, ob er sein Gehilfe innerhalb der Ge-

[190] SARYTSCHEW, Bd. II, S. 49.
[191] ERMAN, Bd. III, S. 421.
[192] v. MAYDELL, S. 85—86.
[193] PALLAS, Bd. I, S. 261—262.
[194] v. MAYDELL, a. a. O.
[195] ERMAN, Bd. II, S. 246.
[196] GEORGI, S. 307.
[197] GMELIN, II, S. 129.
[198] A. a. O., S. 82, 84, 98.
[199] A. a. O., S. 129.

schlechtergruppe ist oder ob es sich nur um einen anderen Namen für den *daruga* handelt. Daß die Geschlechter eine Unterabteilung des Stammes sind, ergibt sich auch aus Middendorf, der einmal vom Kürbükdinsk-Geschlecht des Utschur-Stammes der Tungusen des Aldan-Gebirges spricht [200].

Einer der *Saissans* wurde zum Stammesfürsten gewählt. Diesem gibt Georgi den Namen *Tonjon* oder *Tojon*, ein Wort, dem Erman jakutischen Ursprung zuschreibt. Es soll dort den Gemeindeältesten bezeichnen [201]. Merkwürdigerweise ist der Titel des Stammesführers bei den Kalmüken, dem westlichen Zweige der Mongolen, nach Pallas [202] ganz ähnlich, nämlich *Nojon*, und ebenso heißt er bei den Sojoten [203]. Nach Gmelin ist der tungusische Name dafür *Taisha* [204]. Über die Befugnisse dieses Stammesfürsten erfahren wir nichts.

Von den Geschlechtsältesten ist gesagt, daß ihre Genehmigung eingeholt werden mußte, wenn der Mann sich aus Gründen des Aberglaubens von seiner Frau scheiden lassen wollte [205]. Auch spielen sie im Strafrecht eine Rolle — wovon später. Georgi sagt aber, daß die Tungusen sich lieber durch ihre Brüder nach hergebrachten Gewohnheiten richten lassen als durch die von den Russen mit Machtbefugnissen ausgestatteten Oberen [206].

Die wirtschaftliche Einheit scheint kleiner zu sein als das Geschlecht. Nach Georgi wandern die Tungusen in kleinen Haufen oder einzelnen Familien, die Fischer-Tungusen überhaupt nur in Familien [207], nach Gmelin sind 5 Jurten auf einem Fleck das Höchstmaß [208]. Ob die polare Natur hiervon die Ursache ist oder die Unstetigkeit, die gerade diesem Volke nachgesagt wird [209], will ich unentschieden lassen. Die Verhältnisse bei den Jukagiren sprechen gegen die erste Annahme. Die politische Einheit ist der Stamm. Dieser hielt zusammen. Die einzelnen Stämme dagegen bekriegten sich oft, und es kam auch vor, daß einer den andern unterjochte [210]. Ein das ganze Volk der Tungusen umschließendes Band scheint es dagegen nicht gegeben zu haben, was bei diesem so weitverzweigten Volke auch nicht zu verwundern ist.

Nicht ganz so gut sind wir über die Jakuten unterrichtet, jene jüngsten Eindringlinge im Polargebiet, die mit bewundernswerter Energie und Geschicklichkeit Rindvieh- und Pferdezucht bis ans Eismeer getragen haben und zu den aufblühenden Völkern gerechnet werden müssen. Doch scheint ihre Gliederung sich im wesentlichen mit der tungusischen zu decken. Wir hören, daß sie sich in Stämme und Geschlechter teilen und edle Familien haben [211]. Das scheint aber

---

200 Middendorf, S. 1484.
201 Erman, Bd. III, S. 421.
202 Pallas, I, S. 261.
203 Olsen, S. 48.
204 Gmelin, Bd. II, S. 129.
205 Georgi, S. 312.
206 A. a. O., S. 310.
207 A. a. O., S. 308.
208 Gmelin, II, S. 207.
209 Bogorodski, S. 364; Bogoras, S. 624.
210 Gmelin, II, S. 437; Castrén, S. 29.
211 Georgi, S. 261; v. Maydell, S. 521 u. 558.

auch das Einzige zu sein, was allgemein feststeht, sowie daß es Obere bei ihnen gibt. Nach ERMAN's Gewährsmann, einem alten Jakutenhäuptling von Ulachansk im Lenatale bei Jakutsk, zerfiel das Geschlecht noch in *Ulusi* oder Gemeinden[212], wie auf der anderen Seite GEORGI's Bemerkung, daß starke Geschlechter sich in mehrere eines Namens teilen[213], an die Geschlechtergruppen der Tungusen unter dem *Saissan* erinnert. Nach v. MAYDELL zerfällt die *Ulus* in zehn *Naslegs*, der *Nasleg* wieder in Geschlechter[214]. Auch JOCHELSON erwähnt gelegentlich, daß der *Nasleg* sich noch in Geschlechter gliederte[215]. Alles in allem herrscht also eine etwas verworrene Terminologie. Wahrscheinlich lagen die Dinge so, daß der *Nasleg* sich aus mehreren Geschlechtern zusammensetzte, aus deren Spaltung er entstanden war, und daß über ihm der Stamm sich noch erhob, der dann also mehrere *Naslegs* wieder umfaßte[216]. Jakutische Fürsten und Älteste werden öfter erwähnt. Man kann sich nur kein Bild davon machen, über welche Abteilung ihres Volkes sie gebieten. MIDDENDORF spricht nur von der „Gewalt der Ältesten und Tojonen über das Volk", eine Bemerkung, mit der nicht allzuviel anzufangen ist[217]. So bleibt nur ERMAN's auf seinen jakutischen Gewährsmann gestützte Angabe, daß der *Tojon* über die *Ulusi* als Unterabteilung der Geschlechter (= Geschlechtergruppen) herrscht[218]. Auch hiermit ist nicht viel anzufangen. Es wird wohl so sein, daß Geschlecht, Geschlechtergruppe *(Nasleg)* und Stamm jede ihren Führer haben. Bezüglich der Erlangung dieser Würde gibt ERMAN an, daß die Leiter der *Ulussi* gewählt würden[219], nach MÜLLER, einem späteren Schriftsteller, befand sich die Ältestenwürde schon in der dritten Generation in einer Familie[220]. Wahrscheinlich trifft JOCHELSON's Angabe zu, die beides vereint, daß die Ältesten entweder von den Clanmitgliedern gewählt wurden oder erblich waren. Die Erwähnung im selben Satze mit der gleichen Behauptung über die Tungusen spricht dafür, daß es sich damit wie mit dem *daruga* der Tungusen verhält, daß die Würde also an sich erblich war und eine Wahl durch die Genossen nur bei Unfähigkeit des geborenen Nachfolgers eintrat[221].

Trotz dieser manchen Unklarheiten genügen meines Erachtens die vorhandenen Daten, um das Volk der Jakuten nach seiner politischen Verfassung in dieselbe Kategorie einzugliedern wie die Tungusen. Jedenfalls gibt es vornehme Familien bei ihnen. Beim Tode eines Vornehmen war es z. B. Sitte, daß sich der Lieblingsdiener freiwillig mitverbrennen ließ[222]. Ob bei den Jakuten Totemismus herrschte, ist nicht erwiesen. Jeder Jakutenstamm soll allerdings einen heiligen Gegenstand

---

[212] ERMAN, Bd. II, S. 246.
[213] GEORGI, S. 261.
[214] v. MAYDELL, S. 85—86 u. 513.
[215] JOCHELSON, Yukaghir, S. 80.
[216] ERMAN, Bd. II, S. 246.
[217] MIDDENDORF, S. 1608.
[218] ERMAN, a. a. O.
[219] ERMAN, a. a. O.
[220] FERD. MÜLLER, S. 162.
[221] So auch JOCHELSON, Koryak, S. 767.
[222] GEORGI, S. 270; GMELIN, II, S. 476—477.

gehabt haben, z. B. Adler, Schwan oder Hengst, der aber nicht angebetet wurde [223]. Trotz dieser verhältnismäßig straffen Zusammenfassung siedeln die Jakuten jedoch fast noch vereinzelter als die Tungusen, d. h. jede Familie lebt für sich [224].

Zu dieser Gruppe sind wohl auch noch die Dolganen zu rechnen, ein Volk, von dem wir leider wenig Nachrichten besitzen. Sie wohnen an der Cheta, der kleinen und großen Balachna, an der unteren Chatanga und am linken Ufer des Popigaj [225]. Über ihre ethnologische Stellung ist man sich noch nicht ganz klar. Sie sollen heute von den Jakuten alle Gebräuche angenommen haben [226]. Tatsächlich sprechen sie auch jakutisch [227]. Sie werden daher von manchen als jakutisierte Tungusen angesprochen [228]. Die Nachricht über ihre Verfassung, die einzige, die ich finden konnte, läßt nicht darauf schließen, daß sie sich von der jakutisch-tungusischen Gruppe unterscheiden. Middendorf erwähnt nämlich gelegentlich seines Besuches bei diesem Volke einen Häuptling des Byhtigadjädj-Stammes [229]. Auch die Gewohnheit des Reitens auf Rentieren schließt die Dolganen gerade an die genannte Gruppe an [230]. Somit müssen wir von ihnen bis zum Vorliegen weiterer Nachrichten annehmen, daß ihre gesellschaftlichen Zustände denen der Jakuten und Tungusen zum mindesten ähnlich sind.

b) Die Gliederung der Ostjaken und Samojeden.

Kulturell in manchen Stücken verschieden von der jakutisch-tungusischen Gruppe sind die Ostjaken und die Samojeden, bei denen man daher von vornherein keine große Ähnlichkeit in der Verfassung mit den erstgenannten Völkern vermuten sollte. Tatsächlich ist sie aber doch im großen und ganzen dieselbe. Auch hier finden wir einstimmig die Einteilung in Stämme und Geschlechter erwähnt [231]. Castrén, der beide Völker vollkommen gleichmäßig behandelt, braucht zwar den Ausdruck „Stamm" nicht, sagt aber doch, daß der Fürst über mehrere Geschlechter herrsche [232]. Leider enthält gerade der älteste Bericht über die Ostjaken, von Bernhard Müller, nichts über diese Gliederung, wie dies so oft der Fall ist. Die Geschlechter, bei den Samojeden *jerkar* genannt [233], leiten sich von einem gemeinsamen Stammvater ab [234], wiewohl es auch hier, wie von Samojeden erwähnt, viele Familien gibt, die ihre Verwandtschaft mit den anderen nicht mehr nachweisen können [235]. Die politische Einheit ist der Stamm. Darüber

---

[223] Byhan, S. 97.
[224] Wrangel, Reise, Bd. I, S. 153.
[225] Byhan, S. 30.
[226] Tretjakov, nach Middendorf, S. 1774.
[227] Middendorf, a. a. O.
[228] Byhan, S. 30.
[229] Middendorf, S. 1466.
[230] Derselbe, S. 1477.
[231] Georgi, S. 276; Schrenk, S. 439 u. 624; Patkanov, S. 37 u. 57, 99; Castrén, S. 114.
[232] Castrén, S. 107.
[233] Schrenk, S. 624.
[234] Schrenk, S. 628.
[235] Castrén, S. 107.

hinaus soll wenig Verbindung bestehen[236]; doch sind die einzelnen Stämme wegen der Heiraten aufeinander angewiesen, wovon ich noch später sprechen werde[237]. Auch hier findet sich ein Anklang an Totemismus, und zwar bei den Samojeden, allerdings schwächer als bei Jakuten. Nach MIDDENDORF gab es bei ihnen Speiseverbote, die nicht für jeden Stamm galten[238].

Bei den Ostjaken, die seßhafter sind als die Samojeden, scheint sich früher das Geschlecht im Dorfe territorial vereint zu haben. Das möchte ich aus GEORGI folgern[239], wenn auch PATKANOV[240] sagt, daß die Dörfer von einem, zwei oder mehreren Geschlechtern bewohnt gewesen seien. Er gibt dies selbst nur als seine Vermutung an, und GEORGI hat das Volk hundert Jahre früher als er kennengelernt. Zudem müßten nach PATKANOV's Annahme die Dörfer doch wohl eine reichlich große Bevölkerungszahl aufgewiesen haben. Diese Geschlechter haben vielleicht auch auf Nomadenzügen zusammengehalten, wie CASTRÉN vermerkt[241]. Unter der fortschreitenden Verrussung soll eine Auflösung der Geschlechter in Einzelfamilien stattgefunden haben, so daß die Geschlechtereinteilung heute noch am besten bei den Nord- und Ost-Ostjaken erhalten ist[242], während vom Tom bis zum unteren Narym die Familien einzeln wandern[243].

Die weit unsteteren Samojeden scheinen nicht in ganzen Geschlechtern zu wandern. Das Gegenteil sagt zwar CASTRÉN[244]; allein es spricht schon nicht sehr für die unbedingte Zuverlässigkeit seiner Angabe, daß er sie gelegentlich der Besprechung der Ostjaken mit einflicht, so daß man nicht genau weiß, ob er auch wirklich die Samojeden darunter mitverstanden haben will. Vor allem aber stehen ihm Nachrichten von ERMAN, HOFMANN und SCHRENK gegenüber, die gleichzeitig oder früher als er die entgegengesetzte Feststellung machen. Nach SCHRENK und HOFMANN wandern die Samojeden nur zu mehreren Familien[245], was in Verbindung mit der Angabe ERMAN's, daß sie überhaupt nur in einzelnen Familien umherziehen[246], doch nur so ausgelegt werden kann, daß es sich höchstens um kleinere Familiengruppen handelt, nicht um ein ganzes Geschlecht. Es ist zwar auch von den Samojeden berichtet, daß die Gliederung in Geschlechter sich bei den nördlichen, d. h. von den Russen am wenigsten beeinflußten, am meisten erhalten habe, es ist aber trotzdem auch für früher unwahrscheinlich, daß ganze Geschlechter zusammen gewandert sind, zum mindesten bei den rentierzüchtenden Volksteilen, da dies wegen der Ernährung der Herden zu schwer zu bewerkstelligen gewesen wäre.

Bezüglich der Regierung der Ostjaken erwähnt GMELIN, der das Volk

---

[236] GEORGI, S. 276; vgl. auch PATKANOV, S. 99.
[237] SCHRENK, S. 628; PALLAS, Bd. III, S. 45 u. 78.
[238] MIDDENDORF, S. 1463.
[239] GEORGI, S. 75.
[240] PATKANOV, S. 57.
[241] CASTRÉN, S. 107.
[242] PATKANOV, S. 38; CASTRÉN, S. 106.
[243] GEORGI, S. 75.
[244] CASTRÉN, S. 107.
[245] SCHRENK, S. 499, HOFMANN, S. 138.
[246] ERMAN, Bd. I, S. 709.

in den dreißiger Jahren des 18. Jahrhunderts besuchte, nur das Auftreten eines ostjakischen Fürsten beim russischen Osterspiel [247]; Erman, der ein Jahrhundert später schrieb, sagt, daß es noch zu seiner Zeit ostjakische Häuptlinge gegeben habe [248], und Bernhard Müller, der noch ein Jahrzehnt früher als Gmelin dort war, bemerkt nur, daß die Vornehmen noch ihre Waffen und Panzer in Ehren hielten [249]. Hofmann nennt einen Fürsten von Obdorsk [250]. Genauere Nachrichten haben wir jedoch von Pallas, Georgi und Castrén. Darnach ergibt sich ungefähr folgendes Bild: Nach Pallas und Georgi gab es vor der Russenherrschaft Fürsten, deren Würde erblich war [251]. Nur beim Mangel eines Erben wurde nach Pallas von den Ältesten und Angesehensten ein Nachfolger gewählt. Georgi's Mitteilung, daß die Abkömmlinge der Fürsten noch als edel angesehen werden und darum auch nach der russischen Eroberung zu Vorstehern der Stämme gemacht werden, scheint diese Erblichkeit zu bestätigen. Über welche Abteilung des Volkes aber die Fürsten geboten, hören wir erst von Alexander Castrén, der seine Beobachtungen allerdings siebzig Jahre später gemacht hat. Dieser schildert uns, daß jedes Geschlecht einen Ältesten gehabt habe und daß über mehrere Geschlechter seit uralten Zeiten ein Fürst gewesen sei, dem alle Geschlechterältesten untergeordnet waren [252]. Daß Älteste unter den Fürsten gestanden haben, findet eine Stütze in Pallas' bereits angezogener Nachricht, daß beim Mangel eines fürstlichen Erben diese einen Nachfolger gewählt hätten. Auch verträgt sich seine Angabe mit der Castrén's, daß bei Unmündigkeit des Erben die Gemeinde seinen Oheim, also wohl den Bruder des verstorbenen Fürsten, oder einen anderen nahen Verwandten als Vormund eingesetzt habe [253]. Im Falle des Mangels eines Erben wählte man den nächsten Anverwandten überhaupt zum Nachfolger [254].

Daß die Fürsten eine richterliche Gewalt ausgeübt haben, sagt schon Pallas [255]; er schränkt es aber dahin ein, daß neben ihnen auch erwählte Schiedsrichter nach Belieben der Parteien angerufen werden konnten. Wenn man diese Schiedsrichter als für dauernd von der Gemeinde gewählt — nicht von den Parteien für den Einzelfall vereinbart, nach Art unserer heutigen Schiedsrichter — ansprechen darf, so kann vielleicht Castrén recht haben, wenn er sagt, daß die Geschlechterältesten ein Schlichtungsrecht für Streitigkeiten zwischen Angehörigen ihres Geschlechtes hatten [256], und es ist auch durchaus denkbar, daß der Fürst die Händel zwischen Mitgliedern verschiedener Geschlechter entschied. Nicht ganz einwandfrei erscheint aber Castrén's weitere Angabe, daß es gegen die Entscheidungen der Geschlechterältesten eine Berufung an den

[247] Gmelin, Bd. I, S. 145.
[248] Erman, Bd. I, S. 645.
[249] Bernh. Müller, S. 41.
[250] Hofmann, Bd. II, S. 134.
[251] Pallas, Bd. III, S. 51; Georgi, S. 73.
[252] Castrén, S. 107—108.
[253] Castrén, S. 108.
[254] A. a. O.
[255] Pallas, Bd. III, S. 51.
[256] Castrén, S. 107.

Fürsten als regelrechte zweite Instanz gegeben habe, denn eine solche Einrichtung halte ich denn doch für europäischer Beeinflussung etwas verdächtig, zumal CASTRÉN die Gegenwartsform gebraucht, nicht die Wortform für die Vergangenheit. Immerhin bleibt die Sache zweifelhaft, denn es ist nicht recht erklärlich, wie dem großen finnischen Gelehrten ein solcher russischer Einfluß entgangen sein sollte, zumal zu seiner Zeit die kritische Würdigung ethnologischer Daten jedenfalls nicht mehr in den Kinderschuhen steckte. Allerdings hören wir weiter von ihm, daß Fürst und Ältester kein Gehalt, sondern nur freiwillige Abgaben erhalten hätten [257], eine Angabe, deren Zutreffen für vorrussische Zeiten ich ebenfalls nicht zu entscheiden wage.

Daß die Mitglieder der Fürstenfamilien als eine Art Adel einen besonders angesehenen Stand bildeten, erscheint nach allem nicht weiter verwunderlich. HOFMANN sagt, daß die Verwandten des Fürsten von Obdorsk sich durch bessere Kleidung von den übrigen Ostjaken unterschieden [258].

Bei den Samojeden steht ebenfalls an der Spitze des Stammes ein Häuptling. MIDDENDORF zählt die Namen einer ganzen Anzahl solcher Stammeshäuptlinge auf [259]. ERNST HOFMANN erwähnt Stammesälteste, besonders den von dem Stamme gegenüber der Insel Waigatsch, der wenig russisch beeinflußt ist [260]. GEORGI meint, daß nur diese Stammesältesten als Oberste aufgetreten wären [261]. Über Geschlechterälteste ist eigentlich nichts gesagt. GEORGI kann solche nicht meinen, da er deutlich zwischen Stämmen und Geschlechtern unterscheidet. Somit bleibt für die Vorsteher der Geschlechter nur CASTRÉN's für die Ostjaken in erster Linie bestimmter Bericht übrig, der auch für die Samojeden gelten soll [262]. Diese Quelle ist mir für sich allein jedoch nicht beweiskräftig genug. Richtig ist, daß bei einer solchen Verfassung es unwahrscheinlich ist, daß die Unterabteilungen der Stämme, eben die Geschlechter, nicht auch ein Oberhaupt gehabt haben sollen; aber diese Vermutung genügt natürlich nicht, um sein Vorhandensein als gegeben anzunehmen, würde sie nicht durch eine weitere Angabe gestützt werden. MIDDENDORF erwähnt nämlich an einer Stelle, daß der Häuptling der — damals noch nicht zum Christentum bekehrten — Chantaj-Samojeden zum Geschlechte *Samki* gehört habe [263]. Dies deutet meines Erachtens wenigstens in etwas darauf hin, daß die Fürstenwürde mit der eines Geschlechterältesten verbunden war, denn es ist doch wohl nicht anzunehmen, daß der Fürst des ganzen Stammes in seinem Geschlechte, in dem er natürlich auch als Fürst verblieb, nur eine den übrigen Mitgliedern gleichgeachtete Stellung eingenommen haben soll. Er wird vielmehr auch in diesem der Oberste gewesen sein, und naturgemäß haben ebenso die anderen Geschlechter des Stammes einen Obersten, einen Ältesten gehabt. Mit solchen haben wir es wohl auch zu tun, wenn MIDDENDORF mehrere

---

257 Derselbe, S. 115.
258 HOFMANN, S. 134.
259 MIDDENDORF, S. 1439 ff.
260 HOFMANN, S. 153.
261 GEORGI, S. 278.
262 CASTRÉN, S. 107–108.
263 MIDDENDORF, S. 1441.

Häuptlinge bei den Awám-Samojeden erwähnt [264]. Trotz alledem erscheint mir aber der Schluß auf das Vorhandensein auch von Geschlechterältesten bei Samojeden nicht ganz zwingend. Daß die Häuptlingsfamilien besonderes Ansehen genossen, ergibt sich wohl von selbst, wenn es auch nicht ausdrücklich gesagt ist. Daß Reichtum Ansehen verschaffte, halte ich deshalb für unwahrscheinlich, weil Middendorf einen armen Häuptling nennt [265]. Wenn derselbe Forscher als Ehrenbezeugung den Ältesten gegenüber den Kuß erwähnt [266], so glaube ich hierbei doch an russische Beeinflussung, da das Küssen dieser Gruppe von Völkern im allgemeinen fremd zu sein pflegt [266a].

Über die Art der Machtbefugnis der Häuptlinge sagt der genannte Schriftsteller, daß sie nach alten Gebräuchen richten und strafen [267]. Diese Bemerkung folgt aber gleich nach der Mitteilung, daß die alten Häuptlinge durch die Russen Oberrichter geworden seien, so daß es fraglich bleibt, ob sie nicht ihre Strafgewalt überhaupt erst durch diese erhalten haben. Daß sie „nach alten Gebräuchen" richten, steht dem nicht im Wege. Sonst kommt dafür nur in Betracht, was Castrén im eigentlichen Sinne von den Ostjaken sagt, wie ich das bereits bei Besprechung von deren Häuptlingstume erwähnte. Wir besitzen zwar noch die Schilderung einer Gerichtssitzung durch den schwedischen Forscher Kaj Donner, bei der unter Vorsitz des Fürsten und Teilnahme aller erwachsenen steuerpflichtigen Männer die Prügelstrafe über säumige Jassak-Zahler verhängt wird [268]. Auch diese Nachricht aber spiegelt so stark die heute herrschenden Zustände wieder, daß ihr ursprünglicher Kern kaum herauszuschälen ist, wenn auch gesagt wird, daß die Gertenstrafe die einzige von Samojeden angewandte sei. Denn wie ich bereits einmal hervorhob, setzt die Anwendung der Prügelstrafe nicht notwendig das Bestehen einer aristokratischen Gesellschaftsordnung voraus.

Alles in allem betrachtet scheint also die Verfassung der Samojeden nicht auf ganz so aristokratischer Grundlage zu ruhen wie die der Ostjaken.

Von der Gruppe der mittleren Nordasiaten bleibt noch ein Volk zu besprechen übrig, die Jenissejer, früher auch mit der irreführenden Bezeichnung „Jenissej-Ostjaken" benannt. Über deren Rechtszustände, wie überhaupt ihre ganze Kultur, sind wir leider am wenigsten von allen Polarvölkern unterrichtet. Im Hinblick auf ihre sprachliche und vielleicht auch sonstige Sonderstellung — es sollen z. B. bei ihnen wie bei Eskimo Schneehäuser vorkommen [269] — ist dies sehr zu bedauern. Freilich wußte man davon früher nichts.

Georgi, von dem hier nicht feststeht, ob er das Volk selbst kennengelernt hat, sagt, daß sie sich in Wolosten und Geschlechter teilen und daß ihre sonstigen Verhältnisse wie bei den Ostjaken seien [270]. Castrén, der selbst dort war, ver-

---

[264] Derselbe, S. 1446—1447.
[265] Derselbe S. 1459.
[266] Derselbe S. 1457.
[266a] Vgl. z. B. Vambéry, S. 162.
[267] Middendorf, S. 1457.
[268] Kaj Donner, S. 62.
[269] Byhan, S. 43.
[270] Georgi, S. 43.

merkt über ihre Verfassung nur: „Wie Sibiriens übrige Eingeborne zerfallen sie in besondere Geschlechter, welche von ihren eingebornen Fürsten beherrscht werden“ [271]. Letzteres muß uns genügen, um sie wenigstens mit einiger Sicherheit der Gruppe der mittleren Eurasiaten zuzuzählen, jedenfalls kann man sie keiner anderen anreihen, noch genügen die vorhandenen Daten, ihnen auch auf Grund der politischen Verfassung, wie der Sprache, eine Sonderstellung zuzuweisen.

6. Die gesellschaftliche Gliederung der Aleuten und der Konjagen.

Einen immerhin recht ausgesprochenen Typus aristokratischer Gesellschaftsverfassung haben wir auf der amerikanischen Seite der Beringsstraße in dem Volke der Aleuten vor uns. Jedes Dorf bildete eine große Familie, da alle Einwohner miteinander verwandt waren. Regiert wurde dieses Dorf durch einen Häuptling. Schon Langsdorf erwähnt 1796 einen alten „chief“ von Unalaschka [272]. Mehrere Dörfer bildeten einen kleinen Staat, an dessen Spitze entweder der älteste der Dorfhäuptlinge stand oder ein wegen seiner Tapferkeit und Klugheit besonders dazu erwählter Häuptling [273]. Dies bedeutet doch schon eine recht starke Neigung zu zentralistischer Zusammenfassung.

Innerhalb dieser Gemeinschaft waren die Häuptlinge mit ihren Familien ein sich von der Gruppe der gemeinen Leute abhebender Stand. Zu ihnen gehörten auch diejenigen, die sich im Kriege oder auf der Jagd ausgezeichnet hatten. Diese Vornehmen unterschieden sich von den gewöhnlichen Freien rechtlich dadurch, daß sie Sklaven halten durften. Der in der Rangordnung folgende Stand, die Gemeinfreien, nahm auch die freigelassenen Sklaven auf.

Diese bildeten den dritten Stand. Sie stammten größtenteils aus Kriegsgefangenschaft und gehörten den Vornehmen zu Eigentum; auch ihre Nachkommen waren unfrei. In der strafrechtlichen Behandlung unterschieden sie sich dadurch von den beiden anderen Klassen, daß für sie entehrende Strafen in Anwendung kamen. So wurde die Todesstrafe an ihnen durch Erschlagen mit Keulen vollstreckt, und während leichtere Vergehen an den Freien nur mit einem Verweise geahndet wurden, geschah dies bei den Sklaven durch Verunstaltungen des Körpers, wie Abschneiden der Ohren oder Lippen [274]. Auch hatten diese ein schlechteres Begräbnis [275].

Zur Teilnahme an der Gerichtsbarkeit waren anscheinend alle freien Männer berechtigt. In Wirklichkeit werden aber nur die Vornehmen zur Ausübung dieses Rechtes gekommen sein. Es heißt, daß das Tribunal aus den bejahrtesten und vornehmsten Mitgliedern der Gemeinde zusammengesetzt war. Es bestand also ein besonders auserwählter Rat, den wohl im wesentlichen nur die erste Klasse bildete, denn die bejahrten Gemeindeglieder werden ja meist solche gewesen sein, die sich in ihrer Jugend im Kriege oder auf der Jagd ausgezeichnet hatten, und

---

[271] Castrén, S. 87.

[272] Langsdorff, Bd. II, S. 42.

[273] Auch Sarytschew nennt einmal einen *Obertojon* der Insel Atcha (Sarytschew, Bd. II, S. 123).

[274] Lowe, S. 484.

[275] Vgl. darüber den Abschnitt über die Sklaverei.

eben darum schon zu der Klasse der Vornehmen gehörten. Es scheint also die Teilnahme an der Gerichtsbarkeit das zweite Vorrecht des ersten Standes gewesen zu sein; deshalb können wir mit Recht von einer besonderen Klasse auch im Gegensatz zu den übrigen Freien sprechen. Wir haben also drei deutlich sich voneinander abhebende Stände im aleutischen Recht. Ihre Grenzen gegeneinander sind jedoch nicht so streng gezogen, daß sie für den einzelnen unübersteiglich wären. Aus der Klasse der Sklaven konnte man durch Freilassung seitens des Herrn in die der Gemeinfreien aufsteigen. Von dieser aus war es wieder möglich in die erste zu kommen, eben durch Auszeichnung im Kriege oder auf der Jagd, wodurch man zum Adel gelangte. Scheinbar konnten dies also auch die ursprünglichen Sklaven, denn es ist nichts gesagt, daß die Freigelassenen davon ausgeschlossen gewesen wären. Ja, diesen war es anscheinend auch möglich, zur Würde eines Häuptlings zu gelangen; wir hören jedenfalls nichts, daß der Häuptling immer nur aus einer bestimmten Familie genommen worden wäre. So konnte also vielleicht der ehemalige Sklave auch zu der höchsten Würde eines Oberhäuptlings über mehrere Dörfer gelangen, wenn er eben der älteste unter den Häuptlingen war oder sich besonders ausgezeichnet hatte. Anderseits konnte aber auch der Freie in den Stand der Sklaven herabsinken, indem er sich freiwillig in Knechtschaft begab, was elternlose Waisen häufig getan haben sollen [276]. Diese Möglichkeit des Aufrückens aus einer Klasse in die andere, ja von der untersten Stellung zur obersten Würde, gibt der sonst durchaus aristokratisch erscheinenden aleutischen Gesellschaftsordnung doch wieder einen demokratischen Zug. Keine durch Geburt begründeten unübersteiglichen Schranken, sondern ein Überwinden dieser durch persönliche Tüchtigkeit. Hierher gehört auch die Tatsache, daß offensichtlich nach allem bisher Dargetanen ein bedeutend größerer Unterschied zwischen den beiden Stämmen der Freien einerseits und den Sklaven anderseits klafft als innerhalb der beiden Kategorien der ersteren selbst.

Bei den Nachbarn der Aleuten, den Konjagen, auf der Insel Kadjak vor der südalaskanischen Küste und den anschließenden Inseln, die aber sprachlich zu den Eskimo zu rechnen sind und sich auch rassenmäßig von den Aleuten unterscheiden [277], herrscht eine im großen und ganzen ähnliche Verfassung wie bei den letzteren [278]. Auch hier drei Stände, Adel, Gemeinfreie und Sklaven. Der Adel ward aus den Familien der Häuptlinge oder früheren Häuptlinge gebildet, welch letztere für jede Ansiedlung gewählt wurden und großes Ansehen genossen. Wer sie wählte, ist nicht gesagt. Holmberg nennt den Adel „erbliche Häuptlinge". In Verbindung mit dem eben Gesagten, daß aus diesen „erblichen Häuptlingen" die Befehlshaber der Ansiedlungen gewählt wurden, dieses Amt also selbst nicht erblich war, kann man meines Erachtens unter ihnen nur einen erblichen Adel verstehen. Aus ihm nahmen noch später die Russen ihre *starschini,* ein Zeichen, daß er wirklich Ansehen genoß. Möglich ist, daß in diesen Adel, wie bei den Aleuten, auch gewöhnliche Freie aufgenommen wurden, die sich durch Tapferkeit im Kriege ausgezeichnet hatten. In der Erzählung der Eingebornen von der

[276] Sarytschew, Bd. II, S. 16.
[277] Holmberg, S. 355.
[278] Derselbe, S. 358.

ersten Begegnung mit den Russen wird z. B. eines tapferen Kriegers Erwähnung getan, der sich als erster auf das russische Schiff wagt und von den Russen als Unterhändler benutzt wird [279]. Vielleicht handelt es sich aber auch um einen „ersten Krieger" wie bei Jukagiren und Alaska-Eskimo.

Die Sklaven der Konjagen stammten nur aus Kriegsgefangenschaft, entweder direkt, wie Weiber und Kinder, oder sie waren von anderen Völkern eingehandelt, wie die Männer unter ihnen, falls diese nicht Kriegsgefangene waren, die die an die Gefangennahme sich anschließenden Martern überstanden hatten. Eine Versklavung der eigenen Volksgenossen durch freiwillige Unterordnung, wie bei Aleuten, oder sonstiger Veranlassung kam also scheinbar nicht vor. Schlecht behandelt wurden die Sklaven nicht, Opferung gab es nicht, so daß sie Holmberg eher als Arbeiter oder Diener bezeichnet, denn als wirkliche Leibeigene. Doch liefen sie beim ersten Erscheinen der Russen zu diesen über [280]. Eine Schlechterstellung in Strafen oder beim Begräbnis wie bei Aleuten ist aber nicht berichtet, jedoch ebensowenig die Möglichkeit einer Freilassung.

7. Die Gesellschaftsverfassung der Lappen.

Ganz im Westen des Polargebietes wohnen die Lappen, das einzige europäische Polarvolk Sie sind von allen zuerst den Europäern bekannt geworden, und zwar schon zur Zeit Harald Harfagris, der anfangs der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts n. Chr. als erster ganz Norwegen unter seinem Herrscherstabe vereinigte. Doch hat man in jener Zeit wie auch in den späteren Jahrhunderten sich nicht die Mühe gegeben, Land und Leute bei diesem Volke, dem Erfinder des Schneeschuhs, zu schildern. Erst Johannes Scheffer hat dies in seinem 1673 erschienenen Werke „Lapponia" versucht. Aber auch er konnte die urspünglichen Zustände seiner Beschreibung nicht mehr zugrunde legen. Wohl hatte sich damals, wie auch heute noch, die materielle Kultur großenteils in der alten Gestalt erhalten; die Polarnatur hat sie wenigstens zum Teil vor dem Verschwinden geschützt. Aber das Recht ist gegen die zersetzenden Einflüsse einer höheren Kultur nicht sehr widerstandsfähig, wenn auch vielleicht mehr als die Religion, gegen die man ja überhaupt sofort Sturm zu laufen pflegt. Darum ist es durchaus möglich, ja wohl anzunehmen, daß auch die Verfassungsform der Lappen einen Verfallsprozeß durchgemacht hat. Was wir über sie erfahren, ist nicht viel. Das ist auch hier bedauerlich, weil, wenn zwar die Lappen nicht, wie Jenissejer und Jukagiren, sprachlich isoliert sind, sondern zur größeren Gruppe der finnischen Völker gehören, ihre übrige Kulturstellung jedoch heute durchaus noch nicht geklärt ist, und einerseits die Vermutung besteht, daß sie mit den altasiatischen Völkern der Beringstraße und den Eskimo zusammenhängen [281], anderseits die Ansicht aufgestellt worden ist, daß sie von Haus aus mit den Samojeden verwandt seien und von finnischen Völkern nur die Sprache angenommen hätten [282]. Ihre gesonderte Behandlung würde sich also schon dadurch rechtfertigen.

---

[279] Derselbe, S. 412.
[280] Derselbe, S. 359.
[281] Thalbitzer, Paralleler, S. 818 f.
[282] Finck, S. 61.

Die Frage, ob die Lappen eine Geschlechterverfassung gehabt haben, ist meiner Meinung nach mit einem Nein zu beantworten. Der einzige Schriftsteller, dessen Angaben hierfür einen Anhaltspunkt bieten, ist Johannes Scheffer. Dieser spricht von einer „gens" der Lappen, aus der der „rex" gewählt wurde, und daß diese „gens" *sui iuris* gewesen sei [283]. Was fangen wir aber mit einer solchen Bemerkung an, die zu einer Zeit gemacht worden ist, als man sich über den Begriff der Sippe noch nicht klar war und als der europäische Einfluß bereits über 700 Jahre gedauert hatte! Keiner der späteren Schriftsteller erwähnt etwas davon, wenn man auch zugeben muß, daß die Angaben über diesen Punkt überhaupt sehr dürftig sind. Die rentierzüchtenden Lappen wandern nach den einen zu mehreren Familien [284], während Leem, der bereits 1767 schrieb, immer nur den einzelnen Mann mit seiner Familie nennt [285]. Das Richtige findet man wohl aus Friis, der gelegentlich der Schilderung eines Überfalles durch Wölfe beides für abwechselnd vorkommend erklärt [286]. Mehr als drei Familien zusammen erwähnt auch Schmidt nicht, und er gibt für diese einmal eine Kopfzahl von 20 Personen an [287]. In Sippenverbänden scheinen also die Lappen nicht gewandert zu sein. Von einem Hervortreten einer Sippengliederung in der Blutrache können wir deshalb nichts wahrnehmen, weil wir über diese überhaupt nichts wissen. Von einer gegenseitigen Unterstützungspflicht hören wir nur etwas bei Peter Högström, wodurch ebenfalls meine Vermutung der Abwesenheit der Geschlechterverfassung bestätigt wird. Högström spricht nur von armen Verwandten, die die Lappen in ihren Behausungen mit beherbergen [288]. So bleibt als Kriterium nur noch das etwaige Vorhandensein einer Exogamie übrig, ein Kriterium, das ich allerdings, im Gegensatz zu Birket-Smith [289], nicht für einwandfrei halte, weil die Jukagiren, die eine ausgeprägte Geschlechterverfassung besitzen, gerade hauptsächlich Endogamie treiben [290]. Lassen wir es aber einmal gelten, so entfällt es doch hier, denn nach den beiden ältesten Berichterstattern, Scheffer und Högström, erstrecken sich die Heiratsverbote bei den Lappen nur auf die nächste Verwandtschaft [291]. Nach alldem erscheint es, zumal für die Rentierlappen, wahrscheinlich, daß höchstens eine Großfamilie, ähnlich der bei Tschuktschen und Korjaken, bestanden hat und daß auch diese nicht sehr ausgebildet war.

Wenn nun Ferdinand Krauss unter den Rentierlappen des Kirchspiels Jokkmokk in Lule Lappmark vier Stämme aufzählt, von deren zweien er auch die einheimischen Namen gibt [292], so glaube ich, daß diese politische Einteilung nicht ursprünglich lappisch ist, sondern skandinavischen Ursprungs, worauf auch

---

[283] Scheffer, S. 149, 160.
[284] Helms, S. 94; Schmidt, S. 252.
[285] Leem, S. 169—170.
[286] Friis, S. 35.
[287] Schmidt, S. 252.
[288] Högström, S. 157.
[289] Birket-Smith, Egedesm. Distr., S. 406.
[290] Vgl. darüber 153 a.
[291] Scheffer, S. 293; Högström, S. 144.
[292] Krauss, S. 783 u. 798.

schon die Art der Angabe deutet, daß die „Bevölkerung in vier Stämme (Tribus) eingeteilt“ sei [293]. Kein anderer Schriftsteller nennt solche Stämme; es ist aber wohl möglich, daß in ihnen eine gewisse kulturelle Einheit bestanden hat.

Ebenso wie mit den „gentes“ der Lappen scheint es sich mit ihren „reges“ zu verhalten, die SCHEFFER uns nennt [294]. Diese sollen sogar die Gerichtsbarkeit ausgeübt haben. Aber SCHEFFER sagt gleich selbst, daß die Lappen niemand unterworfen gewesen seien, sondern ihre Verhältnisse selbst ordneten [295]. GEORGI hat die „reges“ einfach als Fürsten übernommen [296], PETER HÖGSTRÖM ist jedoch meines Erachtens der richtigen Meinung, daß die in den alten Urkunden erwähnten Fürsten kein größeres Ansehen als „capita familiarum“ gehabt hätten [297]. Der skandinavische Einfluß hätte auch ein vorhandenes Fürstentum eher stärken als zum Verschwinden bringen müssen, wohingegen es auch hier wie in Nordasien sehr wahrscheinlich ist, daß die Skandinavier die einflußreicheren Lappen zu Fürsten oder gar Königen gestempelt haben. Der Begriff war ihnen geläufig und sie brauchten Männer, mit denen sie verhandeln konnten. Das Fürstentum der Lappen scheint also nur in ihrer Vorstellung bestanden zu haben, in Wirklichkeit gab es nur Älteste kleiner Familiengemeinschaften, wie solche bei HÖGSTRÖM [298] und SCHMIDT auch erwähnt sind [299]. Letzterer spricht von einer Wandergesellschaft von drei Familien der Rentierlappen mit einem Ältesten, ähnlich also dem Kamp der Rentierkorjaken und -tschuktschen.

8. Freundschaftsbünde.

Außer den besprochenen Formen gesellschaftlichen Zusammenschlusses gibt es bei den Polarvölkern keine Verbindungen, die sozusagen einen Staat im Staate bilden, mit anderen Worten sie kennen keine Männer- oder Weiberbünde. Bei den nomadisierenden Völkern würde sich eine solche Einrichtung schon nicht mit der Lebensweise vertragen. Auch den Jukagiren, bei denen doch alle Männer militärisch streng ausgebildet wurden, waren Kriegerbünde unbekannt. Ebensowenig haben sich bei Westeskimo aus der Sitte der Männer, tagsüber im Kassigi zu arbeiten und nachts dort zu schlafen, feste Bünde entwickelt.

Ein Zusammenschluß innerhalb der Gemeinschaften findet sich vielmehr lediglich in dem sogenannten Institut der Freundschaft oder Brüderschaft, das sich hauptsächlich bei Völkern der Beringstraße zeigt, auf der asiatischen Seite bei Korjaken und Itälmen sowie Jukagiren, die sich auch hier den Beringsvölkern zugesellen, an der amerikanischen Küste bei den Unalingmiut-Eskimo des Nortonsundes. Am eingehendsten ist uns die Sitte mit den Formalitäten ihrer Begründung durch KRASCHENINIKOFF und STELLER von den Kamtschadalen beschrieben. Hier besuchte erst der eine der beiden Vertragschließenden den anderen, von dem er

---

[293] Derselbe, S. 798.
[294] SCHEFFER, S. 149, 160.
[295] Derselbe, S. 149.
[296] GEORGI, S. 3.
[297] HÖGSTÖM, S. 259.
[298] Derselbe S. 168.
[299] SCHMIDT, S. 252.

in seiner Behausung aufs beste bewirtet wurde. Der Besucher mußte essen, soviel er nur hineinbekam — was bei Polarvölkern besonders große Mengen bedeutet —, während der Wirt einheizte, daß seinem Gaste der Schweiß nur so vom Körper rann. Wurde dem Wirte die Hitze zu groß, so entfernte er sich und vertauschte, dieweil der Gast immer weiterfressen mußte und sich nicht aus dem Hause rühren durfte, dessen Habe gegen geringwertige Stücke seiner eigenen, mit denen der Gast schließlich abzog. Nach einiger Zeit empfing dieser seinerseits den Besuch seines vorigen Wirtes, mit dem er dann in genau derselben Weise verfuhr, wie dieser vorher mit ihm. Damit war eine Freundschaft geschlossen, die zu gegenseitiger Unterstützung verpflichtete. Auch lud man einander stets zu Festen ein [300]. Erman's Bemerkung über Wettkämpfe der Itälmen, die von Zeit zu Zeit in befreundeten Geschlechtern zwischen der Eßlust des Gastes und der Freigebigkeit seines Wirtes gehalten wurden, ist meines Erachtens ebenfalls in diesem Sinne zu verstehen [301]. Bei Korjaken und Jukagiren wurden die Freundschaften in gleicher Weise durch Austausch von Vermögensobjekten begründet, sie zogen die Verpflichtung zu Unterstützung in wirtschaftlicher Not und gegen Feinde nach sich, und zwar ging die wirtschaftliche Hilfe bis zur Grenze des Möglichen. Der Beistand gegen Feinde dürfte die Verpflichtung zur Ausübung der Blutrache für den Freund in sich begriffen haben, wodurch sich also der Kreis der Rachepflichtigen erweiterte [302]. Auch Frauen und Mädchen konnten solche Freundschaft schließen, ebenso bei Jukagiren Mitglieder verschiedener Sippen und bei Korjaken Angehörige der rentierzüchtenden Bevölkerung mit solchen der Küstensiedler und umgekehrt, wodurch das Institut eine Art völkerrechtlicher Bedeutung erhielt.

Bei den Unalingmiut-Eskimo des Nortonsundes in Alaska besteht die sogenannte *Patukhtuk*-Sitte. Hier bietet im Kassigi, dem Versammlungshause, der eine von zwei Männern dem anderen ein Geschenk an, das dieser gleichwertig erwidern muß. Dies kann solange fortgesetzt werden, bis beide all ihr Hab und Gut ausgetauscht haben. Nur der erste Geber darf aufhören, der andere nicht [303]. Gesagt ist hier allerdings nicht, daß ein besonderes Freundschaftsband um die beiden Männer geschlungen werden soll, doch ist es wohl anzunehmen. Der Austausch des ganzen Vermögens, den diese Sitte mit der von den Itälmen erwähnten gemeinsam hat, soll die innige Gemeinschaft, besonders im wirtschaftlicher Beziehung, versinnbildlichen. Trotzdem bin ich noch im Zweifel, ob man die Daten von Kamtschatka zur Deutung der alaskanischen Verhältnisse heranziehen darf, da vorläufig nicht nachgewiesen ist, daß beide Erscheinungen ein und demselben Kulturzusammenhang angehören.

Eine verblaßte Art der Freundschaftsbegründung scheint mir die Sitte der *upatitkatik* bei den Eskimo des Coronationgolf-Gebietes zu sein. Bei dieser senden sich zwei Männer gegenseitig von jedem gemeinen Seehunde, den sie fangen, die

---

[300] Steller, S. 328—330; Kraschenikoff, S. 253—254.

[301] Erman, Bd. III, S. 341.

[302] Jukagiren: Jochelson, Yukaghir, S. 127; Korjaken: Derselbe, Koryak, S. 764, in Verbindung mit Bogorodski, S. 361.

[303] Nelson, S. 309.

hinteren Flossenfüße zu, die als besonderer Leckerbissen gelten[304]. Eine weitere Verpflichtung wird hier nicht begründet[305].

9. Diener, Hirten und Sklaven.

Berufsstände gibt es im allgemeinen bei den Polarvölkern nicht. Jeder besorgt fast ausnahmslos selbst die Arbeiten, die zur Befriedigung seiner Lebensbedürfnisse erforderlich sind, und ist von keinem anderen abhängig. Es gibt jedoch sozial auf andere angewiesene Personen, selbst bei ganz demokratisch organisierten Stämmen. So kommen bei den Eskimo im Haushalte dienende Personen vor. Die große Gruppe der Rentierzüchter besitzt die Einrichtung der Hirten (*herdsmen*), deren rechtliche Verhältnisse ziemlich genau geregelt sind; um die Beringstraße gruppiert sich ein regelrechtes Institut der Sklaverei, und schließlich ist von den Jakuten die Schuldknechtschaft und von den Aleuten freiwillige Begebung in die Sklaverei berichtet.

Was zunächst die dienenden Personen bei den Eskimo angeht, so ist deren Stellung entsprechend dem demokratischen Charakter der Eskimogemeinschaft am schwersten zu erkennen. Sie unterscheiden sich nicht allzusehr von den übrigen Gemeinschaftsgliedern. Es sind meist vaterlose Waisen oder Männer, die infolge von Gebrechen nicht imstande sind, den Männererwerb der Jagd zu betreiben, die sich in solcher Stellung finden. Sie werden aber stets gut behandelt. Dalager hebt besonders hervor, daß das ordinärste Dienstmädchen es noch immer besser habe als die Witwe, die von ihren Verwandten unterhalten werde[306]. Typisch für die Erscheinung ist die Sage von *Kâgssagssuk*, dem armen Waisenknaben, der bei Fremden dienen muß und schließlich mit Hilfe des Mondmannes ein großer Held wird und dann seinerseits alle anderen beherrscht. Sie kommt bei allen Eskimostämmen vor, in den Grundzügen gleich, wenn auch sonst in verschiedener Gestalt[307]. Wird nun auch gerade dieser *Kâgssagssuk* von den übrigen Dorfgenossen recht gepeinigt und zu den niedrigsten Arbeiten angehalten, so kann trotzdem bei den dienenden Personen in keiner Weise die Rede davon sein, daß es sich etwa um rechtlich schlechter gestellte Gemeinschaftsglieder handelt. Es sind im Gegenteil vollkommen freie Menschen, die jederzeit ihre Stellung wechseln und dahinziehen können, wohin sie wollen[308]. Daß sie in einer Gemeinschaft von Männern, in der die Erwerbstüchtigkeit als höchste Tugend gilt, gesellschaftlich über die Achsel angesehen werden, ist damit nicht im Widerspruch, ebensowenig der Umstand, daß sie von den anderen oft mißbraucht und vergewaltigt werden, denn die Gesetze der Eskimogemeinschaft sind eben nicht so fest, daß der Starke sich nicht ab und zu über sie hinwegsetzen könnte. Ein Recht dazu geben ihm die Sitten seiner Volksgenossen aber nicht.

---

[304] Jenness, Copper Eskimo, S. 87. Die Ähnlichkeit der Bezeichnung scheint auf die alaskanische Sitte hinzuweisen.

[305] Über das Verhältnis dieser Freundschaftssitten zu der Frauengemeinschaft vgl. S. 154.

[306] Dalager, S. 23.

[307] Die Sage ist auch bei den Küstentschuktschen vertreten, wenn auch in etwas abweichender Form (Bogoras, in Jesup, VII, S. 634—645).

[308] Vgl. auch Boas, I, S. 581.

Ganz richtig hat daher Rink die Sklaverei diejenige Einrichtung genannt, die offensichtlich am meisten mit der eskimoischen Gesellschaftordnung in Widerspruch steht[309]. Und insofern hat auch Nansen recht, wenn er es für ganz unwahrscheinlich erklärt, daß die grönländischen Eskimo die alten Nordmänner in die Sklaverei fortgeschleppt haben sollen[310].

Nicht anders steht es in rechtlicher Beziehung mit den Hirten bei den eurasiatischen Rentierzüchtern. Hier handelt es sich um verarmte Volksgenossen, die ihre Herden eingebüßt haben. Daß dies leicht geschehen kann, daß der reichste Herdenbesitzer fast über Nacht zum armen Manne werden kann, dafür sorgen Viehseuchen, die Rentierbremse und der Wolf. Besonders gegen das erste Übel ist die doch verhältnismäßig primitive Viehzüchterkultur machtlos, und mit dem Wolfe, der Tag und Nacht seine Beute belauert, fechten z. B. die Lappen fast täglich die schlimmsten Sträuße aus[311]. Einem so ganz oder fast ganz um seine Herde gebrachten Manne bleibt nichts anderes übrig, als entweder zu den Fisch- bzw. Seetierfang treibenden Teilen seines Volkes überzusiedeln und deren Lebensweise anzunehmen oder sich in den Dienst eines vom Unglück verschonten Herdenbesitzers zu begeben. Da jeder, der einmal eine Herde besessen hat, stets wieder in den Besitz einer solchen zu gelangen strebt[312], so wählt man meist das letztere. Der Armgewordene tritt in wirtschaftliche Abhängigkeit von dem Herdenbesitzer, bleibt aber immer insofern sein eigener Herr, als er den Dienst stets freiwillig wieder aufgeben kann und gehen darf, wohin er will. Doch steht bei den Tschuktschen dem Herrn ein Züchtigungsrecht zu[313]. Privatrechtlich ist der Hirt insofern selbständig, als er Eigentum haben und erwerben kann. So gehört ihm selbst, was er auf der Jagd erlegt, denn diese hat ja mit seinem Hirtendienste nichts zu tun. Das Eigentum an den Gegenständen, die er auf dem Wege des Tauschhandels mit den Fellen von der Herde seines Herrn ersteht, erwirbt er jedoch nicht selbst, sondern nur diesem; so wird wenigstens von den Tschuktschen berichtet[314]. Man kennt also die unmittelbare Stellvertretung durch einen freien Mann, die doch dem römischen Rechte zunächst völlig unbekannt war.

Von seinem Dienstherrn erhält der Hirt und seine Familie Kleidung und Unterhalt. Er hat zwar einen schweren Dienst, den hat aber der Herr auch, denn das Leben des Rentierzüchters ist schwer, weswegen auch die Tschuktschen den unsteten und leichtsinnigen, an regelmäßige Arbeit schwer zu gewöhnenden Tungusen ungern ihre Herden anvertrauen[315]. Damit sind aber die Rechte des Hirten noch nicht erschöpft. Gerade in dem, was ich jetzt nennen will, liegt der wirtschaftliche Wert dieses Instituts. Der Herdenbesitzer gibt dem Hirten in regelmäßigen Zeitabschnitten Rentiere, gewöhnlich Kühe, zum Eigentum. Mit diesen und den Jungen, die sie werfen, ist der Hirt nun imstande, sich allmählich selbst wieder eine Herde zu gründen, die vorläufig noch mit der des Herrn vereint bleibt. Hat

[309] Rink, Tribes, Bd. I, S. 28.
[310] Nansen, Nebelheim, Bd. II, S. 57.
[311] Vgl. darüber Krauss, S. 788 ff.
[312] Byhan, S. 51; Ditmar, Korjaken, S. 130.
[313] Bogoras, S. 619.
[314] Derselbe, S. 620.
[315] Derselbe, S. 624.

sie aber die gewünschte Stärke erreicht, so trennt er sich von ihm und ist nun vielleicht bald reicher als sein bisheriger Herr es war, der unter Umständen jetzt durch ein Unglück verarmt und — was auch wieder nicht ausgeschlossen ist — bei seinem früheren Hirten als Knecht eintritt.

Dieses interessante Rechtsinstitut ist von allen Rentierzüchtern unter den Polarvölkern nachgewiesen, von den Tschuktschen bis zu den Lappen[316]. Nur von den Ostjaken liegen hierüber keine Nachrichten vor. Dies kommt meines Erachtens aber nur daher, weil die Angaben über die Rentierzucht bei diesem Volk überhaupt spärlich sind, was sich wieder aus ihrer geringen Übung ergibt, denn die Ostjaken sind in der Hauptsache Jäger und Fischer[317]. Die Stellung der Hirten und ihre Behandlung durch den Herrn ist durchweg gut, nur MÜLLER meint von den Tungusen, daß sie bei ihnen ausgenützt würden[318]. Daß sie bei Rentierlappen zunächst der Tür in der Gamme schlafen[319], will nichts weiter besagen. Bei denjenigen der hier in Betracht kommenden Völker, die das Institut der Brautdienstehe kennen, kommt zur Verbesserung der Stellung der Hirten hinzu, daß viele unter ihnen zukünftige Schwiegersöhne des Herdenbesitzers sind, die sich nicht nur eine Herde, sondern auch eine Frau erwerben wollen[320]. Der Herr wird daher in ihnen stets das zukünftige Schwägerschaftsverhältnis achten.

Drei der hierher gehörigen Völker, Tschuktschen, Korjaken und Jukagiren, kennen aber auch eine wirkliche Leibeigenschaft, und zwar haben sie dieses Rechtsinstitut mit den übrigen Völkern der Beringstraße gemein, wenn es auch nicht bei allen das gleiche ist. Rund um die Straße herum kennt man Personen, die anderen als Eigentum gehören. Dieses Eigentum äußert sich im Rechte zur Weiterveräußerung oder zur Tötung. Beides ist von den Tschuktschen[321] und Aleuten[322] berichtet. Von letzteren ist jedoch das Tötungsrecht nur in der Form der Opferung des Sklaven beim Tode seines Herrn erwähnt, eine Sitte, die nach HOLMBERG[323] bei den Konjagen, die die Sklaverei ebenfalls kannten, nicht bestanden haben soll. Auch von den Tschuktschen nennt es BOGORAS nur gegenüber den bei Beilegung einer Blutrache als Ersatz zu Sklaven Gegebenen im Falle des Ungehorsams gegen den Herrn, es ist aber wohl ohne weiteres anzunehmen, daß es auch bei den kriegsgefangenen Sklaven galt, die ja doch fast ausnahmslos noch dazu aus fremden Stämmen waren. Von Korjaken, Jukagiren, Itälmen, Kuskoquim- und Unalit-Eskimo ist es nicht ausdrücklich berichtet. Bei den Korjaken wird es jedoch kaum anders als bei den Tschuktschen gewesen sein, was man auch aus JOCHELSON's Vorwort entnehmen könnte. Daß überall dort,

[316] Lappen: HÖGSTRÖM, S. 156; DEMANT-HATT, S. 20; HELMS, S. 85; v. BUCH, Bd. II, S. 145; Samojeden: MIDDENDORF, S. 1459; PALLAS, Bd. III, S. 74; SCHRENK, S. 489; HOFMANN, S. 142. Tungusen: FERD. MÜLLER, S. 50; ERMAN, Bd. II, S. 368. Korjaken: JOCHELSON, Koryak, S. 766. Tschuktschen: BOGORAS, S. 614; WRANGEL, Reise, Bd. II, S. 226; v. MAYDELL, S. 191; DITMAR, Korjaken, S. 130.

[317] BYHAN, S. 51.

[318] FERD. MÜLLER, S. 50.

[319] v. BUCH, Bd. II, S. 145.

[320] Vgl. BOGORAS, S. 587.

[321] Derselbe, S. 660.

[322] LOWE, S. 478; SARYTSCHEW, Bd. II, S. 166—168.

[323] HOLMBERG, S. 358.

wo Tötungsrecht bestand, auch die Weiterveräußerung gestattet war, ist wohl anzunehmen. Im übrigen wissen wir über die Lage der Sklaven folgendes:

Bei den Jukagiren verrichteten sie unter der Aufsicht der Weiber Hausarbeiten. Krieger oder Jäger konnten sie nicht werden, sondern fanden nur bei der Fischerei Verwendung, dieses wohl schon deshalb, weil sie, auch hier scheinbar nur aus Kriegsgefangenen hervorgegangen, im Kriege wegen der Gefahr des Überlaufens zu ihren möglichen Stammesgenossen doch nur schädlich gewesen wären[324]. Die Itälmen behandelten sie gut und entließen sie sogar bei guter Führung nach einiger Zeit wieder in die Heimat[325]. Auch bei den Konjagen sollen sie mehr bloße Arbeiter und Diener als wirkliche Leibeigene gewesen sein[326]. Im Tschuktschenlande konnten die aus Kriegsgefangenen stammenden Sklaven in die Stellung der Hirten aufrücken[327]. Auf solche bezieht sich wohl auch Wrangel's Bemerkung von der Leibeigenschaft diensttuender Familien, die „von alters her in Knechtschaft leben, sich nie von der Herrenfamilie entfernen dürfen und kein Eigentum besitzen[328a]". Wrangel sieht auch in ihnen selbst Abkömmlinge von Kriegsgefangenen. Ob die zu Hirten aufgestiegenen Gefangenen durch Erwerb einer Herde vollkommen frei werden konnten, wissen wir nicht. Wrangel's Angabe spricht eigentlich dagegen. Die schlechteste Stellung scheinen die Sklaven noch auf den Aleuten gehabt zu haben, wo sie die schwersten Arbeiten verrichten mußten, auf dem Grabe des Herrn geopfert wurden, ein schlechteres Begräbnis fanden — sie wurden in Höhlen bestattet, wie allerdings auch ärmere Freie, während die Vornehmen einbalsamiert und in Särge gelegt wurden[329] — und strengere Strafen erhielten als die Freien. Außerdem hatte der Herr ein unbeschränktes Veräußerungs-, Züchtigungs- und Tötungsrecht über sie[330]. Das entspricht jedoch nur der streng durchgeführten aristokratischen Gesellschaftsgliederung bei diesem Volke. Aber auch hier war es ihnen möglich, durch letztwillige Verfügung ihres Herren frei zu werden und in den Stand der Freien selbst aufzurücken, wenn sie es nicht vorzogen, in ihre Heimat zurückzuwandern.

Der Entstehungsgrund der Sklaverei ist überall in erster Linie die Kriegsgefangenschaft. Bei Korjaken, Itälmen und Jukagiren scheint sie die alleinige Ursache gewesen zu sein, ebenso bei Kuskoquim- und Unalit-Eskimo, die nur Weiber und Kinder wegführten, die Männer aber töteten[331]. Ähnlich verfuhren die Konjagen, nur wurden bei ihnen von den männlichen Gefangenen diejenigen, die die Martern überstanden, gleichfalls Sklaven, und sie tauschten solche auch von anderen Stämmen ein[332]. Bei Tschuktschen und den Eskimo von Indian Point und der St. Lorenz-Insel wurden auch bei Beendigung einer Blutrache

---

[324] Jochelson, Yukaghir, S. 133.
[325] Steller, S. 235.
[326] Holmberg, S. 358.
[327] Bogoras, S. 660.
[328] Wrangel, Reise, Bd. II, S. 226.
[329] Lowe, S. 477.
[330] Derselbe, S. 484.
[331] Wrangel, Stat. Nachr., S. 133; Richardson, Boat Voyage, Bd. I, S. 367; Nelson, S. 328.
[332] Holmberg, S. 359.

Personen der Gegenpartei als Sklaven gegeben oder ausgetauscht [333] (MOORE erwähnt Sklaven von der St. Lorenz-Insel überhaupt nicht), eine Sitte, die die Kuskoquim-Eskimo nach WRANGEL nicht kennen [334]. Beide Entstehungsgründe, Krieg und Blutrache, sind übrigens nicht allzu verschieden. Auf Unalaschka aber befanden sich auch Waisen, die freiwillig bei einem Herrn in Dienste getreten waren, in der Stellung von Sklaven [335].

Eine solche Leibeigenschaft wie die letztgenannte scheint auch bei den Jakuten bestanden zu haben. ERMAN [336] spricht einmal von „Lehensleuten" des jakutischen *Tojons* von Meta im Kreise Ochotsk, deren dieser sich zur Leistung seiner Arbeiten für die Russen bediente, und es heißt dabei, sie seien ihm für empfangene Lebensmittel verpflichtet gewesen. Andere wieder hatten ihre Freiheit im Kartenspiel an ihn verloren, wobei ERMAN an die alten Germanen des *Tacitus* denkt. Eine solche Schuldknechtschaft, im Falle der Unfähigkeit zur Leistung des Schadenersatzes für gestohlenes Gut eintretend, nennt v. MAYDELL ganz allgemein von den Völkern Nordsibiriens [337]. Daß die Jakuten auch sonst Diener kannten, die sogar beim Tode des Herrn geopfert wurden, berichten GMELIN und GEORGI [338]. Ob dagegen der von ERMAN erwähnte jakutische Knecht einer Familie der aldanischen Tungusen [339] hierher gehört oder ob es sich bei diesem um einen bloßen Hirten handelt, muß dahingestellt bleiben.

Daß die Lappen das Institut der Sklaverei nicht kennen, erscheint nach ihren Gesellschaftsverhältnissen nicht verwunderlich. Es ist aber merkwürdigerweise auch nicht von Tungusen noch von Samojeden und Ostjaken belegt, wenn man von der eben angeführten Nachricht v. MAYDELL's absieht. Vielleicht liegt dieser Mangel der Quellen daran, daß man über das Vorhandensein der Leibeigenschaft bei diesen Völkern nicht weiter erstaunt war, weil die russischen Beobachter sie als Einrichtung des eigenen Staatslebens kannten. Wenn nun RINK [340] meint, daß die Sklaven oder Kriegsgefangenen bei den Eskimo der Beringstraße wohl auch nichts anderes seien als die zuerst von mir besprochenen dienenden Personen bei ihnen, so dürfte dieser Schluß doch nicht gerechtfertigt sein. RINK entnimmt dies anscheinend aus der oft betonten und im großen und ganzen auch tatsächlich zutreffenden Kulturähnlichkeit aller Eskimostämme. Trotzdem dürfte er nicht das Richtige treffen. Es liegt hier ein Fall der sogenannten einseitigen räumlichen Ferninterpretation vor. Diese ist aber nur dann zulässig, wenn festgestellt ist, daß die beiden in Frage kommenden Erscheinungen zwar nicht gerade derselben lokalen Kultureinheit, so doch einem und demselben Kulturzusammenhange angehören [341]. Leider besteht aber dieser meines Erachtens hier nicht. Ist schon die Gleichförmigkeit der Eskimokultur bei weitem nicht so groß, wie früher gern behauptet wurde

[333] BOGORAS, S. 660.
[334] WRANGEL, Stat. Nachr., S. 133.
[335] SARYTSCHEW, Bd. II, S. 166.
[336] ERMAN, Bd. III, S. 73.
[337] v. MAYDELL, S. 518.
[338] GMELIN, Bd. II, S. 476—477; GEORGI, S. 270.
[339] ERMAN, Bd. II, S. 334.
[340] RINK, Tales, S. 24.
[341] GRAEBNER, Methode, S. 64.

— wird man doch gerade aus ihren Verschiedenheiten die Urheimat des Volkes feststellen können, wofür ich selbst kürzlich einige Fingerzeige gegeben habe [342] —, so zeigen gerade die Alaska-Eskimo am meisten von allen Eskimostämmen fremde Beeinflussung, und zwar anscheinend verhältnismäßig neuerer Zeit [343], besonders aber machen die Daten für die übrigen Völker der Beringstraße, mit denen diese Eskimo in unmittelbarer Kulturberührung stehen [344], es in höchstem Grade wahrscheinlich, daß die Angaben über die Sklaverei der Alaska-Eskimo durch die Daten von den übrigen Anwohnern der Meeresstraße zu deuten sind und nicht durch die Verhältnisse in den Gebieten der Ost-Eskimo. Anscheinend gehört ja doch die ganze Sklaverei an der Beringstraße einem und demselben Kulturkreise an. Darauf deutet schon ihr geschlossenes Auftreten. Wir können also die Nachrichten über die Rechtsstellung der Sklaven bei Aleuten, Tschuktschen und Korjaken weit eher zur Deutung heranziehen als die Angaben, die wir von den übrigen Eskimogebieten besitzen. Nur die Tatsache, daß auch bei den Konjagen, den südlichen Nachbarn der Kuskoquim-Eskimo, die Sklaven nicht streng behandelt wurden, gibt Rink in etwas recht; seine Deutung könnte also nur auf einem Umwege gerechtfertigt werden, das hieße, anders als er sie selbst verstanden haben wollte. Übrigens scheint er später seine Meinung aufgegeben zu haben, wie aus seiner anfangs dieses Kapitels genannten Bemerkung über die Sklaverei bei den Eskimo hervorgeht, die zeitlich bedeutend später liegt.

II. Die völkerrechtlichen Beziehungen.

1. Die Abgrenzung des Stammesgebietes.

Daß bei den Rentiernomaden die Abgrenzung fester Herrschaftsgebiete zwischen den einzelnen politischen Einheiten nicht besteht, erscheint nur natürlich, denn sie schweifen gewöhnlich über ein weites Gebiet, auf dem sie sich nicht so leicht gegenseitig ins Gehege kommen können, wie auf kleinerem Raume. Auch Schrenk, der von den Samojeden westlich des Ob die drei Stämme der Lághja, Wanójta und Harízi (Harúzi) aufzählt [345] — die genaueste Angabe, die wir hierüber von den mittleren Eurasiaten besitzen —, nennt keine Stammesgrenzen. Ebenso gab es keine bei den Rentierkorjaken [346], und die in Kamps wandernden Tschuktschen brauchen nur darauf Rücksicht zu nehmen, daß sie nicht solche Weidegründe betraten, die für die laufende Saison bereits von anderen mit Beschlag belegt worden sind [347]. Im übrigen kann jeder dahin ziehen, wohin er will. Doch ließen beide Völker zwischen sich einen Streifen unbewohnten Landes als Sicherung [348]. Im übrigen haben wir nur die eine allgemeine Angabe über Sibirien von Maydell, daß zwar die Jagdgebiete der einzelnen Stämme abgegrenzt seien, daß man aber in pelzreichen Gegenden es damit nicht so genau nähme [349].

---

[342] König, Vortrag, S. 257 ff.
[343] Boas, II, S. 370, „recent intruders".
[344] Vgl. z. B. Krause, Bevölkerungsverhältnisse, S. 251 ff.
[345] Schrenk, S. 624 ff.
[346] Jochelson, Koryak, S. 431.
[347] Bogoras, S. 26.
[348] v. Maydell, S. 259.
[349] Derselbe, S. 524.

Eskimo und Aleuten sowie Itälmen kennen den Viehnomadismus überhaupt nicht und bei Jukagiren und Ostjaken tritt er gegenüber Jagd und vor allem Fischerei in den Hintergrund. Von diesen Völkern haben wir denn auch Mitteilungen über ihre Auffassung vom territorialen Herrschaftsbereich der politisch selbständigen Gruppe. PATKANOV nennt von den Irtysch-Ostjaken das frühere Bestehen von Dorfstaaten mit einer Erdfestung zur Verteidigung gegen Angriffe [350]. Von den Fischer-Jukagiren des Yassachna-Flusses wissen wir zwar, daß ihre Sippen mehrere zusammenhängende Dörfer bewohnten; wir sind aber darüber nicht im klaren, ob diese territoriale Einheit sich nach außen abschloß, denn die Aufnahme fremder Elemente ging anscheinend sehr leicht vor sich [351].

Bei den Itälmen Kamtschatkas galt das Stromgebiet, an dem sich die im Ostrog vereinigte Sippe angesiedelt hatte, als ihr Herrschaftsbereich. Jeder, der aus dem Dorfe auswanderte, und jede sich abzweigende Sippe baute sich doch wieder an diesem Flusse oder einem seiner Nebenflüsse an [352]. Auf den Aleuten wohnte jedes Geschlecht auf einer Insel für sich, also auch hier eine deutliche territoriale Abgrenzung [353].

Grenzpfähle in Gestalt von Fichtenbäumen, an denen die unteren Äste abgehauen sind, nennt JOHN FRANKLIN von den Mackenzie-Eskimo [354]. Es ist dies die einzige Quelle über solche Bezeichnung von Grenzen bei Eskimo und muß daher mit etwas Vorsicht aufgenommen werden. Möglich ist auch, daß es sich nur um Wegemarken handelt, ähnlich wie diese bei den Rentiernomaden im asiatischen Waldgebiete vorkommen [355]. FRANKLIN erwähnt nichts, daß er seine Deutung der Bäume als Grenzpfähle von den Eskimo selbst habe.

Daß aber die Eskimo abgegrenzte Jagdbezirke kennen, wissen wir auch sonst. Bei den Eingebornen des Coronationgolf-Gebietes gilt das Land als Eigentum der Gemeinschaft, die es als Jagd- und Fischgrund benutzt, und jeder neu Hinzukommende muß ihre Erlaubnis einholen und sich den Sitten des Landes anpassen [356]. Die Aivilik-Eskimo der Schwatkaschen FRANKLIN-Aufsuchungspartie befolgten diese Vorschrift sogar während ihres bloßen Durchzuges durch die Jagdgründe der Utkusiksalik-Eskimo, ohne daß sie diese bereits zu Gesicht bekommen hatten [357]. Der Neuankömmling ist ja auch schon praktisch auf die Hilfe der Ansässigen angewiesen, denn es fehlt ihm die nötige Kenntnis der örtlichen Verhältnisse, um überhaupt mit Erfolg die Jagd ausüben zu können.

Feste Jagdgründe, die nur mit Erlaubnis des Stammes (Horde) überschritten werden dürfen, kennt man auch an der Westküste der Hudsonbai [358]. Am Mackenzieflusse stellten die dort ansässigen Kogmollik den eingewanderten Nunatangmiut ein regelrechtes Ultimatum, daß sie das Land verlassen müßten,

---

[350] PATKANOV, S. 57.
[351] JOCHELSON, Yukaghir, S. 118.
[352] KRASCHENINIKOFF, S. 222; STELLER, S. 357.
[353] LOWE, S. 484; Georgi, S. 361.
[354] FRANKLIN, Zweite Reise, S. 115.
[355] BYHAN, S. 141—142.
[356] JENNESS, Copper Eskimo, S. 91.
[357] KLUTSCHAK, S. 157.
[358] Derselbe, S. 227.

wenn sie weiter den Tieren mit Gift nachstellten; dieses Ultimatum wurde denn auch befolgt [359]. Am Nortonsunde in Alaska konnte jeder getötet werden, der die Grenze zwischen Eskimo- und Indianergebiet überschritt. Doch durfte ein erlegtes Rentier gegen Abgabe des Felles im nächsten Dorfe behalten werden [360].

In Grönland, wo sich über der Niederlassung kein Stamm erhebt, fällt natürlich die Frage nach Stammesgrenzen meist mit der nach der Jagdberechtigung der einzelnen Familien zusammen. Zwischen den einzelnen Niederlassungen nimmt man es da scheinbar nicht so genau, jedenfalls fand ich darüber nichts berichtet, und Knud Rasmussen's Angabe über die Smithsund-Eskimo [361] geben auch keine Unterlage dafür, daß die vier Abteilungen dort, die er nach den Wohnplätzen aufstellt, sich im Verhältnis zueinander als politische Einheit fühlten, geschweige denn auch noch etwa die einzelnen Niederlassungen unter sich; vielmehr deutet alles darauf hin, daß sich sämtliche Bewohner dort oben als ein Stamm, eine Horde, fühlten.

2. Kriegerische und friedliche Beziehungen.

Mit der Frage nach der Abgrenzung des Stammesbezirkes bin ich schon tief in das Gebiet des Völkerrechtes gekommen, über das auch sonst noch einiges von den Polarvölkern zu sagen ist.

Entsprechend der Beschränktheit des Gesichtskreises bei Naturvölkern und dem daraus sich ergebenden Grundsatze, daß der Fremde an sich rechtlos ist, sind die Berührungen zwischen den einzelnen Gemeinschaften meist feindlicher Art. Wer auf ihr Gebiet verschlagen wird, wird gewöhnlich getötet [362] oder gefangen gesetzt und nur auf Lösegeld freigelassen. Will er freundlich behandelt werden, so muß er eine regelrechte Aufnahme durchmachen, die sich meist in der Bestehung eines Zweikampfes darstellt, wie bei Eskimostämmen, wo ein Ringkampf ausgefochten werden muß [363], und bei Korjaken, von denen wir allerdings über die Art des Kampfes nichts erfahren [364]. Im Falle seines Unterliegens konnte der Fremde immer noch getötet werden. Geschah dies, so entspann sich meist ein Krieg mit seiner eigenen Gemeinschaft, jedenfalls dann, wenn im Verhältnis beider zueinander Stammesrache und nicht bloß Familienrache galt. Solche Kriege konnten aber auch aus anderen Ursachen entstehen, wie Frauenraub (deswegen hatten z. B. die Ostjaken dauernd Streit mit den Samojeden [365]) und Grenzverletzungen [366], zu denen die Russen in Sibirien die meisten Anlässe gaben; sie wurden auch als regelrechte Raubzüge unternommen [367]. Ausgeführt werden sie überall, wie auch die Blutrache, von der sie sich, soweit es sich um Stammesrache handelt, in nichts in der Durchführung unterscheiden, stets durch heim-

---

[359] Stefánsson, Pr. Rep., S. 173.
[360] Dall, Yuk. Terr., S. 144.
[361] Rasmussen, Heim. d. Pol. M., S. 29 ff.
[362] Vgl. z. B. Nelson, S. 295.
[363] H. Egede, S. 93; Boas, I, S. 581
[364] Jochelson, Koryak, S. 761.
[365] Patkanov, S. 18.
[366] Alaska: Jacobsen, S. 255; Mackenzie-Gebiet: Stefánsson, Pr. Rep., S. 171.
[367] Z. B. Jochelson, Yukaghir, S. 126. Auch der Kampf zwischen Sinimiut- und Netsilik-Eskimo um ein Fleischdepot (Hall N., S. 259) gehört wohl hierher.

lichen, hinterlistigen Überfall. Man schätzt die offene Feldschlacht nicht. Die Angaben hierüber sind allgemein und zahlreich. Jeder Schriftsteller, der von Kämpfen berichtet, erwähnt auch dies [368]. Beliebt ist anscheinend bei Altasiaten das Verbrennen des Gegners in seinen Hütten bei Nacht [369], bei Eskimo der Beringstraße das Versperren des Eingangs zum Versammlungshause, in dem der Feind sich gerade aufhält, und Erschießen der Insassen durch das Rauchloch [370]. Nur von den Tschuktschen, die ja durch ihren nachhaltigen und mutigen Widerstand gegen die Russen, denen sie manche Niederlage beibrachten, bekannt sind, ist berichtet, daß sie oft dem Gegner die Herausforderung zukommen ließen, in gleicher Anzahl zum offenen Kampfe zu erscheinen [371]. Dagegen wird Richardson's allgemeine Angabe über die Eskimo, sie seien das einzige Volk auf dem amerikanischen Festlande, das seinem Gegner von Angesicht zu Angesicht in offener Schlacht gegenübertrete [372], bereits für das Gebiet des Mackenzieflusses, auf das sie sich wohl hauptsächlich gründet, von Petitot widersprochen [373]; und sie steht auch im Gegensatze zu allen sonstigen Nachrichten.

Eine Beschränkung des Kampfes auf einzelne Personen ist von Jukagiren — Zweikampf der ersten Krieger auf beiden Seiten [374] — und von Eskimo der Westküste der Hudsonbai berichtet. Es ist dies letztere Klutschak's Fall zwischen den Aivilik- und Kinipetu-Eskimo [375], den eingehend zu besprechen ich schon in meiner Arbeit über den Ausgleich von Rechtsbrüchen bei den Eskimo Gelegenheit hatte [376]. Wie dort ausgeführt, handelt es sich nicht um eine Blutrache, sondern es liegt ein völkerrechtliches Vergehen vor. Die Fehde wurde nun durch je drei Vertreter beider Gemeinschaften ausgetragen, die das gegenseitige Stammesgebiet nicht überschreiten durften bei Gefahr, von einem der gegnerischen Vertreter getötet zu werden, während die übrigen Mitglieder der Stämme in Frieden weiterlebten. Eine solche Erscheinung ist bisher von Eskimo noch nicht berichtet worden und, da die Nachricht von Klutschak, einem nicht allzu kritischen Beobachter, stammt, muß sie vorderhand mit etwas Vorsicht aufgenommen werden. Sie bedarf der Bestätigung durch weitere Angaben.

Wie die Kriege bei den mittleren und westlichen Eurasiaten ausgeführt wurden, darüber fehlen leider Angaben.

Bei den Völkern der Beringstraße hat sich eine Art Kriegshäuptlingstum herausgebildet, besonders durch die Kriege mit den Kosaken; bei den Itälmen [377] und Korjaken [378] und vor allem Tschuktschen [379], das sich aber über den Krieg

---

[368] Auch von den Aleuten berichtet Wenjaminow in Wrangel. Stat. Nachr., S. 209.
[369] Jochelson, Koryak, S. 773.
[370] Nelson, S. 327.
[371] Bogoras, S. 645.
[372] Richardson, Boat Voyage, Bd. I, S. 244.
[373] Petitot, Les Gr. Esqu., S. 253.
[374] Jochelson, Yukaghir, S. 121.
[375] Klutschak, S. 227—228.
[376] König, S. 496 f.
[377] Steller, S. 355.
[378] Jochelson, Koryak, S. 763.
[379] Bogoras, S. 647; v. Maydell, S. 557.

hinaus nicht erstreckte. Im übrigen kämpfte jeder für sich, ohne straffe Oberleitung; doch finden wir bei Jukagiren, wie bereits aus anderer Veranlassung erwähnt, das Amt des ersten Kriegers, der als Vorkämpfer auftrat [380]. Er war es, der auch den Zweikampf auszufechten hatte, durch den gegebenenfalls der ganze Krieg erledigt wurde. Dieses Institut des ersten Kriegers verbindet wiederum das Jukagirenvolk mit Stämmen gerade der Beringstraße, von der es doch jetzt getrennt ist. Bei den Eskimo dieser Küsten gab es nach Nelson früher, als noch Kriege häufig waren, ebenfalls den „besten Krieger", der den Angriff plante, wenn auch im übrigen jeder für sich focht [381]. Nicht ganz klar ist, ob er auch bei den Stämmen südlich der eigentlichen Beringstraße vorhanden war [382]. Wohl aber scheint ganz im Süden, auf Kadjak, also schon fast an der Grenze der Alaska-Eskimo, wieder ein solches Institut bestanden zu haben. Holmberg gibt von den Konjagen die Erzählung der Eingebornen von dem ersten Erscheinen der Russen wieder. In dieser wird ein Krieger (Held) mit Namen *Ischinik* genannt, der sich als erster auf das russische Schiff wagte. Seine Bezeichnung als *Angujak* leiht jedoch der Auffassung, daß es sich hier um die Würde eines „ersten Kriegers" handelt, insofern keine Stütze, als sie eine große Ähnlichkeit mit der Benennung der einflußreichen Leute bei den Unalingmiut des Nortonsundes *(Anaiyukok)* [383] und bei den Labrador-Eskimo *(Angajokâk)* [384] hat. Auch ist der „erste Krieger" bei den Jukagiren nicht zugleich Truppenführer [385]. Nicht sicher ist ferner, ob die von Jochelson bei den Küstenkorjaken erwähnten „good warriors", die zusammen mit den „strong men", d. i. den Kriegshäuptlingen, die Autorität im Gefechte ausübten, hierher gehören [386].

Daß bei allen Völkern der Beringstraße die Gefangenen, soweit sie nicht totgeschlagen wurden, in die Sklaverei geschleppt wurden, habe ich schon bei der Besprechung dieses Rechtsinstitutes gesagt. Die Korjaken sollen allerdings aus Furcht vor etwa folgender Blutrache lieber alles totgeschlagen haben [387].

Die Eskimo der Jukonmündung und weiter südlich an der amerikanischen Küste kannten die Neutralität im Kriege. Wie erklärlich, kam es oft vor, daß in den Kämpfen zwischen den verschiedenen kleinen Stämmen bei der trotzdem bestehenden Sitte der Zwischenheirat Personen waren, die in einen Pflichtenstreit gerieten, weil sie auf beiden Seiten Verwandte unter den Kämpfenden hatten. Diesen wurde es nicht verübelt, wenn sie sich vollständig fernhielten, da man ihnen ja nicht zumuten konnte, daß sie gegen ihre eigenen Verwandten die Waffen ergriffen. Bei den den Regelfall bildenden heimlichen Überfällen war es nun besonders nötig, daß sie ein äußeres Abzeichen trugen. Dies bestand in Schwärzung des Gesichtes mit Holzkohle und wurde allseits geachtet [388].

---

[380] Jochelson, Yukaghir, S. 121.
[381] Nelson, S. 306.
[382] Nelson, S. 329.
[383] Derselbe, S. 404.
[384] Prinz Pamiok, S. 4.
[385] Jochelson, Yukaghir, S. 119.
[386] Derselbe, Koryak, S. 763.
[387] A. a. O., S. 766.
[388] Nelson, S. 329.

Die Kriege endeten meist mit der völligen Ausrottung eines Teiles oder der Erschoptung beider, mancnmal auch Auswanderung der einen Partei[389]; es wurde aber auch ein regelrechter Friede geschlossen, bei dem Gefangene ausgetauscht wurden. Doch sind die Nachrichten hierüber recht spärlich[390].

Daß viele Abteilungen der Eskimo, die, wie z. B. die Grönländer, schon seit langem keine fremdstämmigen Nachbarn mehr haben, eigentliche Kriege überhaupt nicht kennen, erscheint nur natürlich, und es ist daher gerade bei den Smithsund-Bewohnern durchaus nicht verwunderlich, wenn JOHN ROSS ihnen den Begriff des Krieges gar nicht begreiflich machen konnte[391].

Trotz der Häufigkeit der Anlässe zu feindseligen Berührungen ist natürlich ein friedlicher Verkehr keinesfalls ausgeschlossen. Ein solcher wird gewöhnlich durch Unterhändler angebahnt, während auf seiten der ersuchten Gemeinschaft der einflußreichste Mann als Vertreter fungiert, der die fast stets überreichten Geschenke annimmt und unter seine Genossen verteilt, auch den Besucher vor deren Zudringlichkeiten schützt[392]. Natürlich sind die Unterhändler meist erfahrene Leute[393]; da hiermit aber oft ein Wagnis verbunden ist, nimmt man gern auch jüngere, die entweder dazu bestimmt werden oder sich freiwillig erboten haben[394]. Um so verwunderlicher muß es erscheinen, wenn gerade bei den als kriegerisch unter den Eskimo bekannten Netsilingmiut der Gegend um den magnetischen Nordpol eine Frau als Parlamentär auftritt. KLUTSCHAK fügt seiner Beschreibung und Abbildung dieser Begebenheit sogar noch die Bemerkung hinzu, daß es bei diesem Stamme stets so sei[395].

Die friedlichen Beziehungen zwischen den einzelnen Gemeinschaften können nun mannigfaltiger Art sein. Der hauptsächlichste Anlaß sind wohl Spiele und Feste. Der bereits genannte Fall der Fehde zwischen Aivilik- und Kinipetu-Eskimo trug sich gelegentlich eines Wettschießens bei den Aivilingmiut zu, bei dem die Kinipetu als Gäste anwesend waren. Nach SIMPSON luden letztere sowie die südlich von ihnen an der Westküste der Hudsonbai wohnenden Sauniktumiut *(Hauneqtormiut)* sogar die Chippeway-Indianer zu solchen Spielen ein[396]. In Alaska bittet man stets die Nachbarstämme zu Festen. Hier ist uns vor allem das „Inviting-in-Feast", von den Unalaklik-Eskimo, der südlichsten Abteilung des Malemiut-Stammes am Kotzebuesunde, und den Unalingmiut des Nortonsundes gefeiert, von HAWKES ausführlich und anschaulich beschrieben worden[397]. Singwettstreite ganzer Gemeinden gegeneinander fanden nach GLAHN[398] früher in Grönland

---

[389] WRANGEL, Nachr., S. 132—133.

[390] Z. B. Eskimo von Indian Point und der St. Lorenz-Insel (BOGORAS, S. 657).

[391] ROSS, Erste Reise, S. 109.

[392] SIMPSON, Narrative, S. 157; FRANKLIN, Zweite Reise, S. 118; BOAS, II, S. 477; NELSON, S. 287.

[393] Küstentschuktschen: WRANGEL, Reise, Bd. II, S. 209; Aivilik-Eskimo: HALL N., S. 216; Dolphin and Union Strait: STEFÁNSSON, Pr. Rep., S. 235.

[394] Z. B. Southampton-Insel: LYON, Brief Narrative, S. 55; Kinipetu und Sauniktumiut: SIMPSON, Narrative, S. 71.

[395] KLUTSCHAK, S. 76.

[396] SIMPSON, Narrative, S. 71.

[397] HAWKES, Inv.-in-Feast, S. 7.

[398] GLAHN, Dagboger, S. 82.

statt, und dasselbe wird wohl auch in Alaska der Fall gewesen sein [399]. Alle jukagirischen Geschlechter kamen regelmäßig im Sommer zu gemeinsamen Spielen kriegerischer und friedlicher Art zusammen [400]. Jukagiren, Tschuwanzen, Tschuktschen und Korjaken betrieben gemeinschaftlich die Rentierjagd am Anadyr [401]. Handelsverkehr gibt es zwischen allen benachbarten Eskimostämmen [402] und zwischen Asiaten und Eskimo über die Beringstraße hinüber [403], in Nordasien gemeinsame Jahrmärkte, wie z. B. den großen Jahrmarkt am Anui [404] und den bei Sredne-Kolymsk, wo Jakuten, Tungusen und Jukagiren zusammenkommen, weshalb der Ort bei den Russen eine Zeitlang *Jarmarka* genannt wurde [405]. Bekannt ist der stumme Tauschhandel zwischen Stämmen, die sich miteinander nur durch Zeichen verständigen können [406], und solchen, zwischen denen infolge Kriegszustandes Mißtrauen herrscht. Dieser geht in der Weise vor sich, daß erst die eine Partei ihre Waren zum Verkaufe hinlegt und sich dann zurückzieht, worauf die andere erscheint und je nach dem Gefallen der angebotenen Sachen ihre Gegengaben hinlegt. Meist kommt man hierzu wegen der Gefahr verräterischen Überfalles durch den Gegenkontrahenten vollkommen bewaffnet [407].

Daß auch Bündnisse zu kriegerischen Zwecken geschlossen wurden, ist mehrfach berichtet, besonders in Nordostasien aus den Kämpfen gegen die Russen; so bei Korjaken und Tschuktschen [408]. Bei den Itälmen schlossen sich in der Blutrache, die dort stets einem Kriege gleichkam, die Nachbardörfer den streitenden Parteien an [409].

(Fortsetzung folgt.)

---

[399] Nelson, S. 347.
[400] Jochelson, Yukaghir, S. 127.
[401] v. Maydell, S. 244.
[402] Vgl. z. B. Stefánsson, Prehistoric and present commerce among Artic Coast Eskimo.
[403] Bogoras, S. 53, u. Ermans, Archiv, Bd. XIV, S. 202—211.
[404] Bogoras, a. a. O.
[405] Sarytschew, Bd. I, S. 77.
[406] Z. B. Lappen: Högström, S. 269 (nach Damianus a Góes).
[407] Lappen: Högström, S. 274; Scheffer, S. 168. Tschuktschen: v. Maydell, S. 92.
[408] Jochelson, Koryak, S. 763.
[409] Steller, S. 355—356.

Le *Sambatra* ou la circoncision chez les Antambahoaka. Tribu de la côte Est de Madagascar (Mananjary).

Traduction d'un manuscrit composé par un Malgache, ROBERT RAZAFITSAROANA, d'après des données recueillies directement.

Traduction et annotations du P. H. DUBOIS, S. J.

Introduction.

Il n'est pas, chez les Antambahoaka, de jours plus célèbres, plus solennels et plus importants que les jours du *sambatra,* c'est-à-dire de la circoncision.

Le *sambatra* se fait ou bien à une année qui commence par un Vendredi *(taon-jomá)* ou bien à une année qui commerce un Mercredi *(fela-tana-manoro* = paume de la main bienfaisante).

Ce qui rend l'année commençant par un Vendredi excellente, c'est que le Vendredi est un jour saint, à ce que disent les devins *(mpisikidy,* tireurs d'horoscopes par graines, ou *mpanandro,* astrologues). Faire le *sambatra* en pareille année c'est s'assurer des sorts favorables pour toute la semaine des cérémonies sauf le cas spécial où le devin découvrirait quelque destin contraire. L'année commençant par le Mercredi est encore bonne, comme l'indique son nom. Il a bien fallu d'ailleurs prendre une seconde espèce d'année, l'année du Vendredi ne revenant que tous les sept ans. Beaucoup d'enfants attendraient trop longtemps pour la circoncision, non sans inconvénients.

On ne peut dire tout ce que ces jours de *sambatra* comportent de jeux de dépenses et de «beuveries». Autrefois cela durait un ou deux mois. Maintenant par ordre exprès de l'Administration, il faut bien se contenter d'une semaine.

La coutume, si l'on en croit certaines traditions, viendrait de la Mecque. Du moins c'est ce que racontent les histoires qui rangent parmi les enseignements de Mahomet ces pratiques, où l'on trouve les ancêtres et les idoles rapprochés de Dieu et des récits de l'Ancien Testament, en particulier de l'histoire de Noë sauvé du déluge.

Les grands jours du *Sambatra.*

L'autorisation officielle a été demandée et obtenue. Il s'agit de déterminer le jour propice pour le commencement des réjouissances et des cérémonies. C'est l'affaire de l'*ombiasa* (sorcier). Le soir du jour fixé, un peu après quatre heures du soir, les fêtes commencent. On a préparé les garçons à circoncire en leur confectionnant un habit et une coiffure de *sily mena* (toile rouge).

Premier jour. — Donc au moment réglé se réunissent au *Trano-be* (grande maison ou palais du roi) tous les hommes choisis pour être chefs de troupes, car il y aura guerre, dit-on, et il faut que l'on ait lieutenants et grand chef pour conduire la bataille.

Ce n'est point une bataille contre des ennemis visibles, mais contre des adversaires invisibles. Nombreux, en effet, sont dans cette grande affaire de la circoncision, les obstacles qui peuvent amener des malheurs ou même causer la mort des enfants. Ainsi:

1° des sortilèges ou des poisons préparés par de méchantes gens;

2° des réclamations de la part des ancêtres à qui, peut-être, l'on n'a pas immolé un bœuf promis;

3° de simples fautes entre vivants, comme disputes, désaccords, plaintes réciproques;

4° des difficultés qui peuvent surgir durant les cérémonies, par exemple dans la recherche des choses nécessaires aux rites.

Nos Antambahoaka étant répartis en tribus nombreuses, qui s'appellent Antandrohoho, Antraibe, Andriamarosola, Andriamana, Zafindrianarivo, Rabetonga, Andriananona, Zafimpanarivo, Andrianony, Zamanivavy, Zafimboanoro, Maroratsy, chaque tribu choisit ses chefs de troupes, chacune formant un groupe autonome.

Ce choix demande de grandes délibérations. Les prétendants sont nombreux à ce titre honorifique. Chacun veut en être. Il en est pourtant qui, quoique désignés, déclinent l'honneur à cause des dépenses qui les ruineraient. D'autres, par contre, déjà vieux, veulent profiter d'une occasion qui, sans doute ne reviendra plus avant leur mort. Ils posent leur candidature et la foule les accepte quand elle a affaire à des riches désireux de faire montre de leur fortune; elle les refuse si les candidats n'ont pas grandes ressources. La grosse question, en effet est de faire bonne chère, donc grandes dépenses pendant ces journées du *sambatra*.

Aussitôt choisis, les chefs des troupes doivent offrir de l'argent (un *ariary*, piastre de cinq francs) et une bouteille de rhum en retour de l'honneur que leur procurent leurs nouvelles fonctions.

C'est ce même jour que l'on désigne aussi les personnes *tsara anarana*, personnes «au nom favorable» et les *mpifady* (interdits).

a) Olona tsara anarana, personnes au bon nom.

Leur office est d'aller chercher «l'eau qui remonte» à un confluent de rivière. On en désigne trois ou quatre par clan, de façon qu'il y ait des remplaçants en cas d'empêchement de l'un ou l'autre. Qu'il n'y en ait qu'un et que lui survienne un empêchement voilà, en effet, toute l'affaire compromise: il faudra aller consulter quelque devin. Celui-ci devra mettre en jeu toute sa science pour découvrir et conjurer le *tahiny* ou *tsiny* qui a amené l'empêchement: (car cela ne se produit pas sans quelque raison). De là des bruits malveillants, le déshonneur, ou même des malheurs pour les intéressés.

Il ne convient pas de prendre au hasard ces personnes chargées de porter l'eau. Il faut que ce soient des personnes de bon renom afin que le *sambatra* participe de leur bonté. Leurs actions doivent être toutes régulières et leurs noms sont de ce genre:

Todivelona qui signifie	libéré et vivant,
Todiaby	tout à fait libéré, et vivant,
Todi-manana	libre et possédant,
Njakafeno	roi et plein de gloire,
Njakamanana	roi qui possède,
Botovelona	garçon vivant...

b) Mpifady: Ce sont des hommes et des femmes choisis par les pères et mères des enfants à circoncire pour les remplacer et porter les enfants dans la procession à la rivière.

On les appelle *mpifady* (soumis aux interdictions) parce que, quand le moment est venu d'aller chercher les *volohatra* (bambous taillés dont il sera question plus loin) toutes les choses impures leur sont interdites: deux époux même ne peuvent avoir de rapports et doivent vivre comme frère et sœur. Ceci est capital pour le bonheur ou le malheur de l'enfant. Une simple conversation peu modeste suffirait à compromettre l'avenir.

La fête commence. Chaque clan sonne de la trompe vers 16h $^1/_2$. Tous se réunissent sur l'emplacement du *Trano-be* (palais). Par la porte de l'Est on sort l'*hazolahy (tsidaombaramita)* ou grosse caisse des Anciens. Deux hommes la frappent se tenant auprès des souffleurs de conque, sans s'écarter, quelles que soient les évolutions de la foule. Celle-ci circule autour de la case en chantant (Photographie no 1):

Omby lahy é! Omby lahy!	Hommes forts! hommes vaillants!
Oh! lahy anaka é!	Hommes qui êtes pères de garçons!
Zahana ny tera'ndraika toa	Nous allons voir ceux qui tiendront bon (pour le courage ou la dépense)
Oh! lahy anaka e! (bis)	Vous qui êtes pères des garçons!
Oh! lahy anaka é! (bis)	vous qui êtes pères de garçons!
areno ny dia areno ô!	arrêtez, arrêtez vos pas!
Manerinerina iry!	On voit là-bas... au loin!
Moa tsy ireo va?	Est-ce que ce n'est point eux?
Oh! reo ô! reo my!	Ce sont eux! eux mêmes!
Mandeha vady tsy momba mirary	Vous qui avez des époux partis et qui n'accompagnez pas le chant,
Izany ny antsiva henoinareo	N'entendez-vous pas la trompe qui vous appelle!

Ce chant est plein d'allusions aux coutumes des anciennes guerres. Jadis quand les guerriers étaient en expéditions, ceux qui restaient au pays chantaient le *rary* continuellement jusqu'au retour de l'armée. Un jour, pendant qu'ils chantent et sonnent de la trompe, voici qu'ils aperçoivent au loin les guerriers qui se sont assis, fatigués de la route. Ils s'interrogent les uns les autres dans le village: «Ne sont-ce point nos guerriers qui sont assis là-bas? Ce sont eux! «Alors éclate le chant de joie... les guerriers eposés se sont levés. On les a reconnus: «oui, ce sont eux! eux-mêmes!»

Les femmes dont le mari était parti n'avaient pas le courage de chanter ni de sortir de leur maison. On sonnait alors fortement de la trompe pour les avertir du retour des guerriers et les inviter à chanter avec les autres.

* * *

Au bout d'un peu de temps de ce manège, lorsque tout le monde est réuni, on s'en va par la grande rue vers un autre quartier où se trouve un autre roi *(mpanjaka).* Là ceux qui sont venus et ceux qui s'y étaient déjà réunis ne se mêlent pas: Chaque bande manœuvre pour son compte. Puis on revient jusqu'à l'emplacement du palais et l'on se disperse vers 18 heures.

Deuxième jour. — Le lendemain, au point du jour, vers 4 heures et demie, même appel de tambour et de conque, même rassemblement, mêmes réjouissances et même dispersion vers 6 heures. Il en sera ainsi, matin et soir, durant tout la durée du *sambatra*.

Jadis, au commencement des cérémonies, on s'occupait de remettre en état le palais en remplaçant les bois pourris et en refaisant au besoin toits ou murs. Maintenant, pressé par les délais raccourcis, on se contente de faire renouveler les nattes par les femmes.

Troisième jour. — *Fambelezan-drambo*. A la recherche des bottes de joncs pour faire les nattes (Photographie no 2).

Au troisième jour les femmes se lèvent de bon matin et se munissent chacune d'un couteau pour aller couper les bottes de joncs. Toutes, avant le départ, se rassemblent sur l'emplacement de la grande case. On danse, on saute, le couteau en main [1].

Elles rentrent, au retour de la cueillette, sur deux files en chantant:

Oh lehilahy é... Oh, lilahy é... Oh lilahy é.
Lehilahinay é mahery é.

Après avoir parcouru tout le village, elles lèvent et agitent audessus d'elles la poignée de joncs; c'est ce qu'on appelle «faire danser la botte». Arrivées sur l'emplacement de la grande case, nouveaux chants et novelles danses pendant quelques instants. Les bottes sont portées dans la grande case et suspendues à un endroit appelé *lamorana* réservé pour tous les objets concernant la circoncision.

Puis les femmes rentrent chez elles.

Quatrième jour.

On bat les bottes de joncs et on tresse les nattes.

Après les chants matinaux du quatrième jour, les femmes se mettent à écraser les joncs et à tresser les nattes dans la grande case.

Si la place est insuffisante on peut aussi tresser dans la case de quelque chef du *fokon'olona* (assemblée des notables de la ville). Il faut bien prendre garde, dans la confection des nattes, de s'en tenir exactement aux dimensions de la grande case, sans manquer d'un lé ou d'une couture suivant la parole des devins. *Ho enin-kasina, ho enin-katsarana* [2]. On n'interrompt pas le travail et les parents des garçons à circoncire fournissent du rhum qu'elles boivent jusqu'à achèvement des nattes.

Les nattes finies, on chante, on se réjouit de nouveau, on fait danser les nattes tout autour de la maison et on les suspend au *lamorana* dont nous avons parlé. Il ne s'agit pas encore de les étendre. On attendra pour cela le moment désigné par le devin, moment d'ailleurs connu: le matin du septième jour.

---

[1] A cause du temps maintenant restreint, il se peut que l'ordre de certaines cérémonies soit interverti, mais nous nous en tiendrons à l'ordre suivi généralement.

Pour la même raison, il arrive aussi que les femmes ne peuvent aller cueillir sur pied les joncs encore verts. Elles apportent alors une poignée de joncs conservés dans la maison. Cela ne les empêche pas, pour rester fidèles aux vieux usages, de sortir comme on vient de le dire, et de danser.

[2] Qu'entière soit la bénédiction et parfait le bonheur!

Cinquième jour.

A la recherche du *loha-trano* (mot à mot: tête de la maison).

On appelle *loha-trano* les trois croisements de bois qui chevauchent sur l'arête du toit de la maison en s'écartant comme des cornes de bœufs (voir les photographies no 2 et 3).

Noë le grand ancêtre, au dire des devins, gardiens des *sorabe* (livres écrits en caractères arabes) fit une arche suivant l'ordre de Dieu. Sans cette arche il aurait péri avec sa famille et ses bêtes dans le déluge. Ainsi la circoncision est comme le déluge capable de produire toutes sortes de maux. Les circoncis sont dans la situation de Noë et la grande case est comme une nouvelle arche; les bois en forme de cornes sont comme les mâts du navire.

Le matin du cinquième jour des hommes partent à la recherche du *loha-trano*, du *ramiavona* (espèce de bois à tiges longues et droites) du *hasina* et des cannes à sucre bigarrées, chacune de ces choses étant une image de ce qui fut ou apparut aux jours de Noë et de sa famille, durant le déluge.

Pour cette opération on ne peut prendre personne parmi les *tsara anarana* et les *mpifady* qui ont déjà leurs attributions particulières.

Quand les envoyés sont de retour avec les choses nécessaires il s'agit de tailler le *loha-trano* et voici comment on s'y prend.

Les bois débités sont sculptés en forme d'oiseaux, trois, que l'on plantera tout en haut du toit. Lorsqu'ils auront été placés sur le faîtage on taillera encore sur ces bois trois encoches, comme trois degrés d'échelle auxquels on donne le nom de Galons du roi (insignes royaux).

Explication des trois oiseaux. Ils rappellent le corbeau et la colombe envoyés par Noë pour voir si la terre était sèche ou non.

Les trois degrés sont comme trois parties des vêtements royaux: Le premier représente son chapeau, le second. son *lamba*, le troisième son habit.

On monte le *loha-trano*. Quand tout est prêt, on monte les oiseaux et on les place les uns vis-à-vis des autres.

Dans la grande case (palais) se réunissent alors les autorités, tandis que le peuple se tient à l'Est de la maison. On arrange le costume du roi. Il se revêt d'un habit de soie rouge, d'un *lamba* rouge avec une coiffure de même couleur, car il va avoir à sacrifier et à payer le prix de sa dignité auprès du peuple. De fait, le voilà qui étend la natte aux sacrifices, sur laquelle on dépose une bouteille de rhum rouge, un verre et une asiette de faïence plate. Il s'assied à l'Ouest, tourné vers l'Est, verse du rhum, la valeur d'un demi-verre et annonce en criant: «Le Sacrifice!»

«Nous vous appelons, nous vous appelons, nous vous appelons, *Zanahary* qui nous avez donné nos pieds et nos mains, et vous ancêtres qui êtes devenus *Zanahary* là-haut. Voici le rhum avec lequel on vous invoque dans cette grande affaire. Faites que vos enfants soient en bon état, sans dommage et sans tache.»

Suivent des invocations, trois ou quatre, adressées aux morts qu'il convient d'unir aux ancêtres dans le sacrifice, comme ils leur ont été unis par la race. Eux qui, comme les ancêtres, ont été des Antambahoaka doivent être invoqués comme protecteurs aussi bien que les *Zanahary*.

A la fin, il s'écrie: Du rhum, é! et tous ceux qui sont dans la case répondent: «Sois béni!» Trois fois a lieu la même invocation et trois fois la même réponse.

Le sacrificateur reprend alors sous forme d'excuses: «Vous voyez que nous sommes comme des enfants sans raison. Nous ne vous connaissons pas tous. Donc appelez-vous les uns les autres pour prendre de ce rhum.»

On s'arrête une minute ou deux pour laisser aux *Zanahary* le temps de prendre leur rhum.

Le sacrificateur reprend: «Les *Zanahary* ont vite fini leurs repas. Bénissez vos fils et petits-fils.»

Prenant dans le verre un peu de rhum avec l'extrémité d'une feuille et levant les yeux vers le toit, au-dessus de la porte de l'Est, où l'on place les objets du sacrifice, il asperge l'endroit par trois fois. A trois reprises encore il reprend du rhum dans le verre et se tournant vers ceux qui sont dans la maison il les asperge à leur tour en disant: «Que trois aient la vie. Mais que la bénédiction s'étende non seulement à trois qui auront la vie, mais à nous tous qui sommes ici, à tout le peuple présent ou absent.»

Ceci fait, les gens demandent à boire de ce rhum, eau de la bouche des *Zanahary*, breuvage bienfaisant, et en la demandant ils disent au roi: «Laissez-nous prendre notre part de cette bénédiction.»

Le roi se sert d'abord, puis partage avec ceux qui sont dans la maison et les autres autorités qui se tiennent dehors. Il reçoit aussi de l'argent pour de nouveaux achats de rhum.

A sa sortie de la case le peuple l'accueille en criant: «Béni, béni soit le roi.»

On passe à l'Est de la maison. Ce sont chants, sauts avec cannes faisant office de lances. Les cris redoublent pour émouvoir le roi et le pousser aux largesses: «Béni soit le roi...» Et cela durera tant que dureront ses fonctions. C'est la manière d'honorer ce roi.

Les gens qui sont en haut du toit en descendent lorsqu'ils ont planté le *ramiavona* au pignon nord et le *hasina* aux deux pignons. La canne à sucre panachée, elle, est descendue dans la maison où on la dresse contre la colonne centrale, appelée *Andrim-patana* colonne du foyer.

a) Sens du *ramiavona*. Il représente la branche d'olivier rapportée par la colombe à Noë.

b) Sens du *hasina*. Le *hasina* est un arbuste qui donne une foule de petites branches et ses feuilles sont allongées comme l'organe mâle. De plus il reste constamment vert. On le trouve souvent à l'Est des maisons. On le protège bien pour qu'il ne soit pas souillé. Ces soins ont en vue le sacrifice, et le nom lui-même (*hasina* = bénédiction) rappelle les bénédictions déjà reçues de (ou des) *Zanahary* et des ancêtres et celles que l'on en recevra encore.

Voilà pourquoi on le fixe aux deux pignons. C'est un arbre au nom excellent et puisque le «roi» se tient dans la grande case, il est aussi le symbole du caractère sacré de ce «roi». Il convient de le dresser aux jours de grandes réjouissances ou de grandes solennités.

c) Sens de la canne à sucre panachée. Cette canne porte des



Photo 1 du P. Dubois.

Anthropos, XXII.

Joueurs d'*hazolahy* (tambours) et simulacre de combat.



Photo 2 du P. Dubois.

Anthropos, XXII.

Les femmes revenant de la cueillette des joncs.



Photo 3 du P. Dubois.

Anthropos, XXII.

Les hommes chargés d'aller prendre les *volohatra* barbouillés de terre blanche.

traits blancs et rouges qui semblent sortir des nœuds. Les couleurs différentes sont le symbole de l'arc en ciel. La canne sera donc signe de bonheur pour le *sambatra;* comme l'arc en ciel l'a été pour l'humanité lorsque Dieu promit à Noë d'épargner aux hommes un nouveau déluge.

Sixième jour. — On monte la barrique de rhum. La barrique de rhum a été faite d'une seule pièce de bois creusée à la gouge. Elle a été plongée dans une eau profonde du côté gauche, pendant toute une année, de façon qu'elle ne se fende plus et puisse garder le liquide. On ne la dresse que la veille de la procession.

On s'en va donc de grand matin en pirogue pour la prendre. Il y a chants à l'aller et au retour. Les voix des piroguiers retentissent merveilleusement. Ils sont encore loin du village qu'on les entend et la foule se porte au débarcadère chantant aussi en attendant l'atterrissage. C'est une explosion de joie dans la pirogue et sur la rive lorsqu'on s'aperçoit. On ne peut plus dire que les piroguiers naviguent encore dans la pirogue: ils gambadent tout comme ceux qui sont sur le bord. On débarque la *Mozinga* (Barrique) et on la transporte en chantant jusqu'à la grande case.

Place de la *Mozinga.* Il y a deux endroits où l'on peut placer la barrique. Tantôt on la met dans la maison contre le mur du nord, tantôt contre ce même mur, mais au dehors. On l'entoure alors de bois solides qu'on ferme avec des nattes: c'est comme un prolongement de la maison. On pratique alors une porte dans le mur qui permet de parvenir jusqu'à la barrique.

La barrique mise en place, tous les pères des garçons à circoncire se réunissent. Chacun d'eux offre sa bouteille de rhum que l'on verse dans la barrique. Si quelqu'un d'autre voulait participer aux libations, il ne le pourrait que par l'intermédiaire d'un de ceux qui sont dans la maison qui lui passerait à l'extérieur le récipient (verre ou autre chose).

Septième jour. — Toute une série de cérémonies, ce jour-là.

1° On va prendre à un confluent «l'eau qui remonte» (remous).
2° On tue des bœufs.
3° On prend les *Volohatra* et les *Lakatra.*
4° On tresse les corbeilles d'*harefo* et de *dara.*
5° On tisse le rafia pour en faire des écharpes aux *mpifady.*

Tout cela avant le repas du matin.

En quête de l'eau qui «remonte».

Il fait encore nuit; 4 ou 6 hommes, parmi les pères des enfants à circoncire ont été désignés par le clan pour accompagner les *tsara anarana.* Leur rôle est de garder et de protéger les porteurs de l'eau sacrée pendant la procession. On tient, en effet, à ce que tout soit sérieusement assuré. Le cortège s'est préparé dès le soir du sixième jour. Il y a la provision de rhum nécessaire pour le sacrifice aux ancêtres et au confluent. Un devin est là qui connaît le *Sora-be* (livre sacré) et ne quittera pas le cortège, car il a sa part dans les rites à accomplir pour prendre l'eau. Il est chargé des *Fasiry* (invocations qui se font en langue arabe). Le soir du sixième jour encore on a préparé les cordelettes de chiendent que l'on

passera au col de la calebasse et qui serviront à la suspendre au mur de la grande case.

On s'en va. Le chant du coq n'a pas encore retenti, les *tsara anarana*, les pères des enfants, le sorcier, s'en vont sans faire de bruit, pour qu'on ne les entende pas. Un des *tsara anarana* est en avant portant sur sa tête la calebasse. Il est entouré de pères *lahy anaka* (de garçons à circoncire) qui le protègent, portant lances et boucliers afin d'intimider bêtes et gens. L'*ombiasa* (sorcier) tient une bouteille de rhum rouge et tous vont vers le confluent où l'on doit puiser «l'eau qui remonte».

On est arrivé au confluent. Chacun se ceinture soigneusement, surtout celui qui doit porter la calebasse, car il ne s'agit pas d'être embarrassé en route par les habits. Un des habits du porteur viendrait-il à tomber en chemin, il n'est pas permis au porteur de se retourner pour le ramasser.

Ceci fait, le sorcier, savant en *Sora-be*, descend dans l'eau et, par trois fois, plonge sa lance dans l'eau pour en chasser les bêtes. Il verse ensuite du rhum, goutte à goutte par trois fois en prononçant des formules arabes. Voici le sens de ses paroles:

«Elle est revenue l'année qui commence par un Vendredi et suivant la coutume de nos ancêtres, nous voici de retour pour vous invoquer; ô ancêtres! ô confluent célèbre! afin d'obtenir protection et assistance pour nos enfants Si quelque méchant veut leur nuire, protégez-les. Vous le voyez, ce méchant, vous ancêtres et vous confluent, faites que se retournent contre lui ses mauvais desseins!»

Ce genre d'invocation s'appelle le *Fasiry*.

L'invocation finie, l'*ombiasa* ou l'un des *tsara anarana*, de ceux qui ne doivent pas porter l'eau, prend la calebasse et la plonge dans «l'eau qui remonte» que l'on vient de consacrer. Si l'eau venait pendant l'opération à reprendre le cours ordinaire, il faudrait au plus vite retirer la calebasse de peur qu'il n'y pénètre de l'eau descendante, ou qu'il n'y entre quelque paille, et l'on attend que l'eau recommence à remonter pour plonger de nouveau la calebasse.

On ne peut cependant la plonger ainsi plus de trois fois. Après quoi on boit le reste du rhum qui a servi à asperger l'eau. Celui qui porte la calebasse est servi le premier, par honneur pour l'eau qu'il doit porter. Sont servis ensuite ses gardes du corps, puis le sorcier, puis les autres présents.

Les libations terminées, on essuie soigeusement le fond de la calebasse sacrée, pour qu'il n'y reste ni grain de sable, ni goutte d'eau qui en agacant le porteur l'amènerait à tourner la tête. La calebasse ensuite, présentée sur les deux mains étendues est posée sur la tête de son porteur et le sorcier prononce une seconde invocation (*Fasiry* II).

Deuxième *Fasiry*. En réalité ce fasiry ne signifie rien. C'est une comédie du sorcier qui l'imagine pour étonner son monde et faire montre de sa science en *Sora-be*. Il bredouille on ne sait quoi qui n'a rien d'une prière et n'a aucun sens. C'est une récitation quelconque de phrases qu'il a lues et retenues et que personne d'ailleurs n'est en état de vérifier.

Après le deuxième fasiry, tous se disposent au retour. On garde le silence car il fait encore nuit et les tapages nocturnes sont actuellement interdits par

l'Administration française. Mais à peine est-on parvenu au village malgache que les pères des garçons à circoncire, qui servent d'escorte se mettent à crier: «Faites, place, faites place, car voici les pointes aiguës.» Et ils chantent:

«*Ranomasina* (eau sainte), *ranomanoro* (eau bienfaisante) *é, é,...*» Les gens du village surpris, se rangent sur le bord du chemin et répondent de leur côté: «*Ranomasina, ranomanoro é, é...*»

Les pères des garçons restés au village trépignent de joie attendant l'entrée de l'eau sacrée. Le «roi» est assis sur un siège dans la grande case. On arrive sur l'emplacement de la grande case. Les pères des garçons veillent bien pour que rien ne se perde de l'eau sacrée. Ils ne la quittent pas un instant. Le porteur de la calebasse entre par la porte de l'Est suivi de ses gardes.

Autrefois c'était une bataille en règle qui se livrait à l'entrée de l'eau. Il y avait morts d'hommes yeux crevés ou membres brisés. On n'ose plus maintenant se livrer à ces excès [3].

Troisième *Fasiry*. C'est encore un bredouillement inintelligible. Quelqu'un prend alors l'eau et suspend la calebasse à la partie Est de la maison, à l'endroit des sacrifices. Le «roi» quitte alors son siège, étend la natte du sacrifice sur laquelle il place l'assiette de faïence blanche où l'on verse de l'eau bien pure, puis deux verres pour le rhum, et la bouteille de rhum avec le rhum qui reste. Tourné vers l'Est avec tous ces objets, il fait le sacrifice.

Sacrifice. «Je m'adresse à vous, *Zanahary*, à vous ancêtres, et à toi terre où nous vivons.»

«Voici revenue l'année du Vendredi, voici le moment d'arranger (circoncire)» nos enfants et petits-enfants. Nous sommes venus, nous qui sommes la paume de vos mains, ô ancêtres, et nous vous offrons ce sacrifice, nous que vous avez adoptés, qui vivons encore, et qui gardons cette maison de nos ancêtres? Faites que s'exécute parfaitement notre affaire afin qu'il n'y paraisse ni faute, ni accident.

Nous voici, nous que vous avez choisis pour être vos représentants et nous vous demandons de bénir nos enfants et petits-enfants pour qu'ils soient bons et beaux.

Le «roi» se lève alors et asperge l'assistance pour la bénir avec l'eau qui se trouve dans l'assiette.

Aspersion. Il asperge donc l'assistance par trois fois en disant: *Mahatsara ity*. Que ceci vous fasse du bien, pour que vous soyez libérés de tout mal, qu'il n'y ait ni empêchement, ni dommage et que nous nous tirions d'affaire complètement et parfaitement.

Là-dessus, une gorgée de rhum à lui et aux assistants. Tous veulent participer et se bousculent, car il s'agit de ne point manquer sa part de bénédictions.

Le «roi» remonte alors sur son siège. Le sorcier avance pour un nouveau *Fasiry*, non sans avoir versé d'abord du rhum dans un des deux verres.

Fasiry. Le discours achevé, il présente au «roi» à deux mains le verre rempli de rhum, répétant: *dria! dria!* Sois béni, sois béni; ô roi! cris que reprennent tous

[3] Dans d'autres tribus on a conservé le simulacre de combat qui semble bien être une des parties essentielles de la circoncision malgache. Ce combat doit en effet symboliser le courage qui convient à tout *lahy* (mâle). Nous le verrons d'ailleurs revenir plus loin.

ceux qui sont dans la case. Le «roi» reçoit lui aussi des deux mains le verre. Ce *Hasina* ainsi présenté par le sorcier, il ne le boit pas en entier, il y goûte puis passe le reste au sorcier en remerciement pour l'honneur qu'il vient de lui faire. Le sorcier boit ce que lui laisse le roi, mais réclame en plus sa propre part.

L'assemblée se disperse.

Quelques explications complémentaires sur ces dernières cérémonies.

Ranomiherina. C'est cette eau qui descend en suivant le courant, mais remonte ensuite (par suite du remous produit par la rencontre de deux courants à un confluent). Les Hova l'appellent *ranomody* l'eau qui revient.

Pourquoi prendre cette eau? Il ne s'agit pas ici, comme chez les Hova, de lavage de plaies, mais bien de protection contre le malheur contre les méchancetés soit de la part des animaux (esprits impurs) soit de la part de forces invisibles, car les malheurs ne viennent pas de l'ordre des choses, mais de personnes malfaisantes ou de réclamations des esprits. On prend cette eau à cause de son renom et de sa vertu. Elle a, en effet une vertu et une force spéciales pour pouvoir ainsi remonter contre le courant, malgré l'eau qui descend. Ainsi si quelque méchant esprit, quelque *biby* (animal) veut nuire aux enfants à circoncire, l'eau remontante fera revenir sur lui le mal qu'il aura préparé.

La calebasse. *Arivolahy.* On n'emploie pour cette cérémonie que la calebasse appelée: *arivolahy.* Ils s'agit de combat. On cherche donc tout ce qui peut apporter force ou célébrité. Or rien de plus célèbre que l'*arivolahy;* tout le monde la connaît, petit ou grand. On l'appelle *arivo lahy:* mille hommes. Sa célébrité est incontestable. Sa force ne l'est pas moins. Petit ou grand, qui a pour soi la force de l'*arivolahy* ne peut qu'être vainqueur. Voilà pourquoi on la choisit pour porter l'eau sacrée. Quant à sa contenance elle n'égale même pas celle d'une bouteille.

Pourquoi la cordelette de chiendent.

Si on lie la calebasse avec une cordelette de chiendent ce n'est pas que ce genre d'attache soit plus facile à manier, ou plus résistant que d'autres, c'est à cause de son nom: *Fandrotra* = «*fatotra* qui lie.» Dans le cas où une personne ou une bête (méchant esprit) aurait des intentions perverses vis-à-vis de la cérémonie, elle serait «liée» par ce chiendent. L'*arivolahy* ainsi attaché devient le symbole de la puissance qui liera les mal intentionnés. La puissance de l'herbe ne vient donc pas de son aspect robuste, mais de la force qu'il renferme.

Pourquoi partir avant le chant du coq?

C'est que nul être vivant n'est réveillé avant ce chant, et comme tous les êtres hommes ou bêtes, sont encore plongés dans le sommeil, on peut être sûr que l'eau n'a encore été traversée par personne. Autrement l'eau aurait pu être souillée par ce passage. Même s'il n'y était pas allé personnellement, l'ennemi pourrait avoir envoyé quelque oiseau ou quelque mouche pour traverser l'eau, porteur de sortilèges et il n'en faudrait pas plus pour causer des malheurs aux enfants à circoncire.

Vers six heures du matin tous les enfants à circoncire sont conduits à la grande case pour la coupe des cheveux en *sangory,* coiffure formant trois degrés jusqu'à la nuque.

Les *tsara anarana* sont chargés de l'opération afin que l'excellence du nom influe sur la valeur de l'exécution. Des femmes *mpifady* recueillent les cheveux coupés et les déposeront dans une corbeille de *herefo* que l'on portera dans la grande procession. On y mettra aussi du riz de forêt bien propre, la valeur d'une petite mesure et des *voamaho* (graine potagère odoriférante). Tous les enfants y passent, même ceux qui se présenteraient un peu en retard, mais tout doit être fini pour la procession.

Cheveux coupés, riz et *voamaho* mis dans la corbeille, on roule cette corbeille dans une natte de *dara* (nom d'un palmiste) que l'on lie. On prend ensuite trois côtes de bœuf qu'on lie de même ensemble. Corbeille, natte, os sont eux-mêmes réunis dans un tissu de rafia qui les enveloppe, laissant cependant dépasser un peu les os que tout le monde doit voir. Et l'on suspendra le tout au *lamorana* (nous reviendrons sur ces opérations).

Pourquoi la coupe des cheveux?

La lance était l'arme des ancêtres, ils étaient habiles à la manier elle était leur gloire, et ils luttaient entre eux continuellement. Or l'on voit dans l'histoire de l'ancêtre *Ramelaza* en lutte avec *Rafandaharana, Satrokefa, Ramasindia, Ratsiaka* (frères) qu'avant de combattre, ils se coupaient les cheveux en trois ou six échelons. Trois et six sont des chiffres «excellents». Trois: *ny telo ka ho velona:* ce qui est trois est fait pour vivre. Six: *enin-katsarana enin-kavelomana:* être six c'est avoir la bonté et la vie. Ainsi disent les sorciers.

La coutume actuelle est un rappel de l'ancienne coutume. Combattre avec le fusil ou avec la lance ce n'est pas plus que combattre dans la circoncision. La circoncision n'est-elle pas une lutte avec les puissances invisibles? Et qu'y a-t-il de plus redoutable que cela? Les trois degrés sont donc une garantie de vie pour les enfants comme pour leurs ancêtres.

Immolation des bœufs. On n'immole jamais au *sambatra* de bœuf coupé mais toujours des taureaux. L'idée est bien claire, car les enfants doivent être comme ces taureaux, de vrais mâles, capables d'engendrer. De là le dicton ironique, en s'adressant à un garçon timide et craintif: «En voilà un homme! On n'a pas sans doute immolé de taureaux à sa circoncision.»

Pour cette immolation chaque chef de bande tue son taureau, car les chefs ont été choisis, comme nous l'avons dit, suffisamment riches pour pouvoir subvenir à cette dépense.

On immole les bœufs à l'est de la grande case? Ce sont les chefs qui leur coupent la gorge. On met à part les côtes de droite. Les *mpifady* les porteront à la procession avec les autres choses dont nous avons déjà parlé plus haut. Les têtes des bœufs sont suspendues au *lamorana* pour en être retirées le lendemain, car elles doivent servir de nourriture à ceux qui tiennent les enfants à circoncire.

Au sujet de ces côtes du côté droit. Pourquoi cette exhibition et pourquoi celles du côté droit?

Les gens qui tuent des bœufs tiennent à se faire connaître et à faire valoir leur générosité. Ils veulent que tout le monde sache qu'ils ont tué un bœuf. Et si l'on prend les côtes de droite c'est que le côté droit est meilleur et plus fort que le gauche. Ainsi lorsqu'on remercie quelqu'un, on lui dit: «Puisses-tu être à la

droite du chef.» La droite signifie donc ici que l'on souhaite aux enfants la droite du bonheur, où il n'y a pas d'imperfection.

Lorsque le chef a tué son bœuf, les pères des garçons à circoncire peuvent aussi tuer les leurs. Aucun chiffre n'est fixé. On peut aller jusqu'à deu trois et même plus. On peut aussi se mettre à plusieurs pour en payer un seul. Cela dépend en particulier du nombre des hôtes à nourrir, car on leur a garanti le vivre.

On va prendre les *Volohatra* et les *Lakatra*.

Après l'immolation des bœufs les *mpifady* se barbouillent, hommes et femmes, de terre blanche. Les femmes quelquefois se dispensent de ce barbouillage. Puis l'on s'en va à la recherche des *volohatra* et des *lakatra (dara)*. Sur l'emplacement avant le départ il y a échanges de grimaces et de menaces avec des tiges de *longoza* (arbuste à tubercules comestibles). On s'en va, du moins les hommes, car les femmes restent sur place. La bande porte des couteaux, sonne de la trompe et pousse de grands cris sans interruption (Photo no 3).

Quand on est parvenu à la plantation de bambous, chacun coupe un pied. Le couteau doit être bien aiguisé, car il est interdit, pour trancher le bambou, de s'y reprendre à deux fois. Si l'on manque un premier coup il faut laisser le pied entamé et passer à un autre.

Les bambous coupés, on les taille à trente ou quarante centimètres du nœud, puis on enlève la tête. On recommence avec un second pied de la même façon. Chaque



Volohatra. Bambous taillés en sifflet.
Longueur 0m40 et au-dessus.

homme doit avoir ses deux tronçons. Des extrémités des bambous, l'une est bien arrangée avec le couteau pour qu'on ne se blesse pas en les portant, l'autre est taillée en sifflet et on prend bien soin d'en arrondir les bords pour ne pas s'abîmer la bouche quand on s'en servira pour boire le rhum. Il y aura, en effet distribution de rhum après la procession. Ce sont ces bambous ainsi taillés que l'on appelle *volohatra.*

Comme les *lakatra* (plantes) se trouvent trop loin, on les remplace par des *dara* auxquels on donne le nom de *lakatra.* On les recueille de la même façon que les *volohatra,* mais on se contente d'un par homme.

Ceci fait, on déterre des tubercules de *longoza* que se lanceront les pères des garçons et d'autres gens ardents. Ce sont ces tubercules que l'on appelle *tora-sintona.*

Cet espèce de jeu de combat doit être regardé comme le pire des usages du *sambatra.* Ce n'est pas seulement une exhibition ou un jeu d'adresse, c'est une véritable mêlée, dangereuse à cause de la méchanceté de la plupart des combattants. Certains introduisent des bois acérés dans leurs tubercules. De là blessures et sang versé. On profite de l'occasion pour satisfaire ses rancunes personnelles contre ceux que l'on déteste, en les défigurant, ou même pour s'attaquer à ceux qui ne songent à rien. Autrefois on se battait à coups de pierres et de lances. On ne s'y risque plus maintenant à cause du gouvernement.

Lorsque chacun a fait sa provision, il lie avec une fibre de *fontsy* (ravinala) les *dara* et les *volohatra* et les passe en écharpe tombant à droite. Les projectiles de *longoza* sont tenus dans les deux mains. Cris au retour et sons de trompe naturellement. En entrant dans le village les cris redoublent: *Ombilahy é, ombilahy é!*

Les pères des garçons à circoncire restés au village vont alors au devant des chercheurs de *volohatra*. Ils bondissent en criant: «*Zaho lahy anaka:* moi je suis père d'un garçon!» Les deux troupes se rencontrent et alors commence la bataille à coups de *longoza*. L'on se bombarde en se rapprochant jusqu'à ce que les combattants se mêlent. Le lancement des projectiles, devenu impossible, est remplacé par des coups.

A ce moment là les chefs de troupes et les autorités interviennent pour faire cesser la mêlée. Cela suffit, disent-ils. Tout le monde se dirige vers la grande case. Les porteurs de bambous entrent par la porte ouest et déposent bambous et *dara* au *lamorana*. Puis on sort par l'est pour aller trouver les batteurs de tambour. Ceux-ci ne quittent leur place que pour les repas ou le repos. Ils attendent les chefs qui s'en viennent les remercier et leur offrir du rhum.

Ceux-ci, en effet viennent leur présenter le *betsabetsa* (rhum malgache). «Voici le rhum que vous réclamez, disent-ils, buvez-le joyeusement.» Tous en boivent et les pères des garçons rentrent dans la case.

Tressage des *dara* des *tanty harefo* et tissage du rafia en écharpe.

Quand les *dara* sont arrivés, les mères des garçons tressent de petites nattes de 0'20 sur 0'10 qui serviront à envelopper les petites corbeilles d'*harefo* dont nous avons parlé, mais au sujet desquelles voici quelques explications.

Avec de l'*harefo* pris dans leur maison elles font donc de petites corbeilles de 0'08 de diamètre sur 0'12 de hauteur. On ne les tresse pas à la manière ordinaire, pas plus que les *dara*. Le tressage doit être d'une seule venue, car l'opération de l'enfant doit se faire le lendemain d'un seul coup. S'y reprendre à deux fois ce serait signe de malheur. Dans ces petites corbeilles seront déposés comme nous l'avons dit, le riz, les cheveux et les *voamaho*.

a) Sens du riz très blanc:

1° C'est comme la provision de voyage du guerrier.

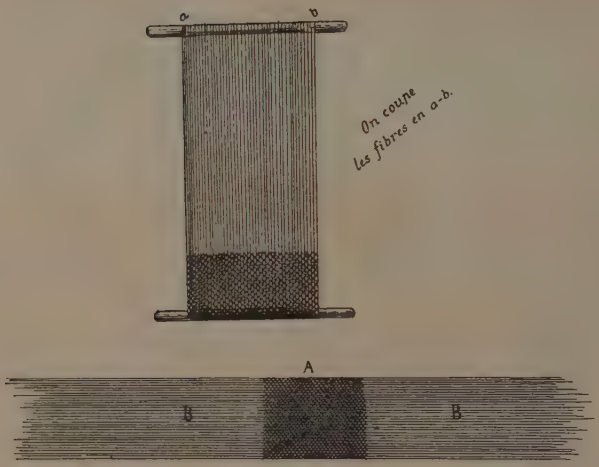
2° La blancheur et la propreté sont le symbole de la pureté du *sambatra* sans tache et sans accident.

b) Sens du *voamaho*. Ce'st le *laoka* des guerriers (on appelle *laoka* tout ce qui dans un repas malgache est en plus du riz). Le *voamaho* a comme le riz une foule de petits grains. Que soient ainsi nombreux les enfants à circoncire la prochaine fois!

Tissage du rafia (Photo no 4).

Les femmes tressent ensuite de petites écharpes qui serviront à porter les petits paquets de *dara* et de côtes de bœuf. Elles se fabriquent ainsi:

On tisse une longueur d'environ 0'25 à 0'30 et on laisse libres le reste des fibres, ce qui permettre de fixer plus facilement l'écharpe et les objets qu'elle doit soutenir (dessin).



Echarpe avec la partie tissée A. *et les fils en liberté* B.

Le tressage fini on fait «danser» sur l'emplacement les «rafia» *dara* et *harejo* ainsi tressés, on les suspend dans la grande case et chacun s'en retourne chez soi pour le repas (Photo no 5). Les hommes, pères des garçons à circoncire, armés de cannes et de lances ont dansé avec les tisseuses et il y a eu distribution de rhum pendant cet exercice. On fait danser ainsi ces objets parce que, eux-mêmes étant choses sans vie, ne pourraient prendre autrement part à la joie publique. Il convient aussi, puisqu'il s'agit de combat contre les puissances invisibles, que ces objets fassent à leur façon le chant de guerre et de victoire.

Après le repas, appel de trompe. On s'appelle et on se réunit pour la grande procession.

Milieu du septième jour: la procession (Manenatra). (Phot. no 8.)

Tout a été bien préparé dans les moindres détails. Le peuple se rassemble au son de la trompe, par groupes, sur l'emplacement de la grande case. Hommes et femmes *mpifady* ont amené les enfants dans la case et arrangent leur écharpe. L'écharpe est fixée par les extrémités sur l'épaule gauche, le petit paquet suspendu descend sur le côté droit. Ceci fait tout le monde se range à l'ouest attendant le signal du départ.

Celui-ci n'a lieu que lorsque tous sont bien à leur rang:

En tête, le porteur de l'eau sacrée avec ses gardes du corps.

Derrière eux, le clan inférieur des *Maroratsy* (si du moins ce clan a des garçons à circoncire).

Puis les filles et les cadets descendants des cadets parmi les cinq frères fondateurs de la ville de Mananjary.

Les habitants des autres villes qui ont amené des enfants à la cérémonie sans distinction de rang.

Pour finir, le «roi» précédé de ses chefs de groupes. L'ordre est le même pour chaque clan particulier.



Photo 4 du P. Dubois.

Anthropos, XXII.

Femmes tissant le raphià.



Photo 5 du P. Dubois

Pour la «danse» des tissus de raphià. On voit les petites écharpes en raphià tissé entre les mains des femmes.



Photo 6 du P. Dubois.

Anthropos, XXII.

La grande procession au confluent.

Mais il convient de donner ici quelque explication des cérémonies. Le *manenatra* est cette sorte de procession qui se fait le long de la mer jusqu'au confluent et revient par la grande rue. Elle est comme le symbole d'une expédition guerrière contre les puissances invisibles. A vrai dire la guerre a déjà duré, la procession en est comme le dénouement, le triomphe final après la victoire qui montre aux tribus et au peuple que rien ne peut plus broncher et que tout sera parfait, demain matin, au grand moment de la circoncision.

L'ordre est établi, les chefs de file deux par deux sont à leur place, les *mpifady* s'apprêtent à venir demander la bénédiction du «roi». Ils entrent, le «roi» se lève et les asperge en disant: «Que tout soit pour le mieux.» Au fur et à mesure qu'ils ont reçu la bénédiction les *mpifady* sortent par la porte de l'est. Le «roi» ne s'arrête pas d'asperger et de prononcer les paroles, que n'ait défilé devant lui le dernier des *mpifady* conduisant les enfants à circoncire. Ces enfants s'ils sont encore petits sont portés dans le dos ou à califourchon, les plus grands sont simplement tenus par la main.

La bénédiction finie, on va partir vers la mer. Les chefs de file chantent sur place jusqu'à ce que les derniers rangs soient bien prêts. C'est fait, tout le monde est en règle, l'on s'achemine à l'est le long de la mer en veillant bien toujours pour que les parties du cortège ne se mêlent pas. Le chant n'est plus celui des jours précédents; on dit seulement: «*O lilahy é Eh! oé!*» Pendant la cérémonie qui va durer une heure et demie ce sera le seul chant, avec arrêt seulement aux pauses que l'armée fera en route.

En effet, au bout de quelque temps des voix entonnent: «*Mandry ny tafika, mandry é* = L'armée se repose, l'armée se repose é!» Tous répètent alors les paroles et s'asseoient. L'arrêt dure environ une minute. Nouveau cri: «*Foha ny tafika* = L'armée se réveille, elle se réveille!» Tous se relèvent en redisant: «L'armée se réveille» et le refrain de la marche recommence: «Circoncision, é!»

Durant toute la marche trépignements et agitation de toute espèce chez les hommes et chez les femmes, surtout quand monte l'ivresse, car le rhum et le *betsabetsa* circulent constamment. On s'est muni en prévision: le *betsabetsa* est porté dans des bambous *(lananana)* et le rhum dans des bouteilles. Les *mpifady* eux ont arrangé en chalumeaux leurs deux *volohatra* et s'en servent pour aspirer *le* rhum quand vient leur tour de distribution.

Les arrêts de la procession ont lieu un nombre indéterminé de fois.

Le bain de pieds au confluent.

Au confluent, ceux qui sont en tête du cortège entrent dans l'eau peu profonde et se baignent les pieds, puis continuent leur chemin. Les *mpifady*, porteurs de *volohatra* les remplissent d'eau et en aspergent la foule. Il y en a qui y mêlent du sable et alors tant pis pour les yeux, ou pour les ombrelles trop minces des élégantes qui se déchirent. Tout le monde passe ainsi par l'eau et on revient par la grand'rue de la ville (Photo no 6).

Ce bain porte naturellement avec lui une idée de purification: Il ne convient pas d'avoir les pieds sales pour entrer dans la grande case, ou même simplement pour en faire les 3 ou 6 tours règlementaires.

En effet, revenu près de la grande case, le cortège en fait trois fois ou six fois le tour pour l'honorer. On revient de la bataille où l'on a vaincu. Puis on entre dans la grande case, on y suspend l'*arivolahy* et les enfants sont reportés dans la case de leurs parents. Ils s'y amusent jusqu'à la fin du jour, mais ne doivent pas en sortir tant que la circoncision n'est pas faite et qu'ils n'ont pas reçu la bénédiction de leur père.

La bonne nuit *(alin-tsara)*.

On veille toute la nuit. La pureté doit être observée. Quinconque pénètre dans une maison où se trouvent des enfants à circoncire est soumis à la loi. Les conversations elles-mêmes n'ont pas le droit de dévier. Pour les *mpiſady*, hommes ou femmes il n'est même pas permis de sortir seul. Il faut avoir, un compagnon: celui (ou celle) qui dès le commencement a été désigné pour cela. La boisson elle-même change. Le rhum exposerait à manquer aux règles de convenance imposées, car il faut perdre la tête aux mieux disposés. Aussi n'en donne-t-on que fort peu aux femmes et pas du tout aux hommes.

Huitième jour. — Au premier chant du coq le scris retentissent: «*Rangozaza, rango é.* Refrain *é, é rango é. Rangozaza, rango é, zaza rangoina, tsy mahare va* = Circoncision des enfants, Circoncision des enfants... n'entendez-vous pas?» Ceci se répète jusqu'au moment de la circoncision. Vers quatre heures on sort, on chante autour de la grande case. Par trois fois on en fait le tour en chantant. Puis tous se rangent à l'Ouest attendant les ordres pour la cérémonie.

On sort et on appuie contre le mur, au seuil de la porte Est tournée vers l'Est, la tête du bœuf du chef de groupe. On en cache les yeux en plaçant un bouclier entre les cornes afin que les enfants ne l'aperçoivent pas, car c'est là qu'on va les placer pour la circoncision. De là vient le dicton. Lorsque l'on a affaire à un garçon craintif: «Celui-ci n'a donc pas été circoncis sur une tête de bœuf?» Pour tenir l'enfant on choisit, ou le père ou quelqu'autre personne, peu importe: il s'agit surtout de bien tenir l'enfant pour qu'il ne bouge pas.

Les enfants de caste inférieure viennent les premiers. Passant par la porte Ouest les porteurs présentent l'enfant aux opérateurs que sont au seuil de la porte Est et sortent eux-mêmes par l'ouest pour revenir reprendre l'enfant à l'Est de la grande case.

Si l'on commence par la caste inférieure c'est que l'on veut faire comme un essai préventif contre les malheurs. S'il y a un accident il n'aura pas d'importance!

Après eux, les autres, qui se disputent pour passer les premiers. L'opération faite vite, on court les enfants à la maison des parents de l'enfant, les *mpiſady* s'y rendent aussi. Tous passent ainsi à leur tour.

Les enfants sont impressionnés, cela se comprend. Il y en a d'assez grands qui se rendent compte de la situation et qui de peur urinent, ou ont les coliques. Ceux qui urinent sont dits: *mpijanga-janga:* indécents. De ceux qui lâchent leurs excréments, on dit qu'ils sont menacés pour leur vie: *ahina raha velona* et que s'ils doivent vivre, ils seront «souillés».

Les parents ont ensuite à remercier les *mpiſady* disant: Tout s'est bien passé merci de nous avoir ramenés nos enfants; maintenant reprenez votre liberté,

pratiquez le mariage où vous voudrez, au sud, au nord, à l'est ou à l'ouest, avec qui vous voudrez, noir ou blanc. On suspend à l'Est de la grande case les signes de leurs fonctions de *mpifady* et ils s'en retournent chez eux.

Visites réciproques.

Quand les enfants sont un peu calmés c'est le temps des congratulations réciproques pour la victoire remportée sur les puissances mauvaises. Avant ou après la visite on offre aux parents des remèdes pour la blessure de l'enfant, car c'est la coutume de baigner la plaie dans du jus d'herbes vertes.

Mais les gens qui n'avaient pas d'enfants à circoncire et qui ont si bien chanté viennent quand tout est fini réclamer leur salaire par un nouveau chant: *Ratsikopeko*[4] *avoahy ny anay*. Allons, donnez-nous notre part. Ils frappent en même temps les murs et le toit de la maison au risque de tout démolir. Il leur faut leur part de victuailles, car ils se sont tant fatigués à chanter. L'enfant dans la maison est pris de peur à entendre ce tapage et cette démolition. Il se met à crier de toutes ses forces. Même les plus grands ne sont pas rassurés. Ils s'imaginent que l'opération va recommencer.

Les parents donnent suivant leurs moyens de la viande, ou du riz ou de l'argent. Les plus malins ont tout préparé d'avance et sans attendre le tapage ils sortent en hâte au-devant des assaillants.

L'opérateur lui aussi réclame son salaire. Le roi appelle ses chefs qu'il charge de répondre à le réclamation. Les chefs font venir les pères des enfants. Ceux-ci offrent 0'40 ou 0'60 par enfant. Les offrandes recueillies sont portées par les chefs au roi, celui-ci les passe à l'opérateur. Echange de remerciements et tout est fini, de ce côté.

L'opérateur en sa qualité de père des enfants s'en va visiter ses opérés dans chaque maison. C'est une nouvelle occasion de cris de réjouissances: on boit du rhum, on ajoute, si on le peut, un cadeau d'amité, non de redevance. Les étrangers au pays offrent du riz, des poules ou de la viande.

Le lendemain, c'est le tour du «roi» de faire ses visites. Il salue en prenant la main et en disant: «Tout s'est bien passé!» On boit du rhum et l'on se sépare.

Remarques finales.

Les circoncisions de la côte Est de Madagascar se ressemblent; on voit cependant que ce qui distingue celle-ci d'avec celle des Betsimisaraka ou les autres ce sont ces simulacres qui sont le rappel des évènements du temps de Noë.

Les circoncisions malgaches, tout en différant dans les détails chez les différentes tribus, ont cependant des caractères communs. Il serait on ne peut plus intéressant d'en établir la collection documentaire complète.

Celle que nous présentons ici est particulièrement curieuse. C'est celle d'une de ces tribus du Sud-Est que des traditions authentiques apparentent aux Arabes. Elle se distingue par certains traits bien spéciaux d'arabisation plus marquée.

---

[4] Ratsikopeko, espèce de sauterelle (*Kibobe* ou *famakiloha*) d'aspect mélancolique, qui continue à aller lentement même quand on veut l'effrayer. Ce nom est donné ironiquement aux parents des circoncis qui regardent tristement le piteux état où la circoncision a mis leur garçon.

De plus elle a été l'objet d'une enquête directe et méthodique conduite, à l'occasion même d'une de ces circoncisions, par un Malgache bien placé pour voir et de plus très complaisamment renseigné par les intéressés. Ceux-ci ont poussé la bonne volonté jusqu'à donner, pour l'Exposition des missions, un de ces précieux *Sora-be* (livres sacrés) dont il est question dans le récit. Les interprétations des cérémonies ou des objets employés ont donc toutes chances d'être authentiques.

Quelques traductions de mots spéciaux revenant dans le texte.

Trano be mot à mot maison grande, grande case de la circoncision ou palais du roi de la circoncision.
Sambatra cérémonie de la circoncision.
Tsara anarana personnes au bon nom, au bon renom.
Mpifady personnes soumises à des interdictions pendant les cérémonies de la circoncision.
Mpisikidy devin manœuvrant les graines divinatoires (*sikidy*).
Mpanandro astrologue.
Lahy anaka qui a un enfant mâle.
Fasiry espèce d'invocation.
Lamorana endroit où se placent certains objets pour les cérémonies.
Ramiavona espèce d'arbre.
Hasina ib.
Dara nom d'un palmiste.
Songoza arbuste à tubercules.
Zanahary Dieux ou ancêtres divinisés.

Heiratsgebräuche bei den Gunantuna auf Neupommern (New Britain).

Von P. J. Winthuis, M. S. C.

Inhalt.

I. Einleitung. Besonderer Zweck der Arbeit.
II. Die Heirat bei den Gunantuna gemäß einheimischer Darstellung.
A. Text in einheimischer Sprache mit Interlinearübersetzung.
B. Derselbe Text in freierer Übersetzung.
C. Zusammenfassung und systematische Darlegung der Hauptpunkte.
III. Vergleich des vorliegenden Materials mit den Darstellungen anderer Forscher.
IV. Welche Rolle das Muschelgeld *(Tambu)* bei der Heirat spielt.

I. Einleitung. Besonderer Zweck der Arbeit.

Ein besonderer Zweck dieser kleinen ethnologischen Arbeit ist, ethnologischen Forschern, speziell Missionären, die in der glücklichen Lage sind, durch jahre-, ja jahrzehntelangen Aufenthalt im jeweiligen Forschungslande Sprache, Sitten und Gebräuche der dort lebenden Eingebornen kennen zu lernen, vielleicht einen kleinen Fingerzeig zu geben, auf welche Weise sie linguistisch-ethnologische Forschungen anstellen können. Infolge langjähriger persönlicher Erfahrungen habe ich die Überzeugung gewonnen, daß die beste Methode, zu genauen Forschungsresultaten zu gelangen, darin besteht, den ganzen Werde- und Hergang der einzelnen Sitten und Gebräuche sich, wenn möglich, an Hand von Einzelfällen, die sich gerade ereignen oder ereignet haben, genau erzählen zu lassen. Nur indem man solche Geschehnisse in zeitlicher Reihenfolge nacheinander aufschreibt, erhält man ein klares und dazu vollständiges Bild von den einzelnen Gebräuchen. Wie vorliegendes Beispiel zeigt, kommt dabei eine Fülle volkskundlichen Materials zutage: im folgenden Falle sehen wir, welche große Rolle das Muschelgeld im Leben der Gunantuna spielt, welches das Verhältnis der Eltern zu ihren Kindern und der sonstigen Verwandten zu einander ist, und so mancher Zug aus dem Seelenleben der Gunantuna, das diese ja so peinlich, wie alle Naturvölker, geheimhalten, wird aus der kurzen Erzählung nebst manchen anderen Einzelheiten aus ihrem alltäglichen Leben und Treiben bekannt. Wie wollte man auch sonst all die vielen, oft aber gar nicht unwichtigen Einzelheiten, die mit den einzelnen Sitten und Gebräuchen verbunden sind, kennen lernen? Aber nicht nur das alltägliche Leben, das Denken und Fühlen dieser uns so fernestehenden Menschen wird uns auf diese Weise nahegebracht, sondern man wird dadurch auch vor manchen Irrtümern bewahrt, die sich dann gerne einschleichen, wenn man sich mit mehr allgemeinen Angaben begnügt, wie der Vergleich meines Materials mit den Ergebnissen ander Forscher zeigt.

II. *A varbean.* Die Heirat bei den Gunantuna gemäß einheimischer Darstellung (New Britain, Südsee).

(Mitgeteilt von drei Gunantuna aus der Landschaft *Tavui-liu*, zwei älteren, *Timaṅ* und *Tivat*, und einem jüngeren, meinem Sprachlehrer *to Katut*.)

A. Text in einheimischer Sprache mit Interlinearübersetzung.

1. *A varkukul.* Der Kauf. (Verlobung.)

To Valvue i nuk ia dari, ba upi na lapaṅ-bat natu i to Pare.
To Valvue er denkt es so, daß er durch Betelnuß sichere die Geborene des *to Pare*.

Io i vana pire to Pare.
Also er geht zu *to Pare*.

Dir varkuvo ta ra palaña.
Die beiden begegnen sich auf dem Wege.

„Amu ik a buai go! Ea, lai, amu ik a iar!“
„Für dich kleine die Betelnuß jene! Holla, Freund, für dich kleines das Pfefferblatt!“

To Pare i tir pilak ika to Valvue a ik.
To Pare er frägt ausforschend *to Valvue* ein wenig.

To Valvue i vamadiṅ ika to Pare: „Iau lapaṅ-bat na natum tatar ta
To Valvue er flüstert nur dem *to Pare* zu: „Ich gebe Betelnuß sichernd jene Geborene

ṅgo kauqu bul.“
dein für jenes mein Kind.“

To Pare i mulaot: „Maia va, pa i boina na. Ia, iau mumuie ka na
To Pare er bejaht: „Jawohl doch, so es gut jenes. Das ist's, ich verweigere nur

natuṅgu kan umbara vavailik, upi ati ka, ba upi iau mait ma i ti
jene meine Geborene von weit fort, damit (sie) hier nur, damit wenn ich krank und sie

rurue mule'au ka. Ai, iau tia talaṅuane vavailik, kan i tia mat,
besucht wieder mich nur. Hai, ich verabscheue dieses Heiraten weit fort, damit nicht, wenn

ma ia ṅgo na tia kikikip?“
sie stirbt, und wer dann wird tragen [sie]?“

To Valvue i biti: „Ari tikai na tia tirtir mula u, u mua ma una
To Valvue er sagt: „Wenn jemand er wird fragen wieder dich, du doch und du

vataṅ iau ka: A iar mua kai toan iau tar me.“ („Ba kai ija?“
sollst nennen mich nur: Das Pfefferblatt doch des N. N. ich habe gekaut.“ („Aber wessen?“

— „Kai to Valvue!“ — „Iau tia biti, bea pata i lapaṅ bat ngo na na-
— „Des *to Valvue!*“ — „Ich dann sage, daß niemand er durch Betelnuß sicherte jene

tum.“)
Geborene dein.“)

Io dir varbaiai. „Iau, ina vana kan mula u.“
Also die beiden gehen auseinander. „Ich, ich werde gehen fort von wieder dir.“

„Ba maia, qo ra iar iau tar ambe vatikene vake mua ṅgo.“
„Aber ja, dieses das Pfefferblatt ich habe empfangen es für immer festhaltend doch es.“

Io i vana ka va ma i libur.
Also er geht nur und er spaziert [bleibt längere Zeit fort].

Io i nukurai mulai.
Also er denkt [daran] wieder.

I kudar pa ra mangit, i ka ra lama, i pipite ra ku.
Er bereitet das Essen, er schabt die Kokosnuß, er drückt die Milch der geschabten Kokosnuß aus.

A ul a nian a en, a kakaruk ma a nañnañ na pa. I pale ra
Das Obere vom Essen der Fisch, das Huhn, und die Zutat von Taro. Er breitet
mapinai ma i ŋgo ra pa, i bik ia. Ma i tora ma ra
aus das Blatt und er durchbohrt die Taro, er bricht in Stücke sie. Und er begießt sie mit
ku. I toro vapar ia ma i vuñ-tar ra en tatar tana. I pulu ia ka,
dem Saft. Er begießt fertig sie und er legt den Fisch auf es. Er bindet zusammen es
ia ra kaian na mangit. I tiñ-pa kana vavina ia Malalar — i añ-pa ra
nur, das großartige Essen. Er fordert auf seine Frau, *ia Malalar,* er legt das
mangit ta ra rat. Ma dir tamana vana ta ra ravian ba ta ra marum.
Essen in den Korb. Und die zwei Väter [Mann und Frau] gehen an dem Abend oder in
Di vavañgu ia tai Taman. Dir vana me pire to Pare.
der Nacht. Man verbirgt es dem *Taman.* Die beiden gehen damit zu *to Pare.*

To Pare i mbiti: „Ina vana upi ador ta ik a buai."
To Pare er sagt: „Ich werde gehen um für uns zwei eine kleine die Betelnuß."
Ma i kul pa adir buai, ma dir mamai. Dir mamai par,
Und er kauft für sie beide Betelnuß, und die beiden kauen Betel. Die beiden kauen
ma di koñtar a mangit. Di tar ia tai to Pare.
fertig und man packt aus das Essen. Man gibt es dem *to Pare.*

To Pare i takan-pa ra poko na tabu, ma i tar ia tai to Valvue. Ma
To Pare er nimmt den Faden Muschelgeld und er gibt ihn dem *to Valvue.* Und
to Pare i takan-pa ta ra ura vuvuai tabu ma i tar vue tar ia ta ra evu
to Pare er nimmt die zwei Stücke Muschelgeld und er hat geworfen es hin den beiden
vavina (tar ia tai ia Malalar ma tika na vavina). To Valvue i tut papa:
Frauen (hin es der *ia Malalar* und einer Frau). *To Valvue* er steht auf jetzt
„Amital a vana kan mula u." Ma to Pare i biti: „Kan una vut
„Wir drei werden gehen fort von wieder dir." Und *to Pare* er sagt: „Daß nicht du
mulai ma ta mangit. Ŋgo mua, ia u tar vabat kakapi ma ŋgo kamu
kommst wieder mit einem Essen. Dieses doch, das du hast gesichert jetzt mit diesem deinem
mangit. Ma i par muka."
Essen. Und es fertig doch."

To Valvue i biti: „Ba maia! Bea va mua ta tika mangit n'ava, ari
To Valvue er sagt: „Doch ja! Aber doch noch ein Essen welches, aber
ma pa ia iau tar vabat kakapi ma na? Ioko, iau vana kan iamur ta-
und das ich habe ja gesichert jetzt mit dem? *Ioko,* ich gehe fort von euch beiden
mana." Ma i vana ka va.
Vätern [Vater und Mutter].

I libur, i libur, i libur, ma i vaninara ŋga upi na varkukul. I
Er spaziert, er spaziert, er spaziert, und er denkt daran, daß er kaufe. Er
kudar ŋga a mangit na varvai ka upi na varkukul. I tañgi ra pao
bereitet also das Essen des Meldens nur, damit er kaufe. Er holt da Pao [Frucht]
ma a ela ma a daka, a tup, ma a ul a nian a en ma a kakaruk.
und die Ela und das Pfefferblatt, das Zuckerrohr und das Obere vom Essen den Fisch und das Huhn.

Ma i pipite ra ku.
Und er preßt die Milch der geschabten Kokosnuß aus.

Ma i toro-pa na ra mangit, ma a tabu urama.
Und er begießt jenes das Essen, und das Muschelgeld [legt er] oben auf [das Essen].

Di takan-pa mua ni ra mangit. „Bea da vana!“
Man nimmt doch jenes das Essen. „Also laßt uns gehen.“

I vana me ma i vut me ta na ra ngunan.
Er geht damit und er kommt damit in jenes das Gehöft.

Ma nam mule to Pare i varlapag. Ma dir mamai. To
Und jener wieder *to Pare* er überreicht Betelnuß. Und die beiden kauen Betelnuß. *To*
Pare i tar vue mule ra tabu tana, tika na pokono.
Pare er hat geworfen hin wieder das Muschelgeld ihm, einen Faden.

Io to Valvue i vana.
Also *to Valvue* er geht.

Dia pala ra mangit. Dia pala tadap ra tabu tana, ma
Sie machen auf das Essen. Sie machen auf [stoßend] auf das Muschelgeld drinnen, und
dia kaono: „Pua, da varkukul uka do! A mangit na varvai.
sie rufen staunend: „Potztausend, man wird kaufen nur jetzt! Ein Essen des Meldens.
Ningene ke diat a vut qo.“
Morgen nur sie werden kommen nun.“

Ba i malana, ma to Valvue i an-lolole-pa ka no-ra rat ma ra tabu.
Da es morgen, und *to Valvue* er füllt schnell nur jenen den Korb mit dem Muschelgeld.
Di mar ia ma ra purpur, ma di vuar ia ma ra tar. Ma di an ia ma
Man schmückt ihn mit Zierpflanzen, und man bemalt ihn mit Ocker. Und man füllt ihn mit
ra ela ma a pao, a ngalip ma a tapeka ma a pitmur ma a lavalava ma
den Ela und den Pao [Früchten] und den Galip und dem Tabak und den Pfeifen und den Lenden-
a kalan ma a ebe. I an vapar pa ia, ma i vana me.
tüchern und den Armringen und den Schweinsknochen. Er füllt fertig ihn und er geht damit.

I kap ra ura vinun na tabu, i vana me upi nam niur i na ra
Er nimmt den zwanzig [Faden] Muschelgeld, er geht damit zu jenen Verwandten jenes
vavina, ma i tadavia me, ma i vun ia abara; ma nam niur i na ra
Mädchens, und er kommt zu ihm damit, und er legt es dorthin; und jener Verwandte jenes
vavina dir tata ta nam, ra tabu. Ma dir mamai. Dir
Mädchens die beiden sprechen von jenem dem Muschelgeld. Und die beiden kauen Betel. Die
tar mamai par, io nam to Valvue i vut ma nam ra tabu na varkukul.
beiden haben gekaut fertig, also jener *to Valvue* er kam mit jenem dem Muschelgeld des Kaufes.
„Una takan-pa a tabu ma nam ra rat.“ Io nin di varkukul tana,
Du sollst nehmen das Muschelgeld und jenen den Korb.“ Also jener man kauft von ihm,
Tabaria, i takan-pa na ra tabu ma na ra rat, ma i vung nam ra
Tabaria, er nimmt jenes das Muschelgeld und jenen den Korb, und er legt hin jene die
ura vinun na tabu.
zwanzig [Faden] Muschelgeld.

Ma i takan-pa ra arip na tabu, a enana. I binit na ra vinun:
Und er nimmt die zehn [Faden] Muschelgeld, andere. Er zerteilt in Stücke jene die

ta ra pakana ai ra paep, ta ra pakana ai ra pao, ta ra pa-
zehn [Faden]: ein Stück für die Pfeife, ein Stück für die Pao, ein Stück
kana ai ra ela, ta ra pakana ai ra ŋgalip, ta ra pakana ai ra tup, ta ra
für die Ela, ein Stück für die Galip [Früchte], ein Stück für das Zuckerrohr, ein
pakana ai ra lavalava, ta ra pakana ai ra kalaṅ, ta ra pakana ai ra ebe,
Stück für das Lendentuch, ein Stück für den Armring, ein Stück für den Schweins-
ta ra pakana ai ra tabu, nin die poe ta ra rat, ta ra pakana
knochen, ein Stück für das Muschelgeld, jenes man gelegt in den Korb, ein Stück für das
ai ra banam, ta ra pakana ai ra tiroa, ta ra pakana ai ra palabel. Io di
Messer, ein Stück für den Spiegel, ein Stück für den Gürtel. Also
tar poṅ vapar-vue nam ra vurvur mangit, ma ta poko na tabu ai na ra
man hat herausgenommen fertig jene die alle Sachen, und ein Faden Muschelgeld für jenen
vavo na rat i ta. Tabaria i go-ŋgo ma i ve to Valvue: „Bea, lai,
den leeren Korb doch. *Tabaria* er hört auf doch und er sagt zu *to Valvue*: „Hola, Freund,
i tar par va mua ngo; ia una oṅove-pa nga ta ura tabu ikik,
es [ist] fertig nun wohl doch; also du sollst messen doch irgend zwei Muschelgeld[stücke] kleine,
ma una tar ia ta ŋgo ra umana bul. Io to Valvue i takan-pa ra tabu kai
und du sollst geben sie jenen den jungen Leuten. Also *to Valvue* er nimmt das Muschelgeld
ia Malalar, kana vavina ma kai ra tara na niur i nam kana vavina, ma
der *ia Malalar*, seiner Frau und der Verwandten jener seiner Frau, und
i oṅove-tar ia, a vunavunaem ma a pokopokono, i tar ikikina tar ia ta na
er mißt ab sie zu je zwei Faden und zu je einem Faden, er gibt stückweise es jenen den
ra tara na niur i ia Kiama, tai nana a evu pokono, tai taina a evu po-
Verwandten der *ia Kiama*, der Mutter ihr zwei Faden, dem Bruder ihr zwei
kono, tai matuana ta r'evu pokono, diat ireirai ta ra kopokopono pokono,
Faden, dem Onkel ihr noch zwei Faden, ihnen den anderen noch die je einen Faden,
bari ia par a vinun na pokono.
vielleicht sie alle zehn Faden.

Ma to Valvue i tabar bula na diat dia varait me ma dia kap ra rat
Und *to Valvue* er beschenkt auch jene, die gekommen [sind] mit [ihm] und die trugen
ma ra pakapaka na tabu, i kubika me ta diat. Ma Tabaria na
den Korb, mit den Stückchen Muschelgeld, er beschenkt damit sie. Und *Tabaria* wird
tul-tar ta ilima na pokono tatar tai to Pare. Dia varbaiai. Ma to
geben [gibt] fünf Faden dem *to Pare*. Die gehen auseinander. Und *to*
Valvue na biti: „Bea ningene a vartulai!“
Valvue er wird sagen [er sagt]: „Also morgen das Abschiedsbegleitungsfest!“

2. *A vartulai.* Das Abschiedsbegleitungsfest. (Die Verlobung.)

Ma ia Malalar i al-pa ŋga va ia Kiama, ma dia varait ta ra
Und *ia Malalar* sie nimmt bei der Hand doch *ia Kiama*, und sie gehen zusammen
ŋgunan kai to Valvue. Ma ia Malalar na enana, dir enana ma ia
in das Gehöfte des *to Valvue*. Und *ia Matalar* wird Schwiegermutter, die beiden und *ia*
Kiama, ma na kana tutana nimuna.
Kiama stehen im Schwiegerverhältnis, und jener ihr Mann [wird] Schwiegervater.

Io ra malana dia kudar mule a evu ŋala na mangit: To Valvue na
Also am Morgen sie richten her wieder die zwei großen Essen: *To Valvue* er wird

tia kudar ta tia gala na mangit, Tabaria ta tia nala na mangit. To Pare
seinerseits herrichten ein großes Essen, *Tabaria* auch ein großes Essen. *To Pare*
ta kaina ik, ta mangit ai ia Kiama ka.
ein ganz kleines, ein Essen für *ia Kiama* nur.

Ma nam to Valvue i varkukul, na vuṅ ra koro:
Und jener *to Valvue* er kauft ein, er wird herrichten den Koro [*Vartulai*-Geschenke]:
a kabaṅ ma a tup, ma a pa ma a up ma a vurvur mangit.
den Kalk und das Zuckerrohr, und die Taro und die Yams und alle Dinge.

Ma ra keake ia Malalar na mar na ra vavina i kul vavut ia.
Und am Mittag *ia Malalar* wird schmücken jenes das Mädchen sie kaufte hinein es.
Ma da ku ia ma ra utur, da tumu ra matana ma ra ṅgalip.
Und man wird bemalen sie mit der Schwärze, man wird bestreichen das Gesicht ihres mit
Ma da varkurna, di varkurne
der Galip-Frucht-Schwärze. Und man wird schmücken mit Perlenschnüren sie, man schmückt
ra inoana. Ma di vaki kapi ia ra ik a ul a bok. Ma to
mit Perlenschnüren den Hals ihren. Und man setzt sie auf eine kleine Kiste. Und *to*
Valvue i aṅ nam ra rat kai ia Kiama ma ra lilima na tabu. (Di bibi-
Valvue er füllt jenen den Korb der *ia Kiama* mit den fünf Faden [Muschelgeld]. Man stützt
kal ma ra bere, di poe, ma i tur ia ra tabu).
[sie] mit dem Regendach, man stellt [ihn] hinein, und es steht aufrecht jenes das Muschelgeld.

Ma dia vut varuruai ka va mua ta ra vartulai.
Und sie kommen zusammen wohl doch zum Abschiedsbegleitungsfest.

To Pare dir tamana ma ia Mamule dir ti tadap na natu i dir.
To Pare die beiden Väter und *ia Mamule* die beiden gehen zu jenem Kind von ihnen
Ma dir poṅ-pa ra lilima na tabu ta kadir rat. Ma
beiden. Und die beiden nehmen die fünf [Faden] Muschelgeld aus ihrer beiden Korb. Und
dir biu-pa ta ra paka na tabu, ma dir revue na ra tutumu ai ia
die beiden brechen ab ein Stück Muschelgeld, und die beiden wischen ab jene Bemalung
Kiama me. Dir biu-pa mule ta ra paka na tabu ai ta ra poro na
für die *ia Kiama* damit. Die beiden brechen ab wieder ein Stück Muschelgeld für eine
kurkurna, ma dir paike-vue. Ma dir vug
Schnur von Perlen, und die beiden nehmen sie ab (vom Hals ihrer Tochter). Und die beiden
ia ubara ra pia. Dir biu pa mule ta ra pakana, dir paike-vue mule
legen sie nieder auf die Erde. Die beiden brechen ab wieder ein Stück, die beiden nehmen ab
ta ra poro na kurkurna me. Ma dir vug tar mule ta nam, dir
wieder noch eine Schnur von Perlen damit. Und die beiden legen sie wieder auf jene, die
paike-value. Ma dir biu-pa mule ta ra paka na tabu,
beiden nahmen ab sie zuerst. Und die beiden brechen ab wieder noch ein Stück Muschelgeld,
ma dir paike-vue mule ta ra poro na kurkurna me. Dir biu-pa mule
und die beiden nehmen ab wieder noch eine Schnur von Perlen damit. Die beiden brechen
ta ra paka na tabu, ma dir ala-vue ana lalai me. Ma dir
ab wieder ein Stück Muschelgeld, und die beiden ziehen ab ihren Armband damit. Und die
biu-pa mule ta ra paka na tabu ai na ra bok, i ki tana. Ma
beiden brechen ab wieder ein Stück Muschelgeld für jene die Kiste, sie sitzt darauf. Und
dir biu-pa mule ta ra paka na tabu ai ra ümana loloi na tabu,
die beiden brechen ab wieder ein Stück Muschelgeld für die mehrere Rollen Muschelgeld,

nam di ŋga mar na ra bul me. *Ma di varuk mule ŋgo ra umana loloi*
jene man hat geschmückt jenes das Kind damit. Und man bringt wieder jene die mehrere
na tabu ura mulai na pal kai nam, *i kul ra vavina.*
Rollen Muschelgeld hinein wieder ins Haus desjenigen, der gekauft hat das Mädchen.

A lavour tarai parika, *nam to Valvue i ŋga tabar diat ma ra tabu,*
Die verschiedenen Männer alle, jene *to Valvue* er hat beschenkt sie mit dem Muschel-
dia vut varuruai pire nam ra koro. *Io dia tir tikati-*
geld, sie kommen zusammen bei jenem dem *Koro* [*Vartulai*-Geschenken]. Also sie fragen ein
kai: „Ba to Valvue, una to-tar na ra koro, *di tia vun ia kaungu!"*
jeder: „Nun *Valvue*, du sollst zeigen jenes das Geschenk, man hat hinterlegt es für mich!"
„Bea u kaum ŋgo ra kabag, Timaṅ." *Io Timaṅ i tulue nam ra tabu,*
„Nun du dein jener der Kalk, *Timaṅ*." Also *Timaṅ* er überreicht jenes das Muschelgeld,
to Valvue i ŋga tabar ia me tar ia tar mule ta na ra tara na niur i Ta-
to Valvue er hat beschenkt ihn damit übergebend es wieder den jenen Verwandten des
mana. Ma na ra niur i Tamana i biṅit i tar a vuvuai tana *ma i*
Tamana. Und jener der Verwandte des *Tamana* er bricht überreichend ein Stück ihm und er
tabar Timaṅ ma nam ra vuvuai ma nam ra kaban. Io di pait vanavana
beschenkt *Timaṅ* mit jenem dem Stück und jenem dem Kalk. Also man tut von einem
ka vadar ŋgo ta nam parika diat, ŋga abe pa ra pokopoko na tabu tai
zum andern wie dieses jenen allen diesen, die haben empfangen den je einen Faden Muschelgeld
to Valvue. Telek to Pare ma ia Mamule vakir ta tabu i lilikun ta dital.
von *to Valvue*. Nur *to Pare* und *ia Mamule* nicht irgendein Muschelgeld es kehrt zurück

Io i par.
zu ihnen. Also es fertig.

Tabaria i takan-pa ta ra poko na tabu, *io ia Malalar i takan-pa ta*
Tabaria er nimmt auch einen Faden Muschelgeld, also *ia Malalar* sie nimmt auch
tia pokono. Io di varoṅgopuna dir (di valar dir upi ba dir a vardada).
einen Faden. Also man mißt die beiden (man vergleicht die beiden, ob die beiden gleich).
Nin tai ia Malalar, Tabaria na tia vatur-vaka. Ma nin tai Tabaria, ia
Jener von *ia Malalar*, *Tabaria* er wird ihn behalten. Und jener von *Tabaria*, *ia*
Malalar na tia vatur-vake. Ma di takan-varbaiane ŋga va mua nam ra
Malalar sie wird ihn behalten. Und man nimmt auswechselnd nur doch sicher jene die
evu maṅgit. Nin ra tara na niur i ia Malalar diat a tia takan-pa nin kai
beiden Essen. Jene die Verwandten der *ia Malalar* sie werden nehmen das des
Tabaria, ma nin ra tara na niur i Tabaria, diat a takan-pa nin kai ia
Tabaria, und jene die Verwandten des *Tabaria*, sie werden nehmen das der *ia Ma-*
Malalar. Io dia tatata varuruṅ tana, ba ta tika na mangit ai ra tarai
lalar. Also sie sprechen zusammen davon, daß ein Essen für die Männer und eins für
ma ta tikai ai ra varden. Di vaura pala dir: *a tarai dia tia pala*
die Frauen. Man alle macht auf die beiden: die Männer sie machen auf
na r'adiat, ma dia tibe diat me. *Ma a varden dia tia pala*
jenes für sie, und sie [beschenkend] teilend es sich damit. Und die Frauen sie machen auf
nam r'adiat, ma dia tibe diat me.
jenes für sie, und sie [beschenken] sich teilend aus es damit.

Dia ian par, ma dia varlapaṅ. *Dia mamai.*
Sie essen fertig, und sie reichen die Betelnuß. Sie kauen Betelnuß.

Dia mamai par, ma di vana bo upi na ra tutana (Tamana). Di
Sie kauen Betelnuß fertig, und man geht noch nach jenem dem Mann (*Tamana*). Man
korot-pa ia aina, tai ta ra ngunan abara; ta ra umana tutana dia libur
sucht findend ihn in seinem, in einem dem Gehöfte drüben; irgend welche Männer sie gehen
meme. (Dia kudar tabar ia, ma vakir dia mur keabula dat i ta
mit ihm. (Sie bereiten ein Essen gebend es ihm, und nicht sie folgen auch uns zu jenem
na ra vartulai.) Io tikai na vilavilau papa ta na ra vartulai.
dem Abschiedsbegleitungsfest.) Also einer soll holen eben ihn zu jenem dem Abschieds-
Di tul-vue ka: „Una vil-akate-pa ra umana tamana
begleitungsfest.) Man schickt fort nur [einen]: „Du sollst holen die mehreren Väter-Kinder".
bul." Di vila-pa ia, ma i vut abara pire i da. „Io nam dat a oro, dat
Man holt ihn, und er kommt drüben zu uns. „Also nun wir sollen rufen, wir
a tur varuruai kakapi." Io a umana niur i nam ra vavina, di
sollen stehen zusammen eine Weile." Also die mehreren Verwandten jenes des Mädchens, man
kul ia, dia kap ra vuvuai na tabu, a iar tana ma a buai tana.
kaufte es, sie nehmen das Stück Muschelgeld, das Pfefferblatt daran und die Betelnuß daran.
Ma dia vug kapi ia pire na di varkukul kaina. Ma diat, a varden dia biti:
Und sie bringen hin es zu dem man kaufte für ihn. Und sie, die Frauen sie sagen:
„Ba iau a nimuan". Io a tarai keambula dia biti: „Iau a makmaku".
„Doch ich die Schwägerin". Also die Männer ihrerseits sie sagen: „Ich der Schwager".
A tarai, nam niur i diat na ra vavina, dia maku ta nam ra bul-tutana
Die Männer, jene Verwandte derer jenes das Mädchen, sie Schwager zu jenem dem Kind-Mann
Taman, ma a varden dia nimuan ta nam Taman. Ma nam
(= jungen Mann) *Taman*, und die Frauen sie Schwägerinnen zu jenem *Taman*. Und jener
ra tutana to Pare, natuna nam ra vavina, di vatañ ia bula a ni-
der Mann *to Pare*, Geborenes sein jenes das Mädchen, man nennt ihn auch den
muan.
Schwiegervater.

A tarai, nam niur i na Taman, a umana turana dia vatañ ia
Die Männer, jene Verwandte des jenen *Taman*, die mehrere Brüder seine sie nennen
Kiama a bartamaniana (tamaiangu), ma a tarai, nam niur i Taman,
ia Kiama die Schwägerin (meine Schwägerin), und die Männer, jene Verwandte des *Taman*,
nam a umana matuana dia vatañ ia Kiama a barvivina (vivingu).
jene mehrere seine Onkel sie nennen *ia Kiama* die Nichte (meine Nichte).

To Valvue i vatag ia Kiama enana (enangu).
To Valvue er nennt *ia Kiama* Schwiegertochter (meine Schwiegertochter).

Nam ra umana nimuna pa diat a ien varurun ma Taman tuk ra
Jene die mehrere Schwiegerväter seine nicht sie werden essen zusammen mit *Taman*
minat, ma pa diat a vatag ra iana, ma pa diat a ian ma
bis zu dem Tod, und nicht sie werden nennen den Namen sein, und nicht sie werden essen
pa diat a momo ra luai na matana. Di vatabue ra tava ma a nian
und nicht sie werden trinken vor dem Auge sein. Man legt das Tabu auf das Wasser und
ma a iag i nam ra tutana. Telek to Pare dir a ien varurug ma
das Essen und den Namen jenes des Mannes. Nur *to Pare* die beiden werden essen zusam-
nimuna. Ari nam ra nimuan na ien ta mañgit ra luai
men mit dem Schwiegersohn ihren. Wenn jene die Schwägerin wird essen ein Essen vor dem

na mata i nam ra tutana, ma diat a vaula nam ra nimuan: „U ava
Auge jenes des Mannes, und sie werden belachen jene die Schwiegermutter: „Du
na? U tavuvut, u kaina, u ñiala, u rañrañganau.“ Ma
was das? Du gerupft, du schämst, du Mund offen, du ein gebrannter fliegender Hund.“ Und
ia ra vavina i ruva tuna.
jene die Frau schämt sich sehr.

3. *A varngil.* Der Austausch.

I par ra vartulai, ma di tar vana ikik.
Es fertig das Abschiedsbegleitungsfest, und man ist gegangen auseinander.

Ma i tar do na bug taun ia, ba ta ura kilal na up tadav ia,
Und es vergangen viele Tage über es, vielleicht zwei Zeiten der Yam erreichend es,
ta umana a kopo na kilal na up, io tama i nam ra vavina, nam di ñga
ein anderes Mal eine Zeit der Yam, also Vater jenes des Mädchens, jene man hat
kul ia, ma nana, dir takan-pa ra poko na tabu, ma dir
gekauft sie, und die Mutter ihre, die beiden nehmen einen Faden Muschelgeld, und die
tul tar ia tai natu i dir, upi na tul tar ia tar ta nam ra
beiden übergeben es dem Gebornen ihrer beiden, damit sie übergebe es hin jenem dem
tutana (Taman). Io nam tamana ma nana ma ta umana tutana ma a
Manne *(Taman).* Also jener Vater ihre und Mutter ihre und irgend mehrere Männer und
varden dia akate nam ra bul-vavina.
die Frauen sie begleiten jene die Kind-Frau [= junge Frau].

Ma nin tama i na ra tutana keabula ma nana diat tia akate kea-
Und jener Vater jenes des Mannes seinerseits und seine Mutter sie auch begleiten
bula na natu i dir. Ma dia vana vartadap abara ta paka
ihrerseits jenen Geborenen von ihnen beiden. Und sie gehen sich treffend drüben in einem
na ngunan. Io dir takan-pa na ra ura poko na tabu, ma dir tar
Gehöfte. Also die beiden nehmen jene die beiden Faden Muschelgeld, und die beiden
varngiliane. A vavina i tia tar na ta ra poko na tabu ta na ra
geben [sie] gegenseitig. Die Frau sie auch gibt jenen auch den Faden Muschelgeld hin jenem
tutana, ma a tutana i tia tar ta ra poko na tabu ta na ra vavina.
dem Manne, und der Mann er auch gibt auch den Faden Muschelgeld hin jener der Frau.
Io dia biti nga va mua na ra tarai ma a varden: „Bea dia tar varngil
Also sie sagen nur doch sicher jene die Männer und die Frauen: „Daß sie gaben gegenseitig
par.“ Ma nam ra tutana ma nam ra vavina dir pa nam natu i dir (Ta-
fertig.“ Und jener der Mann und jene die Frau, die beiden bezahlen den Geborenen ihrer
man), dir pa ia upi na bubual ra pangapanga uve ra kuba i dir
beiden *(Taman),* die beiden bezahlen ihn, damit er werde hauen die Pfosten für das Haus
taulai. Dir tabar ia ma ra pokono. Io i papait iñga
ihrer beiden Verheirateten. Die beiden beschenken ihn mit dem Faden. Also er baut doch
va mua na ra tutana, ma dir tar va varuruñ.
ja gewiß jener der Mann, und die beiden sind schon gelegen zusammen.

4. *A vartabar.* Die Gabenverteilung.

Ma nam ra tutana na vartabar ma ra lavur mangit: a boroi, a
Und jener der Mann er wird beschenken mit den allen Dingen: das Schwein, der

tapeka, a kakaruk, a lavalava, a palabel, a vudu, a up, a pa.
Tabak, das Huhn, das Lendentuch, der Gürtel, die Bananen, den Yam, den Taro.
Nam dia makmaku a buai, a tinata, a kini ta ra matikilalat, a vaoño.
Jene den Schwager die Betelnuß, das Wort, das Sitzen an der Hüttentüre, die Lüge.

Ari nam ra vavina pa na kakava rurut, ma da tokom ia tai ta ene
Wenn jene die Frau nicht sie wird gebären schnell, und man wird bezahlen es bei
na mangit. Na ra vavina kai turana na kakava, io
irgendeiner anderen Gelegenheit. Jene die Frau des Bruders seinen sie wird gebären, also
da tokom ia tana; e a boroi kai ra tutana di poka, io di tokom
man wird bezahlen es dann; oder das Schwein des Mannes man schlachtet, also man be-
tana.
zahlt dann.

B. *A tokom.* Die Bezahlung.

Ari a vavina i tia-nan, ma di vila pa tika na tena-papait, upi
Wenn die Frau sie geworden Mutter, und man holt einen Zaubermeister, damit
na turue r'ana ta tirip, upi na kakava boboina na ra vavina. I turue
er bezaubere für sie die Kokosnuß, damit sie gebäre gut jene die Frau. Er be-
ma i tulue tar ia ta na ra vavina ma i mome. I mome vapar
zaubert sie und er reicht hin sie zu jener der Frau und sie trinkt sie. Sie trinkt fertig sie
ia ka va, ma i rua varavararak-pa ia na ra bul. Ma di vilavilau upi
doch ja, und tritt heftig sie jenes das Kind. Und man geht um eine
ta ik a tubuanina, nin ra tena kinakava. Ma i vut ma i kam ra bala
kleine die alte Frau, jene die geschickt in Geburtshilfe. Und sie kommt und sie streicht
i nam ra tia nan. Ma i kam vapar ia, ma i kakava ŋga va mua
den Leib jener der Schwangeren. Und sie streicht fertig sie, und es gebärt nun doch wohl
ra vavina.
die Frau.

Ma dia oŋgoe ra ŋgaramui, a oŋgoŋgo na tokom.
Und sie schlagen die Trommel, das Schlagen der Bezahlung.

Io dia vutvut uka va, ma i kor ma i kor ma i kor.
Also sie kommen nun wohl, und es viele und es viele und es viele.

O ra tutana i tir: „Diat tar vut par?" Io mam ra tutana ba nam
Jener der Mann er fragt: „Sie gekommen alle?" Also jener der Mann oder jene die
ra vavina, natu i dir i kakava, na tut papa ma ra vunaem na
Frau, Geborenes ihrer beiden sie hat geboren, wird aufstehen nun mit den zwei Faden
tabu. I vuŋ ia ta na ra ul a maŋgit. Io i tak pa a lilima na
Muschelgeld. Er legt sie auf jenem dem oberen Teil vom Essen. Also er nimmt, ja fünf Faden
tabu, ma i tadap na ra tutana na ra taulai i kakava; ma i tak-pa
Muschelgeld, und er geht zu jenem dem Mann jene die Gattin sie geboren hat; und er nimmt
ra gala na tabu (ba a 5 ba ona a 10) ma i biti u tai na ra tutana:
das große [viele] Muschelgeld (entweder fünf oder zehn Faden) und er sagt hin zu jenem
„Ba uve o ra boroi ngono amur ŋga vi-tar ia taŋgu. Ma
dem Manne: „Hier für jenes das Schwein dieses ihr zwei habt gebunden es für mich. Und
ŋgo ra vunaem uve ŋgo kauŋgu rek ik." I parika mua; ma diat
diese die zwei Faden für diesen meinen Spaten kleinen." Es fertig wohl; und sie die

irelirai: Ta ra umana dia kap nam ra utul a pokono, ta ra umana a vu-
anderen: Einige sie bringen jene die drei Faden, einige zwei Faden,
naem, ta ra umana a ilima na pokono, ta ra umana a papar, ta ra umana
einige fünf Faden, einige einen halben Faden, einige einen
a varvarkilik, ma diat par dia tokom, ta ra umana a boroi, ta ra umana
viertel Faden, und sie alle sie bezahlen, einige das Schwein, einige das
a lavalava, ta ra umana a kakaruk, ta ra umana a pa ma a up ma a
Lendentuch, einige das Huhn, einige die Taro und die Yam und die
lama.
Kokosnuß.

lo i parika va mua. Ma na ra tutana di tokom ia, i biti: „Ba
Also es fertig nun wohl. Und jener der Mann man bezahlt hat ihn, er sagt: „Nun
avat a tak-pa ka bo ada ta ik a buai ma dat a me.“ Dia mamai
ihr sollt nehmen noch für uns ein wenig die Betelnuß und laßt uns kauen.“ Sie kauen Betel
par, ma i tul na dia tokom na ra mañgit: „Ba avat a añ na ra
fertig, und er beauftragt jene die bezahlten jenes das Essen: „Nun ihr sollt packen jenes
viara ma avat a tabar me; a varden, avat a ti añ pa ta tia
das Essen in Körbe und ihr sollt beschenken damit; Frauen, ihr sollt füllen einige Körbe,
umana rarat, avavat ubara.“ Dia vaura ien ikika va na ra mangit ma dia
für euch drüben.“ Sie alle essen jede für sich doch jenes das Essen und sie
vaura tabar me; a tarai keabula (niur i ra vavina i kakava) dia añ
alle beschenken damit; die Männer ihrerseits (Verwandte jener Frau, die geboren) sie füllen
papa ai ra tarai ma diat dia tabar diat me. Ma a varden (niur i ra
[Körbe] nun für die Männer und sie sie beschenken sie damit. Und die Frauen (Verwandte
vavina, i kakava) dia añ papa ai ra varden, ma dia tabar diat me. Ma
der Frau, die geboren) sie füllen nun für die Frauen, und sie beschenken sie damit. Und
dia ien ika va. Dia ian par, ma nam ra tutana, di tokom ia, i takan-pa
sie essen wohl nun. Sie essen fertig, und jener der Mann, man bezahlte ihn, er nimmt die
ra lilima na tabu ma i kubika meme ta nin diat dia tokom ia ma ra
fünf Faden Muschelgeld und er verteilt sie unter jene die bezahlten ihn mit dem großen
ñalañala na tabu. Ba i kubika par, ma di lapañ diat ma dia mamai ma
Muschelgeld. Da er verteilt hat fertig, und man gibt Betelnuß ihnen und sie kauen
dia vana ikik.
Betel und sie gehen auseinander.

B. Derselbe Text in freierer Übersetzung.

1. Der Kauf. (Verlobung)

Dem *to Valvue* kommt der Gedanke, das Geborene (die Tochter) des *to Pare* durch Überreichung der Betelnuß (für seinen Sohn) zu sichern, (wörtlich: sie zu schützen, d. i. zu hindern, daß dieses Mädchen für einen anderen gekauft werde [1].

[1] Die Gunantuna haben in ihrer Sprache kurze prägnante Ausdrücke, ja einzelne Wörter, deren Sinn wir in unseren Kultursprachen nur durch ganze Sätze wiederzugeben vermögen: z. B. *Iau ki-tar kaniñgu bul* ich sitze übergebend mein Kind, d. h.: ich sitze hier mit meinem Kinde, damit es sich den andern Kindern anschließe, die gleich kommen werden. — *Dia tar tumu-vue kadia luluai*, wörtl.: sie haben ihren Häuptling weggeschrieben, d. h.: sie haben an die Behörden geschrieben, daß ihr Häuptling abgesetzt würde, was dann auch geschah usw.

Also begibt er sich auf den Weg zu (dem betreffenden) *to Pare.*

Unterwegs begegnet er ihm (wörtlich: die beiden begegnen sich auf dem Wege.

„Hier (ist) eine kleine Betelnuß für dich!" (sagt *to Valvue* zu *to Pare*). „Und da (ist), Freund, ein wenig Pfefferblatt für dich!"

To Pare frägt ein wenig forschend den *to Valvue* (was die Überreichung der Betelnuß zu bedeuten habe [2]).

To Valvue flüstert dem *to Pare* leise zu: „Durch die Überreichung der Betelnuß will ich dein Geborenes (deine Tochter) für meinen Sohn sichern" (wörtlich: wie oben).

To Pare stimmt dem *(to Valvue)* zu: „Ja, gewiß, so ist es gut. Ich will nicht, daß meine Tochter weit fort heirate, sie soll hier bleiben, damit, wenn ich krank werde, sie mich pflegen kann. Hai, ich verabscheue dieses Weitfortheiraten, denn, wenn sie sterben sollte, wer würde sie dann auf der Schulter tragen [3]?" (in ihr Gehöfte, damit sie dort begraben würde).

To Valvue sagt (darauf): „Falls jemand dich fragen sollte (nach seiner Tochter, um sie zu kaufen), so nenne mich! (Sage): „Das Pfefferblatt des N. N. habe ich bereits gekaut!" — „Wessen Pfefferblatt?" „Das Pfefferblatt des *to Valvue!*" „Ich dachte, daß noch niemand durch die Überreichung der Betelnuß deine Tochter für seinen Verwandten gesichert habe [4]."

Also gehen die beiden *(to Pare* und *to Valvue)* auseinander. „Ich, ich gehe jetzt wieder von dir fort." „Jawohl, gehe, dieses Pfefferblatt, das habe ich für immer empfangen [5]."

---

usw. — *To Valvue* ist der Vater des betreffenden jungen Mannes *(Taman)*, für den die Tochter des *to Pare* gekauft werden soll. Es ist also nicht nur der Onkel mütterlicherseits, der für seinen Neffen dieses Kaufgeschäft besorgt, wie manche Ethnologen meinen. — *Natum* dein Geborenes, dein Kind, d. i. Sohn oder Tochter. *Natu* ist das Geborene, *natuŋgu* mein Geborenes, *natum* dein Geborenes; *natuna* sein Geborenes. Überraschend ist die vollständige Ähnlichkeit des Wortes mit dem entsprechenden lateinischen.

[2] Im Grunde hat *to Pare* schon verstanden, was *to Valvue* von ihm durch die Überreichung der Betelnuß will. Diese stumme Gebärdensprache ist den Gunantuna ja nur zu sehr bekannt. Es ist ja so viel, was sie sich durch eine solche Gebärdensprache tagtäglich zu erzählen haben. Ein ganz geringes Zeichen mit den Augen, mit der Zunge, mit der Hand, sagt ja bei ihnen mehr als bei uns ein langes Gespräch. Auch ein Grashalm am Boden gerade oder quer gelegt, ein abgerissener Zweig an einem Strauch am Wege oder sonst irgendein Zeichen ist oft die Veranlassung zu großen Geschehnissen.

[3] Wer von uns wollte den Worten des Vaters seine Zustimmung versagen? Welche kluge Voraussicht spricht aus ihnen! Gewiß denkt der Vater (ein ehemaliger Menschenfresser) dabei auch an sich, aber seine Fürsorge bezieht sich namentlich auch auf sein Kind, das er nach seinen Worten sehr zu lieben scheint. Diese zeigen auch, wie sehr der Gunantuna daran hängt, in seinem, seiner Sippe gehörenden Gehöfte, in dem Schatten seiner Kokosnußbäume begraben zu werden.

[4] Die letzten Worte sind das Zwiegespräch, das zwischen *to Pare* und einem anderen später Kommenden stattfinden würde, der auch die Tochter des *to Pare* zwecks Verheiratung kaufen möchte.

[5] D. h.: es gilt, die Sache ist abgemacht. Ob jedoch das Mädchen bzw. der junge Mann, für den es gekauft werden soll, gefragt wurde, das ist eine andere Sache. Vielleicht wissen die beiden gar nichts von dem Vorhaben ihrer Eltern; es ist jedoch auch möglich, daß sie davon wissen, ja, daß der Sohn heimlich seinem Vater von seiner Neigung zu der

Also geht er und bleibt längere Zeit fort (wörtlich: er spaziert).

Da kommt ihm (eines Tages) der Gedanke (an die Heiratsangelegenheit) wieder. Er bereitet ein Essen, er schabt eine Kokosnuß und begießt das Gemüse mit dem Saft der geschabten Kokosnuß. Oben auf das Essen (wörtlich: das Obere vom Essen) kommt Fisch und Huhn und als Zuspeise die Taro. Er breitet Blätter aus und durchbohrt die Taro und bricht sie in Stücke und begießt sie mit dem Saft der Kokosnuß. Nachdem das geschehen ist, legt er Fisch dazu. Er bindet (das Ganze) zusammen, es ist ein großartiges Essen. Dann ruft er seine Frau *ia Malalar* (Frau Bild), die packt das Essen in den Korb. Und die beiden Eheleute [6] brechen gegen Abend oder, wenn es schon ganz dunkel geworden ist [7], auf. Dem *Taman* (Herr Vater, dem Sohn des *to Valvue*, für den das Mädchen gekauft werden soll) verheimlicht man es. Man geht damit (mit dem Essen) zu *to Pare*. Man kommt ins Geschäft (des *to Pare*). *To Valvue* kommt mit dem Essen und geht zu *to Pare*. *To Pare* sagt: „Ich gehe eine Betelnuß für uns beide zu holen [8]." Und er kauft die Betelnuß für sie beide, und die beiden kauen die Betelnuß. Wie sie damit fertig sind, wird das Essen ausgepackt. Man gibt es dem *to Pare*. *To Pare* nimmt einen Faden Muschelgeld und übergibt ihn dem *to Valvue*. Und

---

Tochter des *to Pare* erzählt, und daß auch diese ihrem Vater bereits mitgeteilt hat, daß so ein schöner «schwitzender», d. i. kräftiger, junger Mann für sie wohl der rechte wäre. Vielleicht haben die beiden durch Augenzwinkern bei Gelegenheit eines Tanzes oder eines Festes und durch fröhliches einander Zulachen sich schon längst darüber verständigt. Wer vermöchte in all die Geheimnisse eines Südseeinsulaners einzudringen? Beobachtet habe ich es — der Fall meines schwarzen Sprachlehrers steht mir da vor Augen — daß auch die jungen heiratslustigen Gunantuna es schon einzurichten wissen, zu ihrem «Schatze» zu kommen, ohne daß auch nur irgend jemand etwas von ihrer Liebe erfährt. Es wäre ja auch geradezu entsetzlich, wenn jemand etwas von diesem heiligsten Geheimnis erfahren sollte. — Wenn sie aber trotz all ihrer Bemühungen nicht zum Ziele gelangen, dann ist es ja auch nicht gar so schlimm, wenigstens nicht für den Mann, denn er kennt ja noch eine ganze Reihe anderer Frauen, die ihm geneigt sind und dann hofft er doch auch öfters mit seiner «Geliebten» zusammenzukommen. Dafür gibt es ja so viele Gelegenheiten, besonders die Tanzfeste, da ist ja doch alles erlaubt. Und sollte seine Geliebte ein wenig ängstlich sein, dann gibt er ihr eines von den zahlreichen (über 100) Liebesmitteln, die ihm dazu zur Verfügung stehen. Dann kann sie ja gar nicht mehr anders, dann läuft sie wie hypnotisiert zu ihm und gesteht ihm ihre Liebe. — In der Landschaft *Tavui-liu* (Gazelle-Halbinsel), in der ich wohnte, gab es tatsächlich unter einer Bevölkerung von 450 Leuten 43 öffentliche Frauen. Wenn man annimmt, daß die Hälfte der Bevölkerung weiblichen Geschlechtes war, dann war jedes fünfte weibliche Geschöpf (die kleinsten Kinder miteingerechnet) eine öffentliche Frau. Und die meisten dieser Frauen waren sehr berüchtigt. Außerdem kamen aber noch viele Fälle von Ehebruch von seiten der verheirateten Frauen vor. Bei den Ingiet-, Tanz- und Totenfesten herrschte vollständig freie Liebe.

[6] Wörtlich: die zwei Väter. *Tamana* heißt Vater. *Dir tamana* kann nun sowohl heißen: die zwei (sind) Vater und Mutter, oder auch die zwei (sind) Vater und Kind wie *dia tamatamana* heißt: der Vater, die Mutter und die Kinder, d. h. die ganze Familie; die Brüder des Vaters können auch noch damit einbezogen werden.

[7] Der Gunantuna ordnet Angelegenheiten von irgendeiner Wichtigkeit am liebsten in der Dunkelheit. Er ist kein Schwätzer, der gerne alles ausplaudert, er versteht es vielmehr, den Mund zu halten. Mancher gebildete Kulturmensch könnte diesbezüglich vom Gunantuna lernen.

[8] Ohne Betelnuß geht es eben bei den Gunantuna nicht. Die Betelnuß ist ja auch das Zeichen der Freundschaft. Kommt man zu einem Gunantuna ins Gehöft und wird einem dann die Betelnuß nicht gereicht, so ist das ein schlimmes Zeichen, zum wenigsten das, daß man höchst unwillkommen ist und am besten täte, bald wieder zu verschwinden.

to Pare nimmt zwei Stückchen Muschelgeld und wirft es den beiden Frauen zu (der *ia Malalar* und einer anderen Frau, die sie begleitete). *To Valvue* steht auf (und sagt): „Wir drei gehen (jetzt) von dir wieder fort." Und *to Pare* sagt: „Komme nicht mehr mit einem Essen! Denn nun hast du bestimmt (meine Tochter) mit diesem deinem Essen (für deinen Sohn) gesichert. Und so ist (die Sache) es endgültig erledigt. *To Valvue* sagt: „Jawohl (so ist's)! Was sollen wir denn auch noch bringen, denn ich habe ja mit diesem Essen (deine Tochter) gesichert (für meinen Sohn)? *Ioko* (der kanakische Abschiedsgruß), ich gehe von euch zwei Eheleuten (wörtlich: Vätern) fort." Und er geht fort[9].

Er spaziert, er spaziert, er spaziert (d. h. Tage und Wochen bleibt er fort), und er denkt daran (das Mädchen) zu kaufen. Er bereitet das Meldeessen, um (das Mädchen) zu kaufen[10]. Er holt Pao-Früchte (haselnußartig schmeckende Frucht) und Ela-Früchte und Pfefferblatt, Zuckerrohr und das Obere zum Essen, was oben auf das Essen zu liegen kommt, Fisch- und Hühnerfleisch. Und er preßt die geschabte Kokosnuß aus[11]. Und er gießt den Saft aus über das Essen und oben auf das Essen legt er Muschelgeld[12].

Dann nimmt man das Essen (und dann heißt es): „Laßt uns gehen!" Er

---

[9] *To Pare* hat Angst, *to Valvue* könne ihm soviel Essen bringen, daß von der Kaufsumme, mit der seine Tochter gekauft werden soll, wenig übrigbleibe. Denn bei den Gunantuna wird nichts geschenkt, alles muß bar bezahlt werden. Er bittet deshalb den *to Valvue* doch kein Essen mehr zu bringen. *To Valvue* erklärt sich damit einverstanden. Heimlich lächelt er, denn er wird doch noch Mittel und Wege ausfindig machen, dem *to Pare* noch manches Stück Muschelgeld abzuknöpfen, um sich auf diese Weise wenigstens einigermaßen für die vielen Faden Muschelgeld (vielleicht sind's 20 oder gar 30 Faden), mit denen das Mädchen gekauft werden soll, zu entschädigen.

[10] In dem Gehöft des *to Valvue* entwickelt sich nun ein reges Leben: der Kauftag ist nahe, da gibt es Muschelgeld zu verdienen. Deshalb finden sich viele Männer und Frauen im Gehöfte des *to Valvue* ein. Einige Männer, geschickte Kletterer, klettern auf die Kokos- und Betelpalmen hinauf und holen Kokos- und Betelnüsse herunter, andere Männer und Frauen holen in den Pflanzungen und auf den Märkten Taro, Yams, Pao- und Ela-Früchte, Zuckerrohr, Bananen, Fische, Hühner, auch Zierpflanzen und Blumen und Schmuckgegenstände wie Perlen, Armringe, und (heutigentags) Spiegel, Messer usw. usw. Sodann wird ein großartiges Essen bereitet, das zu *to Pare* und seinen Verwandten gebracht werden soll: Kokosnüsse werden geschabt (heutigentags auf einem geritzten Eisen) und Taro, Yams und Bananen auf heißen Steinen geröstet, Gemüse und Taro- und Yamsstücke werden mit dem Saft der heißen Kokosmilch übergossen und in Blätter eingewickelt, nachdem obenauf Fisch und Hühner- und vielleicht auch sonstiges (Hunde- oder Schweine-)Fleisch gelegt wurde.

[11] Wie oben: Die Kokosmilch, die mittels heißer Steine gekocht wurde, wird als Tunke über das Essen gegossen.

[12] *To Valvue* denkt daran, die Tochter des *to Pare* für seinen Sohn endgültig zu kaufen. Er bereitet deshalb wiederum ein großes Essen, das sogenannte Meldeessen, weil damit gemeldet wird, daß das Mädchen nun gekauft werden soll. Alles ist nun wieder im Gehöfte des *to Valvue* tätig: es werden die verschiedensten Baum- und Feldfrüchte, wie Kokos, Ela, Pao, Taro, Yams, Bananen usw., zusammengeschleppt, dazu Betelnuß und Pfefferblatt in Menge und Zuckerrohr. Auch Hühner, die lebend gerupft werden, sowie Fische werden herbeigebracht und zwischen heißen Steinen geröstet. Kokosnüsse werden auf einem spitzen Eisen geschabt, ausgepreßt und der Saft über das Essen ausgegossen. Sodann wird ein Faden Muschelgeld oben auf das Essen gelegt; das ist das Zeichen, daß nun das Mädchen endgültig gekauft werden soll. — Das Essen ist fertig; es wird in Blätter eingewickelt und in Körbe gepackt. Und *to Valvue* begibt sich mit Gefolge wieder ins Gehöft des *to Pare*.

geht damit fort und kommt damit in jenes Gehöfte (des *to Pare*). Und *to Pare* überreicht wieder Betelnuß. Und die beiden kauen Betelnuß. *To Pare* übergibt ihm (wörtlich: wirft ihm hin) das Muschelgeld, einen Faden.

Also geht *to Valvue* wieder fort.

Sie (*to Pare* und seine Verwandten) machen das Essen (das *to Valvue* gebracht hat) auf. Wie sie es aufmachen, stoßen sie auf das Muschelgeld drinnen; und sie rufen erstaunt aus: „Potztausend, jetzt kommt's zum Kaufe, das ist ein Meldeessen. Morgen werden sie kommen!"

Am anderen Morgen füllt *to Valvue* schnell einen Korb mit dem Muschelgeld (dem Kaufpreis). Man schmückt ihn (den Korb) mit Zierpflanzen und streicht ihn an mit rötlicher Farbe. Und man füllt ihn an mit Pao- und Ela-Früchten mit Galip-Früchten und mit Tabak und Pfeifen und mit Lendentüchern und mit Armringen und Schweinsknochen [13]. Wie er damit fertig ist, geht er damit fort.

Er nimmt 20 Faden Muschelgeld mit, er geht damit zu dem Verwandten (Onkel) des Mädchens (das gekauft werden soll), und er kommt zu ihm, und er legt es dahin, und jener Verwandte des Mädchens spricht mit ihm von dem Muschelgeld. Und sie kauen Betel. Wie sie Betel gekaut haben, kommt *to Valvue* mit dem Kaufgeld. „Nimm (so spricht er) dieses Muschelgeld und diesen Korb!" Also nimmt der, von dem (das Mädchen) gekauft wird, *Tabaria* (mit Namen), jenes Muschelgeld und jenen Korb und er legt jene 20 Faden hin.

Und er nimmt zehn Faden Muschelgeld, ein anderes (als das was *to Valvue* gebracht). Er zerteilt diese zehn Faden in Stücke: ein Stück für die Pfeife, eins für den Tabak, eins für die Pao-, eins für die Ela-Früchte, eins für die Galip-Früchte, eins für das Zuckerrohr, eins für das Lendentuch, eins für den Armring, eins für den Schweinsknochen, eins für das Muschelgeld, das man in den Korb getan, eins für das Messer, eins für den Spiegel und eins für den Gürtel. Und nachdem man all die Sachen aus dem Korb ausgepackt hat, ein Stückchen für den leeren Korb [14]. *Tabaria* hört nun auf (mit der Verteilung) und er sagt zu *to Valvue:* „Ea, Freund, es ist das fertig jetzt, teile du noch etwas Muschelgeld unter all diese jungen Leute (d. i. unter die Verwandten des Mädchens) aus." Also nimmt *to Valvue* Muschelgeld von seiner Frau *ia Malalar* und den Verwandten seiner Frau und er mißt es ab zu zwei Faden und einem Faden, er gibt es stückweise den Verwandten des Mädchens *ia Kiama* (mit Namen), der Mutter (des Mädchens) zwei Faden, ihrem Bruder zwei Faden, ihrem Onkel zwei Faden, den anderen je einen Faden, vielleicht im ganzen zehn Faden [15].

---

[13] Außer der Kaufsumme, die 20 Faden beträgt — ein Beweis, daß das zu kaufende Mädchen nicht einer reichen Sippe angehört — nimmt *to Valvue* noch eine ganze Menge von Früchten und Gegenständen mit, die selbstverständlich die Verwandten des Mädchens bezahlen müssen. Denn nur schweren Herzens hat er sich entschließen können, das viele Muschelgeld für den Kauf des Mädchens herzugeben. Der Gedanke, daß die Verwandten des Mädchens ihm all die Früchte und Gegenstände, die er mitbringt, bezahlen müssen, tröstet ihn ein wenig bei dem schweren Verlust.

[14] Wie genau jede einzelne Gabe, die *to Valvue* mitgebracht hat, bezahlt wird! Selbst der leere Korb darf nicht unbezahlt bleiben.

[15] Also muß der Käufer des Mädchens auch noch den Verwandten der letzteren ein Geschenk an Muschelgeld machen. Der arme Käufer kann's nicht mehr leisten. Deshalb bittet

Und *to Valvue* gibt auch denen, die mit ihm gekommen sind, die den Korb getragen haben, Stücke Muschelgeld; er beschenkt sie damit. Und *Tabaria* gibt dem Vater des Mädchens fünf Faden. Sie gehen auseinander. Und *to Valvue* sagt: „Morgen ist das Abschiedsbegleitungsfest."

2. Das Abschiedsbegleitungsfest. (Die Verlobung.)

Und *ia Malalar* nimmt (das gekaufte Mädchen) *ia Kiama* bei der Hand und sie gehen alle zusammen zum Gehöfte des *to Valvue*. Und *ia Malalar* wird (jetzt) Schwiegermutter zu ihrer Schwiegertochter und ihr Mann Schwiegervater. Als es (wieder) Morgen geworden ist, richten sie wieder zwei große Essen her: *To Valvue* richtet ein großes her und *Tabaria* ebenso. *To Pare* richtet nur ein kleines her für (seine Tochter) *ia Kiama*.

Und jener *to Valvue* macht Einkäufe: er richtet die *Vartulai*-Geschenke her: Kalk und Zuckerrohr und Yam und Taro und alle möglichen Dinge[16].

Und am Mittag schmückt *ia Malalar* das Mädchen, das sie (ins Gehöfte) hineingekauft hat. Man bemalt sie mit Schwärze, man bemalt ihr Gesicht mit der (gebrannten) Galip-Frucht-Schwärze. Und man schmückt sie mit Perlen, man schmückt ihren Hals damit. Und man setzt sie auf eine Kiste. Und *to Valvue* legt in ihren Korb eine kleine Stolle Muschelgeld (das Muschelgeld steht aufrecht im Korb zusammen mit einem Regenschirm, der es hält).

Und [nachdem das alles geschehen und es Nachmittag geworden ist] kommen sie (die Männer und Frauen der Verwandtschaft und Nachbarschaft) zum *Vartulai*-Fest.

(Auch) *to Pare* und seine Frau *ia Mamule* begeben sich zu ihrer Tochter. Und sie nehmen aus ihrem Korb eine kleine Rolle Muschelgeld (acht bis zehn Faden). Und sie brechen ein Stück davon ab, und sie wischen damit die Bemalung ab, die man an (ihrer Tochter) *ia Kiama* gemacht hat. Sie brechen wieder ein Stück Muschelgeld ab für eine Perlenschnur, und sie nehmen sie (vom Hals ihrer Tochter) ab. Und sie legen sie auf den Boden (auf eine Matte). Sie brechen wieder ein Stück Muschelgeld ab, und sie nehmen damit wieder eine Perlenschnur ab. Und sie legen das Muschelgeld auf die Perlenschnur, die sie (vom Halse ihrer Tochter) herabgenommen haben. Und sie brechen wieder ein Stück *Tambu* ab und nehmen damit wieder eine Perlenschnur ab. Sie brechen wieder ein Stück

---

er seine Frau und die Verwandten seines Sohnes — er gehört als Angehöriger eines anderen Stammes ja eigentlich nicht zu diesen Verwandten — ihrerseits etwas Muschelgeld herauszugeben, damit er nun noch die Verwandten des Mädchens beschenken könne. So erhält die Mutter des Mädchens zwei Faden, ihre Brüder und ihre Onkel erhalten ebenfalls je zwei und die anderen Verwandten je einen Faden. Hätte das Mädchen eine reiche Verwandtschaft, dann wären diese Muschelgeldgeschenke viel zu gering, dann müßten sie viel mehr Muschelgeld herausgeben, dann bekämen die nächsten Verwandten wohl je fünf Faden. Auch schon aus dem Grunde können sich ärmere Kanaken nicht den Luxus erlauben, Frauen zu kaufen, die zu den Reichen gehören.

[16] Schweren Herzens geht *to Valvue* heim. Er muß unbedingt wieder zu einem Teil seines Muschelgeldes gelangen. Deshalb wird auf die Schmückung des Mädchens, das auf einem Throne Platz nehmen muß, die größte Sorgfalt verwendet. Wer kann sie zählen all die Schmucksachen, die Perlenschnüre, mit denen sie behangen, die Ringe, mit denen sie an den Armen geschmückt, die Rollen Muschelgeld, mit denen sie umgeben wird?

Muschelgeld ab und nehmen ihr damit das Armband herab. Und sie brechen wieder ein Stück Muschelgeld ab für die Kiste, auf der sie sitzt. Und sie brechen wieder ein Stück Muschelgeld ab für die Rollen Muschelgeld, mit denen man jenes Kind (ihre Tochter) schmückte[17]. Und man bringt die Rollen Muschelgeld wieder in die Hütte desjenigen, der das Mädchen gekauft hat[18]. Alle Männer, die *to Valvue* mit Muschelgeld beschenkt hat, kommen bei dem *Koro* (Platz, wo die *Vartulai*-Geschenke liegen) zusammen. Jeder von ihnen fragt nun: „*To Valvue,* bezeichne jenes Geschenk, das man mir zugedacht hat!" „Du, *Timań* (einer der Fragenden), für dich ist der Kalk dort." Also gibt *Timań* das Muschelgeld, das ihm *to Valvue* geschenkt hat, wieder den Verwandten des *Taman* (jenes jungen Mannes, für den das Mädchen gekauft wurde) zurück[19]. Und ein Verwandter des *Taman* bricht ein Stück von dem Muschelgeld ab und er gibt dieses Stück und dn Kalk dem *Timań*. Dasselbe wie *Timań* tun alle (Verwandten des *to Valvue*), die einen Faden Muschelgeld von *to Valvue* erhalten haben. Nur von *to Pare, ia Mamule* und (dem Onkel des Mädchens) *Tabaria* geht kein (anderes) Muschelgeld zu den Verwandten (des jungen Mannes *Taman*) zurück. — Also ist es fertig.

Tabaria nimmt einen Faden Muschelgeld, ebenso nimmt *ia Malalar* einen Faden. Also werden die beiden Faden (zuerst) gemessen (man sieht nach, ob sie gleich lang sind). Den Faden von der *ia Malalar* wird *Tabaria* in Besitz nehmen und den von *Tabaria* wird *ia Malalar* erhalten. Und man wechselt die beiden Essen aus: die Verwandten der *ia Malalar* nehmen das von *Tabaria* und die Verwandten des *Tabaria* nehmen das von *ia Malalar*. Also sprechen sie, davon ein Essen den Männern und eins den Frauen zu geben. Man macht sie beide auf (d. h. man entfernt die Deckblätter von den beiden Essen). Die Männer machen das ihrige auf und verteilen es unter sich. Und die Frauen machen das ihrige auf und verteilen es (ebenfalls) unter sich.

Als sie mit dem Essen fertig sind, wird die Betelnuß gereicht. Sie kauen Betelnuß. Als sie damit fertig sind, geht man, den jungen Mann *(Taman)* zu holen. Man sucht findend ihn in dem Gehöfte seiner Sippe; einige junge Leute gehen dort mit ihm. Diese haben ihm ein Essen bereitet, und sie kommen nicht

[17] Denn all der Schmuck muß einzeln mit Muschelgeld, und zwar von den Eltern des Mädchens bezahlt werden. Selbst für die Bemalung, mit der die Frauen ihr Gesicht bemalt haben, muß ein Stück Muschelgeld hergegeben werden. — Diese Bemalung ist übrigens bezeichnend; es sind wagerechte oder senkrechte Striche, die in der Nähe der Augen angebracht werden. Das Auge bedeutet den Geschlechtsteil der Frau: *mata* (Auge) heißt auch Loch, Öffnung; und die Striche bedeuten den Geschlechtsteil des Mannes.

[18] Mit Wonnegefühlen haben *to Valvue* und seine Sippe ihre Rollen Muschelgeld zu Häupten des von ihnen gekauften Mädchens anbringen lassen. Da sind sie nun ganz stolz, wenn die Menge, die in das Gehöft kommt, wo das Hochzeitsfest stattfindet, nicht nur die so herrlich geschmückte Braut, sondern vor allem auch die Rollen Muschelgeld bewundert, die fürwahr das Köstlichste an dem ganzen Brautschmuck sind. All die Männer und Frauen sind übrigens gar nicht im Zweifel, wem diese kostbaren Rollen gehören, voll Bewunderung nennen sie *to Valvue* und seine Sippe.

[19] Nun müssen auch noch die Verwandten des *to Valvue,* denen dieser am Meldetag Muschelgeld schenkte, dieses Muschelgeld gegen eine geringe Gabe, wie Kalk oder Feldfrüchte, die sie dafür erhalten, wieder zurückgeben. Nur ein kleines Stückchen wird davon abgebrochen und ihnen endgültig zum Geschenk gemacht.

zum *Vartulai*-Fest. Also soll einer gehen, ihn zum *Vartulai*-Fest zu holen. Man schickt einen: „Hole die jungen Leute, die Väter vom gleichen Stamm haben.“ Man holt ihn und er kommt zu uns zum *Vartulai*. (Einer sagt): „Also laßt uns rufen und laßt uns eine Weile zusammenstehen.“ Also nehmen die Verwandten des gekauften Mädchens ein Stück Muschelgeld und dazu Betelnuß und Pfefferblatt. Und sie bringen es dem, für den (das Mädchen) gekauft ist *(Taman)*. Und sie, die Frauen sagen: „Ich bin Schwägerin“ (zu *Taman*). Und die Männer ihrerseits sagen: „Ich bin Schwager“ (zu *Taman*). Die Männer, die Verwandten des gekauften Mädchens sind Schwager zu dem jungen Mann *Taman* und die Frauen sind Schwägerinnen zu *Taman*. Und jener Mann *to Pare*, dessen Kind jenes Mädchen ist, wird auch Schwiegervater (zu *Taman*) genannt.

Die männlichen Verwandten des *Taman* (mütterlicherseits), d. h. seine Brüder, nennen *ia Kiama* Schwägerin und die männlichen Verwandten des *Taman*, d. i. seine Onkel (mütterlicherseits) nennen *ia Kiama* Frau des Neffen, d. i. Nichte.

To Valvue nennt die *ia Kiama* Schwiegertochter.

Alle jene, die im Schwiegerverhältnis zu *Taman* stehen, werden bis zu ihrem Tode nicht mit *Taman* zusammen essen, und sie werden nicht seinen Namen nennen, und sie werden in seiner Gegenwart weder essen noch trinken. Wasser und Essen und der Name jenes Mannes sind für sie jetzt *tabu* [20]. Ausgenommen ist *to Pare*, er darf mit seinem Schwiegersohn essen. Wenn eine Schwägerin in Gegenwart jenes Mannes ißt, dann wird man jene Schwägerin auslachen und zu ihr sagen: „Was fällt denn dir ein? Du bist gerupft, dir geht's schlecht, dir steht der Mund offen, du bist wie ein gebrannter fliegender Hand.“ Und jene Frau schämt sich sehr.

3. Der Austausch. (Die eigentliche Heirat.)

Wenn das *Vartulai*-Fest beendigt ist, geht alles auseinander.

Es sind viele Tage vergangen, vielleicht zwei Yamszeiten (d. i. zwei Jahre), ein anderes Mal ist es (nur) eine Yamszeit, da nimmt der Vater des Mädchens, das man gekauft hat, und seine Mutter einen Faden Muschelgeld und sie übergeben ihn ihrem Kinde, damit dieses es dem Manne (für das es gekauft ist) übergebe. Und der Vater und die Mutter und einige Männer und Frauen begleiten das Mädchen. Und jener Vater jenes Mannes (für den das Mädchen gekauft wurde) und seine Mutter begleiten ebenso ihren Sohn. Und sie (*ia Kiama* und ihre Sippe und *Taman* und seine Sippe) kommen zusammen in einem Gehöfte. Und die beiden nehmen die beiden Faden Muschelgeld und beschenken sich gegenseitig damit. Das Mädchen gibt einen Faden Muschelgeld dem Manne, und der Mann gibt einen Faden Muschelgeld dem Mädchen. Also sagen (nun) die

[20] Dieses Verbot rührt von der Befürchtung her, die Schwägerinnen könnten sonst, wenn nämlich nicht die peinlichste Vorsicht geübt wird — geschlechtlich mit ihrem Schwager verkehren. Denn da Schwager und Schwägerinnen nicht derselben Heiratsklasse, demselben Totem angehören, so würde ein solcher Verkehr sicherlich stattfinden, wenn ihm nicht durch die strengsten Maßnahmen vorgebeugt würde. Einen solchen Verkehr hatte schon einer der beiden ersten Menschen *to Karvuvu* der Tölpel (böses Prinzip) mit der Frau seines Bruders *to Kabinana*, des Weisen (gutes Prinzip), wie sich die Gunantuna erzählen.

Männer und die Frauen: „Nun haben sie sich gegenseitig fertig beschenkt.“ Und jener Mann und jene Frau geben ihrem Sohn *Taman* Geld, damit er Pfosten herrichten kann für die Wohnung der beiden Verheirateten. Sie schenken ihm einen Faden. Also baut jener Mann eine Hütte und sie schlafen zusammen.

4. Die Gabenverteilung.

Und jener teilt allerlei Gaben aus: Schweine, Hühner, Tabak, Lendentücher, Gürtel, Bananentrauben, Taro und Yams. Die Verwandten des Mädchens bedenkt er mit Betelnuß, einem Gespräch, einer Sitzung vor der Tür seiner Hütte, einer Lüge.

Wenn seine Frau nicht bald ein Kind gebiert, so findet die Bezahlung (für die Gaben) bei einer anderen Gelegenheit statt. Wann die Frau seines Bruders gebiert, (vielleicht) wird dann bezahlt; oder es wird ein Schwein jenes Mannes geschlachtet und die Bezahlung findet dann statt.

5. Die Bezahlung.

Wenn die Frau schwanger geworden ist, holt man einen Zaubermeister, damit dieser eine unreife Kokosnuß bezaubere (die die Frau trinken soll), damit sie gut gebäre. Er bezaubert sie und reicht sie der Frau, damit sie sie trinke. Die trinkt sie und das Kind bewegt sich heftig in ihrem Leibe. Und man holt eine alte Frau, eine die geschickt ist in der Geburtshilfe. Und sie kommt und streicht mit ihren Händen den Leib der Frau, die schwanger ist. Wie sie damit fertig ist, gebiert die Frau.

Und sie schlagen die Trommel, das Zeichen zur Bezahlung.

Also kommen sie herbei, es sind viele, viele, viele. Der Mann fragt: „Sind sie alle gekommen?“ Darauf steht jener Mann oder jene Frau, deren Tochter geboren hat, auf mit zwei Faden Muschelgeld. Er legt die beiden Faden auf das Essen (das bereitet wurde). Dann nimmt er eine kleine Rolle Muschelgeld und begibt sich zu dem, dem bezahlt wird, dessen Frau geboren hat; und er nimmt einen Teil von dem Muschelgeld (vielleicht fünf oder zehn Faden) und sagt zu dem Manne: „Das ist das Muschelgeld für das Schwein, das ihr für mich gebunden habt. Und das sind zwei Faden für den Spaten (den du mir gabst). Nachdem der eine Mann fertig ist mit der Bezahlung, kommen andere. Einige bringen drei Faden, andere zwei Faden, andere fünf Faden, andere einen halben Faden, andere einen Viertelfaden, und jeder bezahlt, was er bekommen hat, die einen ein Schwein, die anderen ein Lendentuch, die anderen ein Huhn und noch andere Taro, Yams und Kokosnüsse. — Wie es fertig ist, sagt der Mann, der bezahlt wurde: „Nehmt etwas Betel und laßt uns Betel kauen.“ Wie sie damit fertig sind, beauftragt er jene, die das Essen bezahlt haben: „Packt das Essen in Körbe und teilt es aus, ihr Frauen, füllt einige Körbe damit aus eurerseits. Sie füllen alle die Körbe mit dem Essen und teilen es aus: die Männer (aus der Verwandtschaft der Frau, die niedergekommen ist) ihrerseits füllen die Körbe und teilen das Essen unter die Männer aus und die Frauen aus der Verwandtschaft der Frau, die niedergekommen ist, füllen die Körbe und teilen das Essen unter die Frauen aus. Und sie essen. Wie sie damit fertig sind, nimmt der Mann, der ausbezahlt wurde, eine kleine Rolle Muschelgeld und schenkt dieses

denen, die seine Sachen mit so viel Muschelgeld bezahlt haben. Als er mit dem Beschenken fertig ist, teilt man Betelnuß unter sie aus, und dann gehen sie auseinander.

C. Zusammenfassung und systematische Darlegung der Hauptpunkte.

1. Der Kauf.

To Valvue sieht seinen Sohn *(Taman)* das Jünglingsalter erreichen. Eigentlich ist es ja nicht seine Sache, für seinen Sohn eine Frau zu kaufen. Aber vielleicht ist der Onkel seines Sohnes (sein Schwager) zu arm oder zu geizig, um für seinen Neffen eine Frau zu kaufen oder vielleicht gar ist überhaupt kein Onkel da. Da will er sich seines Sohnes erbarmen, damit er nicht so lange auf eine Frau zu warten brauche, wie so viele Männer der näheren und weiteren Umgebung, die schon bald keine Zähne mehr haben und bereits den Stampfer zum Betelnußkauen gebrauchen müssen (zum Zerstampfen der Betelnuß) und noch immer auf eine Frau warten. So begibt er sich denn zu *to Pare,* dem Vater eines Mädchens, um zunächst durch Übergabe einer Betelnuß dieses für seinen Sohn zu sichern. Der Vater des Mädchens ist mit dem Vorhaben des *to Valvue* einverstanden; es ist ihm sogar sehr recht, wenn seine Tochter die Frau des *Taman* wird, weil sie dann in seiner Nähe bleiben kann, um ihn in den Tagen der Krankheit zu pflegen.

Beglückt über das Einverständnis des *to Pare,* begibt sich *to Valvue* nach seinem Gehöfte zurück. Heimlich hat ihm *to Pare* auch schon verraten, welchen Preis er für seine Tochter bezahlen müsse: er hat ihm die Summe von 20 Faden Muschelgeld genannt, die habe der Onkel seiner Tochter, *Tabaria* mit Namen, als Kaufpreis bestimmt.

Das erzählt *to Valvue* seiner Frau *ia Malalar* und die beiden kommen überein, gemeinsam die Tochter des *to Pare* für ihren Sohn zu kaufen.

Es vergeht einige Zeit, da bereitet *to Valvue* ein Essen für die Eltern seiner zukünftigen Schwiegertochter und begibt sich damit zu ihnen. Er denkt nämlich mit Schrecken an den hohen Kaufpreis, mit dem er und seine Frau das Mädchen bezahlen müssen. Darum möchte er dem *to Pare* öfters ein Essen bringen, das dieser ihm teuer bezahlen soll, damit er doch wenigstens in etwa für seine großen Auslagen an Muschelgeld entschädigt werde. Aber *to Pare* wehrt ab, *to Valvue* möchte ihm kein Essen mehr bringen, nicht er erhalte ja die Kaufsumme, womit seine Tochter bezahlt würde, sondern sein Schwager *Tabaria.*

Es vergeht dann wieder eine geraume Zeit, vielleicht gar ein halbes Jahr — die Gunantuna haben selten Eile — da bringt *to Valvue* eines Tages den Kaufpreis dem Onkel des Mädchens, *Tabaria.* Dieser nimmt die 20 Faden Muschelgeld stillschweigend in Empfang. Dem Vater seiner Nichte, dem *to Pare,* gibt er von dem Geld fünf Faden. *To Valvue* hat indes nicht vergessen, zugleich mit der Kaufsumme auch allerhand Geschenke für seine zukünftige Schwiegertochter und deren Verwandte mitzubringen, die nun diese ihm abkaufen müssen. Es sind fünf bis zehn Faden, die er dafür in Empfang nimmt. Von diesem Gelde teilt er unter denen aus, die mit ihm zu *Tabaria* gekommen sind; es sind einige Verwandte von ihm.

2. Hochzeitsfest.

Am anderen Tage findet das eigentliche Hochzeitsfest statt. Die Braut wird, nachdem man sie geschmückt und bemalt hat, auf einen Thron gesetzt. Dann eilen die Verwandten der Brautleute herbei, unter ihnen die Eltern der Braut, *to Pare* und seine Frau. Diese bezahlen zunächst den Schmuck, mit dem die Verwandten ihres Schwiegersohnes ihre Tochter geschmückt haben. So erhalten *to Valvue* und seine Frau wiederum einige Faden Muschelgeld zurück. Auch das Muschelgeld, das *to Valvue* seinen Verwandten am vorhergehenden Tage gab, da er das Mädchen kaufte, geht zum größten Teile wieder an ihn zurück. Zuletzt beschenken sich die Mutter des Bräutigams und der Onkel der Braut noch gegenseitig mit einem Faden, und die Verwandten der beiden Eheleute beschenken sich ihrerseits gegenseitig mit Essen.

Nach dem gemeinsamen Essen wird der Bräutigam, der bei der Feier nicht zugegen sein durfte, herbeigeholt. In seiner Gegenwart erklären die Verwandten — Männer und Frauen — in welch neues Verwandtschaftsverhältnis sie zu den beiden Brautleuten nunmehr getreten sind. Alle verwandten Frauen, die nun im Schwiegerverhältnis zu *Taman* stehen, werden nun bis zu ihrem Tode nicht auch nur das Geringste in Gegenwart ihres Schwagers essen und sein Name wird ihnen für immer *tabu* sein, d. h. es besteht für sie von jetzt ab das strenge Verbot, ihn je wieder auszusprechen.

3. Der Austausch.

Wenn das Hochzeitsfest stattgefunden hat, dauert es meist noch eine geraume Zeit — manchmal, besonders wenn das Mädchen noch klein ist — mehrere Jahre — bis die beiden Brautleute zusammen wohnen. Es findet dann noch erst vor den versammelten Verwandten der beiden ein gegenseitiger Austausch von Muschelgeld und Essen statt. Auch reicht der junge Mann seiner Frau die Betelnuß. Während die beiden Brautleute sich gegenseitig mit einem Faden Muschelgeld beschenken, beschenken sich ihre Verwandten gegenseitig mit Essen. Erst dann dürfen sie zusammen wohnen.

4 und 5. Die Gabenverteilung und die Bezahlung.

Und nun beginnt von seiten des jungen Ehemannes, nachdem er für sich und seine Frau eine Hütte gebaut, die Verteilung von Gaben und seine eigenen Verwandten und die seiner Frau. Es vergeht inzwischen eine geraume Zeit. An einem festgesetzten Tage, gewöhnlich am Tage der Erstgeburt seiner Frau, kommen all die Beschenkten im Gehöft der beiden Eheleute zusammen. Dort findet die allgemeine Bezahlung für die Gaben statt.

III. Vergleich des vorliegenden Materials mit den Darstellungen anderer Forscher.

1. Zustandekommen der Ehe bei den Gunantuna.

Bei den Gunantuna kommt die Ehe meist durch die gewöhnliche Werbung zustande. Der heiratsfähige Jüngling bittet seinen Onkel oder in dessen Ermanglung seine Eltern, ihm ein Weib zu kaufen, falls diese es nicht schon selbst aus eigenem Antrieb getan haben.

Es kommt jedoch vor, daß, so der Kandidat zu lange auf das vom Onkel gekaufte Mädchen, das manchmal kaum drei oder vier Jahre alt oder noch jünger ist, warten muß, unterdessen für ihn eine ältere ledige Frau, gewöhnlich eine Witwe, gekauft wird.

Den Anlaß zum Kauf eines Mädchens gibt auch manchmal der geschlechtliche Verkehr, den ein Mann bereits vor der Ehe mit einem Mädchen ausgeübt hat. Um der Muschelgeldstrafe zu entgehen, ist er meist gerne damit einverstanden, daß das Mädchen für ihn gekauft werde.

Frauenentführung kommt ebenfalls vor, ist aber seltener.

Manchmal will eine Frau trotz aller Drohungen ihres rechtmäßigen Ehegatten und trotz allen Drängens von seiten ihrer Verwandten nicht zu ihrem Manne zurückkehren, sie lebt zusammen mit einem andern und ist froh, wenn endlich ihr rechtmäßiger Gatte sie in Ruhe läßt und sich damit einverstanden erklärt, daß der Verführer sie kauft. Es darf ja auch nicht wundernehmen, daß so manche Gunantuna-Frau von dem Manne, für den sie gekauft ist, nichts wissen will, da sie um ihre Neigung nicht befragt und zur Heirat gezwungen wurde. Zumal, wenn die Frau noch recht jung und der Mann, für den sie gekauft wurde, recht alt ist, kann von einer Neigungsehe nicht mehr die Rede sein. Dann kommt es oft vor, daß die junge Frau, ihres alten garstigen Ehemannes überdrüssig, endlich die Flucht ergreift und zu dem Manne geht, den sie haben will. Aber gerade die Alten sind meist die Eifersüchtigsten und, besonders wenn sie reich und angesehen sind, schrecken sie nicht vor Gewalttaten zurück, um wieder zu ihrem rechtmäßigen Besitztum zu gelangen. Denn die Frau ist ja, weil mit Muschelgeld gekauft, ihr Besitz [21] und diesen Besitz wollen sie sich um keinen Preis rauben lassen. Es wäre ja auch eine allzu große Schande für sie, wenn solch ein dummes Weib ihnen trotzen und ihren Kopf durchsetzen wollte. Lieber töten sie sie, und zwar entweder sie allein oder noch besser sie mit dem Ehebrecher zugleich [22].

Oder der Ehemann der untreuen Frau geht wutentbrannt in den Gehöften seiner Nachbarschaft umher und erzählt es überall, seine Frau sei ein *Tuvoro*-Baum (*Tuvoro* ist ein Baum, auf dem sich Vögel aller Art niederlassen, um dessen Früchte zu essen), sie sei eine Exkrementenliebhaberin, ein *iñoro*-Baum (wie *tuvoro*-Baum). Und er sucht das Augenmerk aller Dorfbewohner auf die Angelegenheit zu lenken, die Ehebrecheraffäre zu einer öffentlichen zu machen. Wenn daraufhin nicht bald ein Sühnegeld in Gestalt von 10 bis 20 Faden Muschelgeld von den Verwandten seiner Frau bezahlt wird, geht er hin und zündet Hütten an (wohl die der Verwandten seiner Frau und der des Ehebrechers) und wenn das auch nicht hilft, zerstört er auch wohl deren Pflanzungen. Die Ehebrecherin schämt sich ob des entstandenen Geredes und kehrt nicht

[21] Darum sagen auch die Eingebornen, wenn ein Mann sich mit der Frau eines anderen geschlechtlich vergeht: *i ŋga loṅ ra variña* er hat die Frau gestohlen. So auch SCHNEE, l. c., S. 97.

[22] Letzteres geschah immer, wenn Blutschande vorlag, d. h. wenn zwei vom selben Stamme sich vergingen. So auch PARKINSON, Dreißig Jahre in der Südsee. Stuttgart 1907, S. 61. Es kam dann auch vor, daß man einfach zwei Verwandte der beiden Ehebrecher tötete, um die Schmach zu sühnen.

schnell wieder zu ihrem Manne zurück, sie versteckt sich und schläft anderswo, bei anderen Leuten, ihren Verwandten. Da macht sich ihr Ehegatte eines Tages auf und holt sie.

Die Verwandten reden ihr dann in Gegenwart ihres Mannes folgendermaßen zu: „Wie kamst du dazu, den Ehebruch zu begehen? Du hast doch einen guten Mann, und dazu ist er reich. Hast du vielleicht mehr Muschelgeld wie er? Wenn du einen armen Mann hättest, dann könntest du seiner ja wohl überdrüssig werden. Was wünschest du noch, da dich doch dein Mann mit Muschelgeld, Essen und Schweinefleisch erfreut? Was soll er dir noch geben, da du ihn verächtlich angeschaut hast und dem Jüngling nachgelaufen bist? Wenn er dich nur ein wenig schimpft, verläßt du ihn beleidigt. Du hast dich selbst betrogen, um deinem Freund nachzulaufen. Und uns hast du betrogen mit deinem Munde. Du hast einen spitzig-scharfen Mund; kaum sagt man dir etwas, so bricht ein Sturmwetter bei dir los. Du hast dich nicht als die Verheiratete deines Mannes betragen. Du gingst immer allein, um so zu deinen Freund zu gelangen, du hast niemals etwas in der Hand, du gingst ohne Korb, damit dich die Männer bewundern sollten. Auf den Wegen hast du gesungen, um dir den Anschein zu geben, als wärest du eine gute Frau. Aber wir kannten dich, wir ahnten schon, daß du mit dem N. N. etwas im Schilde führtest; denn jedesmal, wenn du ihn sahest, fingst du an laut zu werden; du konntest nicht mehr ruhig bleiben und sprangst überall umher. Woher diese Unruhe? Meinst du, daß wir nicht gedacht haben, daß die Sache mit dem N. N. und dir nicht stimme? Wann wirst du endlich einmal ablassen von deinem Freunde? Vor dir müssen sich ja deine Verwandten schämen. Was bist du eigentlich für ein Weib? Immerfort dreht sich das Gespräch um dich. Mache nur so weiter, dann wird eines Tages dein Mund sich schwärzen (vom Gift, das wir ihr reichen werden) und wir werden auf deinem Mündlein umhergehen (d. h. dann wird sie im Grabe liegen). Ha, wie haben wir dein Betragen so satt! Von anderen Frauen hört man nichts, aber von dir hört man immer wieder. Kaum ist man an die Arbeit gegangen und hat die Sache vergessen, da kommt man schon wieder und meldet von dir. Die arme, alte Frau (ihre Mutter) wird man nun so (ohne Muschelgeld) beerdigen müssen, du hast all das Muschelgeld verbraucht wegen deines verbrecherischen Umganges. Also schaffe schnell Muschelgeld herbei, damit man deine Mutter damit begrabe. Vielleicht täuschen wir uns in dir und kennen deine Verhältnisse nicht, vielleicht hast du irgendwo Muschelgeld, womit du deine Mutter beerdigen kannst? Wir, wir haben kein Muschelgeld mehr, das ist alles bei deinen Hurereien draufgegangen. Wenn deine Mutter stirbt, werden wir abseits sitzen, denn wo ist das Muschelgeld, wo sollen wir's hernehmen um sie damit zu beerdigen? Muschelgeld ist doch keine Liane, daß man es so leicht herbeischaffen könnte. Wir, wir sitzen jetzt so (ohne Muschelgeld). Laß dir das gesagt sein und mache Schluß mit deinem schlechten Betragen!" — —

Welche Katastrophen bei der Untreue der Frau entstehen können, erzählte mir einmal mein Confrater P. Jos. Meier, dem es die Eingebornen selber erzählt haben:

Im Dorfe Koas bei den Gaktaibainingern lebte ein alter angesehener Häuptling, dessen Sohn eine Häuptlingstochter von einem Nachbarstamm geheiratet hatte. Die junge Frau ward ihrem Manne ebenfalls untreu und lief zu ihren Verwandten zurück. Darob beschloß der alte Häuptling mit seinen Mannen die Tötung aller Dorfbewohner, und zwar nicht die des fremden, sondern des eigenen Dorfes. So geschah es auch: Zuerst wurden die Kinder und jungen Leute getötet. Dann mußte jeder Mann seine eigene Frau töten; und dann stiegen die Männer auf die Bäume hinauf und erhängten sich. Zuletzt stieg auch der alte Häuptling auf den Baum hinauf, legte sich den an einem Ast festgebundenen Strick um den Hals und sprang hinab. Da der Mann sehr schwer war, so riß der Strick, und der alte Häuptling fiel auf die Erde herab. Dann versagten ihm die Nerven, er hatte nicht mehr die Kraft, noch einmal Selbstmord zu versuchen. Noch heute sagen die Leute jener Gegend, wenn sich einer das Leben nimmt: „Er hat sich das Leben genommen, wie die Leute von Koas."

2. Der Kauf.

Welches auch immer der Anlaß zur Ehe bei den Gunantuna sein möge, eines steht unverrückbar fest: die Frau muß gekauft werden. Nur der Kauf bildet die eigentliche Grundlage der Gunantuna-Ehe, nur durch Kauf erhält sie Gültigkeit in den Augen der Eingebornen, nur durch Kauf erwirbt sich der Mann das Eigentumsrecht über die Frau. Eine Ehe, die nicht durch Kauf zustande gekommen ist, wird als verbrecherischer Umgang angesehen und als solcher bestraft.

Von wem wird die Frau gekauft?

Der Heiratskandidat kauft die Frau wohl nie selbst; er sucht jedoch vor allem, wenn sein Onkel arm ist, durch Anlegen von Pflanzungen oder durch sonstige Arbeit sich Muschelgeld zu erwerben, damit mit diesem Muschelgeld ihm eine Frau gekauft werden könne. Zu dem Zwecke übergibt er das von ihm erworbene Muschelgeld seinem Onkel oder seinen Eltern, damit diese für ihn die Frau kaufen. Es kommt aber auch vor, daß der Onkel aus freien Stücken mit seinem eigenen Muschelgeld oder auch die Eltern, wenn sie reich sind, mit ihrem Muschelgeld die Frau kaufen [23].

Es kommt auch vor, daß der Dorfhäuptling die Frauen für die jüngeren Leute kauft, zumal wenn er mit ihnen verwandt ist. Diese müssen jedoch später die Auslagen ersetzen [24].

Wenn ein Gunantuna reich ist, so läßt er durch seinen Onkel noch einige andere Frauen kaufen, die er jedoch selber bezahlt.

Der Preis des Mädchens richtet sich nach dem Ansehen ihrer Familien [25], und zwar sowohl der Familie des Mädchens als des Käufers, so daß ein einflußreicher Mann seine Tochter nicht billig verkauft, desgleichen erhält er aber auch kein Mädchen für denselben niedrigen Preis, wie ein minder Begüteter. Selbstverständlich wird, was die Höhe der Kaufsumme anbelangt, auch das Alter und die Körperbeschaffenheit des Mädchens in Betracht gezogen. Ist es bereits geschlechtsreif und dazu schön und kräftig gebaut, so ist es viel teurer als ein kleines Mädchen, zumal wenn es kaum drei Jahre alt ist oder gar von der Mutter noch auf den Armen getragen wird. Der Preis schwankt zwischen 10 und 150 Faden Muschelgeld. Selten ist er niedriger, aber auch selten höher [26].

---

[23] Zwar sagt Graf Pfeil (Studien und Beobachtungen aus der Südsee, Braunschweig 1899, S. 28), daß „der Vater niemals der Käufer des Mädchens ist", aber dem widerspricht mit Recht Parkinson, l. c., S. 63.

[24] So auch Parkinson, l. c., S. 56.

[25] Burger, Die Küsten- und Bergvölker der Gazelle-Halbinsel, S. 24; Pfeil, l. c., S. 28.

[26] Schnee, l. c., S. 20, berichtet, der Preis schwanke zwischen 20 und 100 Faden. Pfeil, l. c., S. 28, sagt, er schwanke zwischen 15 und 200; Burger, l. c., gibt 100 bis 150 für die Nordküste der Gazelle an, was offenbar unrichtig ist; für andere Gegenden nennt er 20 bis 40. Er hat darin recht, daß der Kaufpreis nach den Gegenden verschieden ist, und zwar ist der Preis im allgemeinen im Innern der Insel niedriger, weil dort das Muschelgeld, weil seltener, wertvoller ist, während an den Küsten — speziell an der Nordküste, von wo aus die Fahrten nach Nakanai zum Muschelgeldlande unternommen werden — der Preis ein höherer ist. P. Kleintitschen, Die Küstenbewohner der Gazelle-Halbinsel, S. 194, sagt auch ganz richtig, der Preis schwanke zwischen 10 und 150 Faden.

3. Abschluß der Ehe.

Man kann bei der Heirat der Gunantuna eine Art Verlobung und Vermählung unterscheiden. Die Verlobung, die Zeit vom Kauftag bis zur Zeit des eigentlichen Zusammenwohnens der beiden Eheleute, die Vermählung, die durch beiderseitige Überreichung von Betelnuß und Muschelgeld stattfindet. Von der Verlobung bis zur Vermählung vergeht oft eine geraume Zeit [27].

Der Verlobung geht manchmal ein Brauch voraus, der sogenannte *Paraparau*, das „Sichverstecken". An einem bestimmten Tag fallen in einem dazu verabredeten Gehöft die älteren Männer nach einem Tanze über die jüngeren Heiratskandidaten her, werfen sie zu Boden und bedecken sie mit Rollen Muschelgeld. Wenn die unten Liegenden, die fast ersticken, anfangen zu schreien, werden sie solange geschlagen bis sie ruhig sind. Nachdem sie mit Muschelgeld beschenkt wurden, verschwinden sie sodann im Walde, wo sie längere Zeit, mehrere Wochen, ja oft Monate, in einem Hause, den *Paraparau*-Hause, wohnen. Kein Dorfbewohner, vor allem keine Frau, darf unter Muschelgeldstrafe sie erblicken. Nur des Nachts kommen sie aus ihrem Versteck heraus. Tagsüber darf nur ihr Anführer das Versteck verlassen, um Essen zu holen, das ihre Verwandten ihnen reichlich schenken [28].

---

[27] Während dieser Wartezeit lebt der Jüngling abwechselnd im Gehöfte des Vaters oder des Onkels, denen er zeitweise bei den Arbeiten in der Pflanzung hilft, oder aber er hält sich mit anderen jungen Leuten in einem besonderen, von ihnen selbst erbauten größeren Junglingshause auf. Dort lebt er mit seinen Genossen in der größten Freiheit. Er scheut die Arbeit und er würde ihr wohl ganz aus dem Wege gehen, wenn nicht sein Vater und sein Onkel ihn immer wieder dazu drängten, damit er sich doch das so kostbare Muschelgeld erwerbe, damit er sich später, wenn er einmal verheiratet ist, nicht zu schämen brauche. Nur an den großen Tanz-, Toten- und Geisterfesten nimmt er mit ganzer Seele teil, da wird er nicht müde, Tanzgegenstände zu schnitzen und zu bemalen, neue Tanzgesänge und die Tänze selbst mit seinen Freunden einzuüben. Aber vor allem beschäftigt ihn der Gedanke an die Geister und wie er sie sich geneigt machen könne, um später selbst einmal ein berühmter Zauberer, ein Reicher, ein Held zu werden, der unter seinen Stammesgenossen große Achtung genießt und dem das weibliche Geschlecht ohne Ausnahme huldigt. Die Gunst der Frauen und ihre Liebe sucht er sich jetzt schon zu erwerben durch die Herstellung von Liebesmitteln *(malira)*, von denen er schon all die vielen, über 100 Arten kennt. Und des Abends, wenn alles still ist, nur das Zirpen der Zikaden ertönt, schlägt er am Boden sitzend mit Begeisterung auf zwei Klangbretter, um seine Braut zu verständigen, daß er an sie denkt, sie liebt und mit ihr zusammenzukommen wünscht. Ist das Mädchen noch allzu klein — oft schlafen allerdings schon erwachsene Männer mit total geschlechtsunreifen Kindern von kaum acht bis neun Jahren zusammen, — so sucht er sich andere Frauen geneigt zu machen. — Während der freiheitsliebende Jüngling so seine Tage zubringt, muß seine Braut, die abwechselnd bei ihren Eltern und bei denen ihres Bräutigams wohnt, rastlos in den Pflanzungen der einen wie der anderen mitarbeiten, kochen, Wasser an den weitentlegenen Quellen schöpfen und die Feldfrüchte auf den Markt tragen.

[28] Welches mag wohl der Grund dieser merkwürdigen Sitte sein, die auch PARKINSON, l. c., S. 63—65, und PFEIL, l. c., S. 28, erwähnen? Die Gründe, die letzterer dafür anführt — PARKINSON schweigt sich darüber aus — scheinen mir ganz und gar nicht stichhaltig zu sein und entspringen wohl allzu sehr europäischer Anschauungsweise, von der man sich indes bei Beurteilung der Sitten von Naturvölkern nicht genug losmachen kann. Mir scheint die Bedeutung dieser Sitte einfach die zu sein, daß für die Ehekandidaten nun ein Abschnitt ihres Lebens abgeschlossen, die Zeit der Spiele, der Kindheit endgültig vorüber ist. Sie sollen jetzt in das Mannesalter übertreten, die Zeit des Ernstes, die Zeit, da sie eine neue Familie gründen sollen. Das deutet das Begrabenwerden unter dem Muschelgeld an und die energische For-

IV. Welche Rolle das Muschelgeld *(Tambu)* bei der Heirat spielt.

Aus den obigen Schilderungen der Heiratsgebräuche geht ferner hervor, welche hochwichtige Rolle das Muschelgeld dabei spielt. Nicht nur, daß die rechtmäßige Ehe bei den Gunantuna nie anders als durch Kauf mit Muschelgeld zustande kommt, auch bei all den umständlichen Förmlichkeiten, die damit verbunden sind, darf das Muschelgeld nicht fehlen. Ohne das Muschelgeld hätte das alles nicht den nötigen Reiz, erst durch das Muschelgeld wird es interessant.

Zum besseren Verständnis der Wichtigkeit, die der Gunantuna dem Muschelgeld wie bei allen Gelegenheiten so auch besonders bei der Heirat beimißt, lohnt es sich, all das, was vom Muschelgeld in den Ausführungen gesagt wird, kurz zusammenzustellen.

1. Der Käufer bringt den Eltern des zu kaufenden Mädchens ein Essen, das von diesen mit einem Faden Muschelgeld bezahlt wird. Auch die ihn begleitenden Frauen erhalten je einen Viertel- oder halben Faden.

Der Käufer möchte angesichts der hohen Kaufsumme, die er für das zu kaufende Mädchen bezahlen muß, noch gerne öfter den Verwandten des Mädchens ein Essen bringen, und zwar nicht so sehr aus Gründen der Freundschaft, als vielmehr um für das Essen eine ordentliche Bezahlung zu erhalten.

2. Nach längerer Zeit bringt der Käufer dem Onkel des Mädchens die Kaufsumme, im vorliegenden Falle 20 Faden. Wie lange die Verhandlungen über die Höhe der Kaufsumme gedauert haben, das wird hier mit Stillschweigen übergangen; solche Sachen erwähnt der Gunantuna nicht gerne. Es ist jedoch wahr, was SCHNEE in seinem Buche „Bilder aus der Südsee" schreibt, „daß die Kanaken (Gunantuna) habsüchtiger und geldgieriger sind als die ärgsten Wucherer". SCHNEE, l. c., S. 20 und 93, wo er sagt: „Die Eingebornen sind unglaublich habgierig."

Mit der Kaufsumme hat der Käufer einen großen Korb mit Feld- und Baumfrüchten und allerhand Gaben mitgebracht, die die Verwandten des Mädchens ihm mit Muschelgeld abkaufen müssen. Er erhält im vorliegenden Falle zirka zehn Faden.

3. So könnte der Käufer sich ja in etwa über seinen Verlust von 20 Faden Muschelgeld trösten, da er nun bereits zirka elf Faden Muschelgeld zurückerhielt, wenn er nicht auch noch die Verwandten des Mädchens mit Muschelgeld beschenken würde. So gehen ihm wieder zehn Faden verloren, so daß er jetzt im ganzen 30 Faden Muschelgeld ausgegeben hat, nebst all den Feldfrüchten und Gaben, hingegen nur elf zurückerhielt.

---

derung der Alten, daß die am Boden liegenden und fast erstickenden Heiratskandidaten vollständig schweigen, obschon sie wohl große Schmerzen haben; das deutet auch besonders der lange abgesonderte Aufenthalt im einsamen Walde an, wo sie mit keinem sonstigen Menschen in Berührung kommen dürfen. Das deuten auch die weiten Wanderungen an, bei denen sie nicht reden dürfen. Sie begeben sich dann zu Plätzen berühmter *Kaia*-Geister, die sie wohl auch durch kleine Opfer beschwichtigen. Es sind das Arten von Wallfahrten, die sie zu ihren Schutzgöttern machen, um ihren Schutz für ihr ferneres neues Leben, das sie nun beginnen wollen, zu erflehen.

4. Während der Onkel des Mädchens dem Vater diese fünf Faden von der Kaufsumme (20 Faden) schenkt, muß der Käufer auch noch denen, die ihn zum Gehöfte des Mädchens begleitet haben, je zirka einen Faden schenken.

Außerdem mußte er ja auch noch einen Faden als Kennzeichen für das Meldeessen hergeben, so daß nun seine ganzen Auslagen bereits die schon erhebliche Höhe von 40 Faden erreichen, die schon ein kleines *Tambu*-Vermögen darstellen.

5. Ein solcher Verlust schmerzt den Käufer gar sehr; er müßte kein echter Gunantuna sein, wenn er ihn nicht schmerzen sollte. Und er wäre gar unerträglich, wenn nicht seine Frau den Verlust mit ihm teilte. Die Gunantuna-Frauen haben gewöhnlich keinen großen Besitz an Muschelgeld, aber fünf Faden hat seine Frau immerhin zu dem so schmerzhaften Kauf beitragen können, so daß eigentlich der Verlust des Käufers sich bis jetzt auf kaum 35 Faden beläuft. Dafür hat er ja auch schon einigen Ersatz, und zwar in der Höhe von elf Faden bekommen.

6. Die genügen ihm jedoch nicht. Deshalb läßt er durch seine Frau und deren Verwandten die Braut ganz besonders herrlich bemalen und schmücken, denn je mehr Schmuck er dazu verwendet, desto mehr Muschelgeld erhält er dafür. Denn jeder Schmuckgegenstand, mit dem die Braut geschmückt ist, ja selbst die Bemalung und sogar die Kiste, auf der sie thront und die Muschelgeldrollen, die ihr zu Häupten hängen, müssen jedes für sich bezahlt werden. So kann der Käufer wieder acht bis zehn Faden einheimsen, so daß also die ganze Summe an Muschelgeld, die er ausgegeben hat, sich eigentlich bloß auf 30 Faden beläuft, auch wenn er das berechnet, was er sonst für die Gaben und den Schmuck ausgegeben hat.

7. Aber er ist so glücklich, noch mehr zurückzuerhalten. Jene Verwandten, die mit ihm das Meldeessen zu den Verwandten des Mädchen brachten und denen er im ganzen zirka zehn Faden gab, müssen nun dieses Geld wieder herausgeben. Sie erhalten dafür nur ein kleines Stückchen Muschelgeld und eine kleine Gabe in Form von Kalk, Pfeife, Tabak usw. zurück, so daß es schließlich nur noch 20 Faden Muschelgeld sind, die der Käufer hat verausgaben müssen. Immerhin noch eine ganz erkleckliche Summe. Aber durch das Anlegen von Yams- und Taropflanzungen hofft er bald wieder in den Besitz von dem verlorenen Muschelgeld zu gelangen.

8. Ferner beschenken sich noch der Onkel der Braut und die Mutter des Bräutigams gegenseitig mit je einem Faden Muschelgeld, zum Zeichen, daß sie nun durch die Heirat der beiden noch besonders verwandt wurden.

Was den jungen Ehemann betrifft, so denkt er zu Beginn seiner Ehe vor allem daran, was jedem Gunantuna an meisten am Herzen liegt, ein großes *Tambu*-Vermögen zu erwerben. Deshalb legt er große Pflanzungen an, züchtet Hühner und Schweine und sucht in den Besitz von vielen Gegenständen zu gelangen, um sie mitsamt den Erträgnissen seiner Feldarbeit und Schweine- und Hühnerzucht unter seine Verwandten und die seiner Frau zu verteilen; für all diese Gaben erhält er an einem festgesetzten Tage, gewöhnlich am Tage der Erstgeburt seiner Frau, Muschelgeld zurück. Männer, die sonst nichts erhalten

haben, müssen dann sogar ein Gespräch bezahlen, das der junge Ehemann mit ihnen gepflogen hat oder eine treffliche Lüge, die er ihnen gesagt, womit er sie zum Narren gehalten hat.

Erst wenn er auf diese Weise in den Besitz von einem kleinen Muschelgeldvermögen gelangt ist, hat er Sitz und Stimme im Rate der Alten, erst dann gilt er als vollberechtigtes Glied unter seinen *tambu*-besitzenden Stammesgenossen.

The idea of God in Early Religions.

By Dr. E. O. James, F. S. A. (Exeter College, Oxford).

A scientific investigation of the origin of the more abstract concepts of the human mind is handicapped by an initial difficulty respecting the nature of the evidence bearing on the problem. Time-order as such has no necessary connexion with any order of development, for in time there may be retrogression as well as progress, degeneration as well as advance. It is only an evolutionary habit of thought that makes us construe different civilizations as stages in a progression of which our civilization is the apex, and the culture of such a people as the Australian aborigines is the base. As a matter of fact the native tribes of Australia, like all other modern races living under more or less primitive conditions, have a history behind them extending over much the same length of time as that of our own, and they can only be regarded as primitive in the sense that their long period of isolation has enabled them to retain many of their original customs and beliefs which at one time they held in common with the rest of mankind, before the experience of the ages, and contact with new ideas, raised the more developed people from a prehistoric state of culture. In this period of seclusion, however, they have been liable to degeneration, and as Rivers has shown, useful arts like the canoe, bow and arrow and the making of pottery, have disappeared in Oceania [1], to say nothing of religious rites and beliefs. Nevertheless, where material culture has undergone very little if any important changes, it may be assumed, at any rate for purposes of illustration, that the characteristic features of the mentality of the people have not altered to an appreciable extent. Thus, the universal occurrence of the idea of God among modern primitive people suggests a probability in favour of this concept being a part of the original sub-stratum of religious consciousness.

We know that to-day primitive people regard unfamiliar objects and events as supernatural — a peculiar mountain, rock or tree, a bubbling stream, an unusual animal or a strange herb, — are often looked upon as sacred and therefor tabu. Thus Marett has been led to postulate a preanimistic or animatistic phase at the threshold of religion manifesting itself on the emotional side when ideation was vague, as an attitude of mind dictated by awe of the mysterous [2]. This he connects with the mystic impersonal force called by the Melanesians *Mana,* which "works to effect everything which lie beyond the power of men, outside the common process of nature" [3]. Actually, however, mana is only impersonal in the Banks and Torres islands, it being "out and out spiritualistic" elsewhere in the Pacific [4]. But apart from the precise significance of mana, and its American counterpart *Orenda* [5], it seems that at a very early period there arose probably a conception of universal power, which had many uses and manifestations. The Aurignacians at the beginning

---

[1] Festskrift, t. Edvard Westermarck, Helsingfors 1912, p. 109. Cf. British Assoc. Report, 1912, p. 598.

[2] Threshold of Religion (Lond. 1914), p. 3 ff.

[3] Codrington, Melanesians (Oxford 1891), p. 119 f.

[4] Hocart, Man, 1914, p. 46.

[5] Hewitt, Handbook of American Indians (Washington 1907—1911), II, p. 147.

of the Upper Palaeolithic, for example, apparently attributed life-giving functions to female figures with the maternal organs grossly exaggerated [6], and possibly to certain shells [7]. Blood, again, was regarded as a vitalizing agent [8], and it was no doubt a similar belief that lay behind the dramatic rites which appear to have been performed in some of the Palaeolithic caves e. g. Tuc d'Audoubert and Trois Frères in Ariège [9], where ritual dances seem to have been performed to control the chase and get supernatural strength to enable man to go on life's pilgrimage with hope and confidence. These rites may have been the expression of a notion not far removed from the modern philosophical and psychological concept of an élan vital or libido finding an outlet in fresh experiment and creative evolution, and the scientific theory of potential and kinetic energy as the ultimate constitution of matter.

It is easy to see how the idea of supernatural energy manifesting itself in various forms of "activity", may be associated with a belief in Deity. As the lightning shivered the trees, and the thunder crashed amid torrential rains, early man doubtless felt himself in the presence of a transcendent Something that he did not understand and certainly could not control. In this way probably he became aware of a "not himself" that is alive. Overcome emotionally by the awesomeness of nature, as his sense of wonder deepened, spontaneously he underwent a religious experience of the most exalted kind, not unlike that of the Psalmist to whom the thunderstorm that passed over the country was a revelation of God. He had been thrilled by the storm, and in his exalted state of feeling, his emotions became religious, and he heard God's voice (Ps. XXIX). It was probably much the same with early man.

If we are correct in this surmise, the idea of God in the last analysis is reduced to a spontaneous awareness of an awful non — rational power — the Deity as apprehended in what Otto would call the numinous experience of wonder [10]. Man did not, as it seems to us, invent the idea of God or make Him in his own image, as is frequently assumed, rather he became conscious of the concept, ascribing personality to the living Reality behind and within the universe in proportion to his own self-consciousness. The ego instinct doubtless existed from the beginning, but man did not at once recognize his own identity. At an early period (i. e. not later than the Aurignacian culture phase) the sex instinct found a magico-religious expression in the Mother-cult, and the desire for self-preservation sought an outlet in the belief in a continuance of life after death, as is evidenced by the Mousterian and subsequent ceremonial interments. Again, as Durkheim has shown, with perhaps too much emphasis, one of the primary objects of religious veneration was the society of which the individual was a member, a society or church possessing all the properties necessary to arouse in its members the realization of the divine [11]. Thus religion has been also the handmaid of the herd-instinct since man seldom

[6] L'Anthrop. XXIII, 1912, p. 129 ff.

[7] Elliot Smith, Evolution of Dragon (Manchester 1919), p. 150.

[8] Op. cit., p. 145 ff.

[9] Burkitt, Our Forerunners (Lond. 1923), p. 210.

[10] R. Otto, Das Heilige (1917), p. 5 f.

[11] Durkheim, Les Formes élémentaires de la vie réligieuse (Paris 1912), p. 97, 293 ff.

finds God by himself, but as a member of the sacred community. But at length, by a long process of conceptual and socialized thinking, he did come to a knowledge of his own individuality, and as Webb has said, "the more definite ascription of personality to the object of Religion will generally correspond to a fuller realization of his own personality by the worshipper" [12].

At first the social group depended upon the supernatural power or mystic force behind the world of Nature in which it participated. But does it therefore follow, as the French anthropologists of the school of LÉVY-BRUHL and DURKHEIM suppose, that the primitive mind is incapable of distinguishing between one entity and another? According to this hypothesis, a man believes that he is both a man and an animal, the symbiosis being strengthened by the performance of dramatic rites in which he frequently disguises himself as the animal species by a mark or other symbol, and represents its gestures [13]. In other words, primitive thinking is governed by the "law of participation" so that objects are not divided from one another but appear as "collective representations" united in a bond so intimate that each participates in the other, making it what it is not. The thinking of modern man, on the other hand, is dominated by the "law of contradiction" — that nothing can be at once A and also B which is other than A. On this hypothesis, the notion of personality and individuality was impossible so long as man remained in a so called state of "pre-logical mentality", knowing not the "law of contradiction".

Primitive man may identify things which to us seem mutually exclusive, and assert essential connexions between things which we regard as having nothing to do with each other, but only because his premises, not his logic, are at fault. He accepts the social tradition imposed on him from his earliest days and acts accordingly. Having no conception of the universality and continuity of natural causation, he attributes every event which arrests his attention, or demands an explanation, to supernatural agencies. Cause and effect and agent and act are not clearly differentiated, not from lack of logic but from an imperfect understanding of natural laws and processes. And this, we venture to think, applies equally to the beginnings of human mentality.

The Tylorian theory of animism as a belief in spiritual beings, cannot now be regarded as a "minimum definition of religion" [14] because the concept of "spirits" in the wide sense that includes "souls", implies a realization of personality comparable to that of a quasi-human being, which was probably quite beyond the range of early thought. At the earliest level of religious experience, the numinous consciousness was apparently but an inchoate stirring of the feelings — a stimulus independent either of logic or theology. The whole universe belonged to one great system of interrelated and inherent life, the unconscious expression of the religious emotion itself. But as the individual object became associated with this emotion, the experience was rationalised and interpreted in terms of entities, till at last the representations or rationalizations of religion took over an individuality of their own.

---

[12] C. C. J. WEBB, God and Personality (Lond. 1918), p. 248.

[13] LÉVY-BRUHL, Les Fonctions mentales dans les société inférieures, 3rd. Ed. (Paris 1918).

[14] Primitive Culture (London 1891), 3rd. ed., Vol. 1, p. 124.

It was probably at this stage in the process that the beliefs comprised by the term animism arose, as an external embodiment of an inherent power and vitality with a distinct body or form of its own. Thus in North America, the Iroquois of the Eastern States suppose that in every object there is an inherent power called *orenda,* analogous to will and intelligence — the counterpart of the Melanesian mana — concept [15]. On the Plains to the West, the Omaha addres prayers and ascribe certain anthropomorphic attributes to a kind of vital essence called *wakonda,* "the power that moves" [16]. Here the impersonal energy is on its way to becoming a separate spiritual being with a cult of its own, while to the north this has been definitely accomplished among the Eastern Algonquians who apply the term *manitu* to any spirit or genius loci, although these spirits are not infrequently thought to assume the shape of the object. An arrow, for example, is *manitu* because a spirit has either transformed itself into the arrow, or dwells in it [17].

Similarly with animistic conception of the soul. The notion of a vital principle in the body was elaborated in Egypt into the doctrine of the ka or guardian genius, which was born with the man, and resided in his body during life except when he went on a journey in sleep. In addition to the ka, personality consisted of the visible body and the invisible intelligence *(khu)* situated in the heart *(ab)* or abdomen. The breath as distinct from the intelligence was the actual vital essence, and after the XIIth. Dynasty, the two were symbolised by the *ba,* or human-headed bird hovering over the mummy, extending to its nostrils in the one hand the figure of a swelling sail, the hieroglyph for wind or breath, and, in the other, the crux ansata, or symbol of life [18].

The practice of mummification, of course, developed around this belief as an attempt to ensure the physical restoration of the dead by the reconstruction of the personality severed a death. But the technical difficulties in the way of making the mummy the simulacrum of the deceased were so great that, notwithstanding the measure of succes achieved in the Pyramid Age, and especially in the XVIII th. to XXI st. Dynasties, the practice was never wholly successful, and the custom of making images of the dead in stone and wood to receive the ka was adopted side by side with that of the mummification of the mortal remains. These statues were regarded as the man himself, and not merely as the abode of his life. The ceremony of the animation of a portrait statue was looked upon, in fact, as a creative act, the sculptor being designated, "he who makes to live" [19]. The transference of the life of a man to his image must have tended to magnify the importance of the vital principle at the expense of the body, thereby paving the way, as it seems to us, for the animistic notion of the soul as a separate entity dwelling in, but separable from the body, and capable of carrying on the life of the individual either in the disembodied state, or in another body distinct from the mortal remains.

Dreams and reflections in water may have played some part in this deve-

[15] Hewitt, op. cit.
[16] 27th. Report Bureau Amer. Ethnol., 1911, p. 134, 597.
[17] Journal of American Folk-lore, XXVII, 1914, p. 349 f.
[18] Breasted, Development of Religion and Thought in Ancient Egypt. (Lond. 1912).
[19] A. H. Gardner, Encyclopaedia of Religion and Ethics, Vol. VIII, p. 23.

lopment, but, we venture to suggest, the doctrine of animism is essentially an extension and elaboration of an inherent vital principle as man because conscious of the several parts of his own being. In this case, it represents a comparatively late stage in human speculation. Just as it is only as a baby gains control over its limbs that it learns to regard them as part of itself, so doubtless man came to recognize his own personality by his ability to regulate the movements of his own members. Similarly the motion of natural phenomena, such as animals, plants, trees, the heavenly bodies, water, would lead to the notion of life and personality being ascribed to them also, and as the concept of the human soul developed, together with the other attributes of man, these "animate" objects too came to be regarded as "living beings", and independent entities with their own soul, and sometimes their own vitalizing powers.

But an animate object having a personal or life-giving signifiance is not necessarily a "spirit" still less a god. Before it can be raised to the Divine order, it has to become associated with the religious emotion. The real difference of attitude towards the natural and the supernatural, the impersonal and personal, depends upon the profounder side of the 'self' of the individual. In these matters we are all, savage and civilized alike, controlled by emotion much more than by cold reasonings, for the gulf we fix between the sacred and the secular, the holy and the profane, the common and the religious, depends essentially on the impression made by the phenomena upon our numinous consciousness. With a fuller knowledge of personality, and the conception of the Self in the universe, the supernatural necessarily becomes "personalized" by degrees. Thus in a totemic community, the members of each group are linked together by a sacred ally, but as they get to know themselves, the individual totem emerges as a sort of guardian genius or guiding spirit of the individual rather than of the whole group. Among the Omaha, for instance, an animal is assigned to every man at puberty as a guardian spirit, and so close is the bond between them, that the man is supposed to acquire the qualities of the creature, while the whole conception of nagualism, or the selection of an animal as the tutelary deity of a child so that the life of the one depends on that of the other, is an illustration of this stage in the growth of personality [20].

Having arrived at an interpretation of the universe in terms of personality, according to Frazer man thereupon peopled it with a multitude of individual spirits in "every rock" and hill, every tree and flower, every brook and river, every breeze that blew, and every cloud that flecked with silvery white the blue expanse of heaven" [21]. From this spiritualistic theory of natural phenomena polytheism is supposed to have arisen by the limitation of the number of the indwelling spirits to a pantheon of deities believed to control the various departments of nature. In place of a separate spirit for every individual tree, man came to conceive of a god of the woods in general, a Silvanus or what not; instead of personifying all the winds as gods, he imagined a single god, an Aeolus, for example, who kept them shut in a bag, and could let them out at pleasure to lash the sea into fury. By the same

[20] Cf. E. O. James in Encyclopaedia of Religion and Ethics, XII, p. 489 f.
[21] J. G. Frazer, The Worship of Nature (Lond. 1926), Vol. I, p. f.

process of abstraction and generalization, the same desire for simplification and unification by which, polytheism evoled out of animism, the many gods were deposed in favour of one, and polytheism passed into monotheism [22].

Like others of his theories, this hypothesis is very simply stated, but does it really explain the facts? Is theism a derivative of animism, or are the two beliefs collateral developments? A fundamental distinction between gods and spirits is that while both are personal, gods alone have a real individuality. Moreover, man never seems to have been content to regard the Deity merely as an animating principle, or a spiritual being immanent in Nature. As soon as he became conscious of his own personality, he ascribed to his god a personality in the highest degree of which his mind was capable of conceiving it. Even Buddhism, starting with a depreciation of personality, has only survived as another form personal theism, while Roman cult, with its unorganized system of Numina or shadow-deities, contributed little or nothing to religious thought. In all the great theistic faiths, Hellenic, Judaic, Zarathustrian, Christian and Islamic, the personality of God becomes most complex and a focus of Divine attributes. Since these ideas of personality correspond to a fuller realization of his own personality by the worshipper, all personal theism is in a sense anthropomorphic. But however much at this stage of mental development man was inclined to make his god in his own image, the fundamental postulate was that of a living Reality behind the universe, a transcendent Something that he could not explain, a "not himself" that is alive. It was only when he began to think in terms of personality that he expressed Deity in intellectual concepts both rational and anthropomorphic.

Since in all ages the predominating tendency seems to have been for man to find a source of strength in something psychically superior to himself, be it amulet, image, totem, spirit or god, it is hardly surprising that ancestral chiefs and heroes should often have been elevated to the supernatural order. In Egypt the king stood in the closest relationship with the Divine realm, being regarded as the physical son of the Sun-god, Re, from the V th. Dynasty onwards [23]. Osiris also seems to have been a civilising king who in process of time became deified [24]. Thus both he and Re were connected with the kingship, the one perhaps being the deified ancestral monarch, the other the progenitor of the reigning house. This would account for pharoah being called unhesitatingly Osiris and Re in the same passage in the later texts [25]. In Babylonia the Sumerian city-kings claimed to have been begotten by the gods and born of goddesses although they were not actually deified [26], while in Greece the Homeric king was descended from gods (διοτρεφεῖς), and supernatural powers were assigned to him [27]. The Japanese standard reminds us that the emperor is a descendant of the Sun and was a god [28], just as the Natchez in

---

[22] Op. cit. p. 10.

[23] Breasted, op. cit., p. 15.

[24] Golden Bough Pt., IV (Adonis &c), II, p. 198. Elliot Smith, Evolution of the Dragon, p. 29 ff. Petrie, Religion of Ancient Egypt (Lond. 1906), p. 38 f.

[25] Breasted, p. 160.

[26] Langdon, Museum Journal, Philad., VIII, 1917, p. 166 f.

[27] Od. IV, 692; II, 409; XIX, 109 ff. Il, II, 335; XVII, 464.

[28] Hocart, Kingship (Oxford 1927), p. 11 ff.

Luisiana called their chief the Great Sun and looked upon him as the offspring and human representative of the Sun [29].

It would seem, then, that the divinity of kings was intimately connected, with the early development of theism. If Osiris was the first king of Egypt, and if the Dynastic period in the Nile valley predated the rise of other monarchies, Elliot Smith may be right in seeing in him a prototype of the gods who began life as chiefs, kings or popular heroes [30]. But these divinities were not immortal. They grew old and died. Consequently it was necessary for their corruptible bodies to put on incorruption through the process of mummification in Egypt, which explains the fact that every province had a mummy of its dead god. Likewise in Crete, the grave of Zeus was shown to visitors as late as the beginning of the Christian era, while the corpse of Dionysus was buried at Delphi beside the golden statue of Apollo, Cronus was interred in Sicily, Hermes in Hermopolis, Aphrodite in Cyprus and Ares in Thrace [31]. It was this belief in the mortality of gods that led to the practice of killing the king, as the divine representative, when he showed signs of growing old and feeble, and to the offering of rejuvenating sacrifices to keep them in vigour.

It seems probable that the divine king was regarded as the source of vitality as a result of the identification of the chief with the Sun whose fertilizing rays gave both light and life to the earth. But did the notion of an external Creator originate in the theology of Osiris and Re? The gods associated with creation in Egyptian mythology are many. Thus the genesis of the Sun is variously attributed to Seb and Nuit, the Ist. Dynasty sky-goddess who produced the earth, and gave the king the name of "Son of Nuit". This prepared the way for the assimilation of the king to Re and Osiris according as these successive theologies connected the deities with Nuit. The Sun-god therefore was not the first sky deity to be assigned creative functions even in Egypt, and the conception of an external Supreme Creator is probably independent in origin of that of the divine culture-hero, as typified perhaps by Osiris. The two cults may have been fused by the king being regarded as either an incarnation or the son of the Creator. Thus among the Shilluk, behind the figure of the semi-divine hero, Nyakang, the equivalent of Osiris, there stands the shadowy form of the High God Juok, and although his worship has been eclipsed by that of the divine king and ancestor, yet he remains the Creator and Supreme God [32].

This is typical of the All-Father belief among primitive people. Beside the culture-hero there is the Creator, beneficent and ethical, who dwells in the heavens in dignified seclusion from the affairs of man. The Uitoto of Columbia, for example, in addition to the deified ancestors, recognise Nainema, "He-who-is-appearance only", as the Creator [33], while among the Dakota in North America the Supreme Deity is comprehended as Wakan Tanka, the Great Mystery, made up of four

[29] 43rd. Report Bureau Amer. Ethnol. 1911, p. 179 ff.

[30] Elliot Smith, op. cit., p. 29 f.

[31] Cf. Golden Bough Pt., IV (The Dying God), p. 4 f.

[32] Seligman, Cult of Nyakang and the Divine Kings of the Shilluk (Khartoum 1911), p. 216 ff.

[33] Preuss, Rel. und Mythologie der Uitoto, I, p. 166 f.

eternal essences to be regarded as one — the Chief God, the Great Spirit, the Creator, and the Executive [34]. In Australia the All-Fathers seem to be a combination of deified culture-heroes and beneficent Creators, since they are usually regarded as highly ethical gods who had their abode on earth like Osiris, and retired to their present abode in the sky, whence they sent down "everything that the blackfellow has" [35]. Therefore primitive monotheism is apparently a dual concept, one aspect of which is based on a custom which may be traced as far back as early Egypt and Greece — the custom of worshipping kings in their own name — the other, the notion of the beneficent Creator, going back to a much earlier period of religious development, and representing the climax of an emotional awareness of something other than oneself.

The All-Father belief is certainly not the product of philosophical thinking, nor the triumph of the unifying principle over the disruptive, of abstract over concrete thought. It is the functioning of an emotion rather than the elaboration of a certain kind of knowledge about the universe. Hence the recurrence of monotheism in all states of culture, and in every age of religious development. Moreover the concept of the benevolent Creator would seem to represent the climax of religious thought and inspiration at any given stage, since although primitive people seldom have any relations with the All-Father, they attach to him a value superior to that of other supernatural beings, representing, in fact, the apprehension of the Divine in the highest sense possible for the human mind at any given stage.

That this belief arose spontaneously is suggested by the fact that when man did begin to speculate about the universe in later times, he was invariably led to find a solution to his theological questionings in polytheism. Spirits and totems became individualized as gods, heroes were raised to divine rank as ancestral and tribal deities, and natural phenomena deified, as in the Vedic cult where Varuna is the god of the open sky, Indra is the upper air, Ushas the dawn. Polytheism may have evolved out of animism in many cases, as Frazer suggests, but there is no reason to think that this was by any means the only source from which the Pantheon was devided, or hat monotheism resulted from it by a process of abstraction and generalisation. On the contrary, the multiplication of departmental deities tended to obscure the High God, till at length he disappeared unless he became amalgamated with the lesser gods, or if he survived he degenerated into a bogey to frighten women and children, as among the Central tribes of Australia [36].

In Babylonia, where the Pantheon was composed chiefly of the divinities of individual cities, when Babylon was made the capital, its god Marduk absorbed the attributes of all the other gods [37], just as when Uru, in an earlier period, became supreme, its Moon-god Sin was the chief god of the land. But no attempt was made

[34] Anthrop. Papers Mus. Nat. Hist., XVI, pt. II, p. 78 ff.

[35] Howitt, Native Tribes S. E. Australia (London 1904), p. 498 ff. Spencer and Gillen, Northern Tribes of Central Australia (London 1904), p. 798 ff.

[36] Spencer and Gillen, Northern Tribes of Central Australia (London 1904), p. 338.

[37] Jastrow, Religious Beliefs and Practices in Babylonia and Assyria (New York 1911), p. 100 f.

to establish Marduk or his predecessors as the only god in Babylonia, and the powerful personality of Ishtar, the Mother-goddess, would alone have made monotheism impossible in the Euphrates valley. Furthemore, the people ware unable to regard each and every Babylonian god as the highest deity without conflicting with the claims of any other god. Neither Marduk nor the Assyrian Asur, represents a deity as the Creator, the Lord of Nature as a whole, the controller of the entire universe and of human history. Each was, in otherwords, one god among many, and when one rose to supremacy his reign was always liable to be cut short by a military or political reverse, or the claims of his rivals.

Thus the remarkable triumph of solar monotheism in Egypt in the XVIII th. Dynasty, when Ikhnaton (Amenhotep IV) made the Sun-god, Aton, the beneficent Creator of all things "beside whom there is no other" [38], was swept away after the death of Amenhotep, not merely because polytheism had a greater hold on the popular mind, but because the Aton was actually a nature god. Being a syncretistic deity with human and beneficent aspects, he lacked direct ethical characterization, and had all the weaknesses of a nature-power. True the beauty of the eternal and universal light was identified with love as the visible evidence of the presence of the deity who is the author of the beneficence of the natural order, but as the growth of magic persisted, especially in connexion with the cult of the dead, his ethical attributes declined and were lost in the tangle of polytheistic cults.

Among the Greeks, although a few passages in the Homeric literature seem to assert the principle of monotheism, as, for example, the use of θεός in the abstract as the equivalent of Zeus [39], they apparently represent the expression of religious emotion associated elsewhere with the All-Father belief, rather than a general trend towards the worship of one God, as this doctrine never affected the popular religion [40]. While from Homer downwards, Zeus undoubtedly retained the supremacy of the Olympian Pantheon, even Apollo speaking at Delphi only as his mouthpiece, and Athena being unable to avert the destruction of Athens by the Persians because it was his will, yet the popular mind could not live up even to these henotheistic heights, leave alone to the later metaphysical conceptions of Deity and the Aristotelian notion of the Unmoved Mover which dominated Stoic thought. It resorted therefore to the legends of the minor divinities and polytheistic mythology for the solution of its theological problems, though the more enlightended minds probably knew that these naïve assertions were not true. Similarly, even in Israel, where ethical monotheism prevailed as in no other ancient civilization, the Hebrew seers and prophets continually lamented the falling away of the people to the attractive polytheistic cults of the surrounding nations.

It seems, therefore, that once man had come to believe in gods, polytheism fitted in with the primitive conception of the universe much better than monotheism. So long as cause and effect were not clearly differentiated, any extraordinary event was attributed to supernatural beings, but in the 6 th. century B. C., when the

---

[38] BREASTED, op. cit., p. 322 ff. Cf. WEIGALL, Akhnaton, Pharoah of Egypt (Edin. and Lond.), p. 119 f.

[39] Il, XIII, 730; Od. IV, 236.

[40] Cf. FARNELL, The Cult of the Greek States (Oxford 1896), I, p. 84 ff.

Greek philosophers began to study nature with the advowed object of investigating its laws and imitating them, inexplicable incidents gradually came to be regarded as dependant on natural causes rather than on departmental deities. The problem of being then took the place of the intervention of the gods, and the whole basis of polytheism was undermined. Socrates inferred from the presence of design in the world that a benevolent Creator existed behind the universe, to whom alone the term God is applicable [41], and earlier Xenophanes declared that God is one, uncreated, righteous, and without resemblance to man, though, as in the case of Heraclitus, he conceived the Deity as wholly immanent in the universe. But these philosophical reasonings about God and the universe are a very different intellectual process from that which found expression in the earlier developments of primitive monotheism.

The belief in Supreme Beings, in short, represents a psychological tendency rather than a stage in an evolutionary system; it is the climax of primitive religious thought, the emotional response to, and evaluation of, the mysterium tremendum, and not the elaboration of a quasi-scientific knowledge of the universe. The swinging of a bull-roarer, which makes a noise like that of thunder, doubtless aroused these emotions, though it is not the least likely that this instrument represent the prototype of the idea of God as Marett suggests [42], any more than that a cowrie shell was the first deity that the wit of man devised, as Elliot Smith would have us believe [43]. The Deity concept, as it seems to us, originated in an intuitive realization of a Power, awful and mysterious, behind the visible order, controlling its processes and manifesting itself in extraordinary events and uncanny objects. Gradually the whole supernatural world of faith emerged, as the concept became intellectualized and evaluated, till at length a new method of reasoning dawned as part of an evolutionary process from which the original emotion stood apart, being a different attitude of mind.

As Radin has recently shown, in every community there are always a few people to whom religion makes a ready appeal, but in the case of the majority it is only at certain times — at crises such as birth, marriage death, harvest, etc. — that the religious emotion is aroused to any appreciable extent [44]. To the intermittently and indifferently religious ethical monotheism seldom makes an appeal, and therefore it is the lesser deities, spirits, totems, or ancestors that men of this type usually approach. The High God thus tends to become remote unless he is brought into relation with a popular culture-hero or spirit. This doubtless explains why monotheism invariably gave place to polytheism in the religions of antiquity. Nevertheless, the recurrence of monotheistic notions in Babylonia and Egypt, to say nothing of savage Supreme Beings, and the ease with which primitive people identify the Christian idea of God with their own, indicate that this aspect of theism is an innate disposition rather than a later product of evolution.

[41] Aristotle, Met, I, 983B. Cf. I, v.

[42] Marett, The Threshold of Religion (Lond. 1914), p. 149 ff.

[43] Elliot Smnith, The Evolution of the Dragon (Manchester 1919), p. 150 f., 143.

[44] Cf. Radin, Journal of American Folk-lore, XXVII (1914), p. 338 f. Monotheism among Primitive People (Lond. 1924), p. 67.

Tombaresisches, Altes und Neues.

Von Prof. Dr. Augustin Krämer, Tübingen.

Diese Zeilen sind veranlaßt durch P. G. Peekel's kritische und positive Studie „Die Ahnenbilder von Nord-Neu-Mecklenburg“ („Anthropos“, XXI, S. 806 ff., und XXII., S. 16 ff.). Zur Vorgeschichte meines Buches „Die Málanggane von Tombára“ sei hier erwähnt, daß ich nach jahrelangen Versuchen in Berlin — 1910 war die deutsche Marine-Expedition auf Neu-Mecklenburg beendet —, also vieljährigen vergeblichen Versuchen, Geld für die Herausgabe der Arbeiten der Expeditionsmitglieder zu bekommen, auf ein Angebot seitens des Folkwang-Verlages hin, ein Bilderbuch der Neu-Mecklenburg-Kunst mit Begleitworten zu versehen, diese Gelegenheit ergriff, um das wichtigste meiner eigenen Forschungsergebnisse im Auszug hier unterzubringen. Ich wußte, daß sich abfällige Gelehrtenstimmen über diese Art der Veröffentlichung einer Expedition erheben würden, da sie ja an ein großes Publikum sich wendet; aber es erhob sich für mich die Frage, ob ich nach einem 15jährigen Lagern der in einem Wildlande nur flüchtig hingeworfenen Bleistiftmanuskripte diese weiter der Gefahr der Vergilbung aussetzen sollte. Schließlich wird man ja in 15 Jahren etwas älter; eigene Herausgabe ist doch in jedem Falle besser als Bearbeitung durch einen Fremden. Als ich meine Samoa- und Palau-Monographie schrieb, war ich mindestens zweimal längere Zeit im Arbeitsgebiet gewesen; ich hatte nach meiner Rückkehr 1910 einen nochmaligen Besuch von Tombára geplant; aber der Krieg hat ja alle Pläne umgeworfen und uns verarmt. So hieß noch zu retten, was möglich ist. Ist das Material der Marine-Expedition solch ein Aufgebot von Worten wert? Peekel sagt S. 824 bei seinem Fazit, es „ergibt sich, daß die Darlegungen Krämer's manches Neue über ein bisher fast völlig unbekanntes Gebiet bringen“.

Manches Neue! Ich muß hier Herrn Peekel den Vorwurf der Ungenauigkeit machen, denn das ganze Material der Marine-Expedition ist neu, weil sie eben in ethnographisch noch völlig unberührten Gebieten arbeitete, so in Muliama, das vor Stephan und Schlaginhaufen — erst im zweiten Jahr kam ich nach Stephan's Tod dorthin — völlig unbekannt war; die Ausarbeitung des Materials steht leider immer noch aus und nur im Buche meiner Frau „Bei kunstsinnigen Kannibalen“ ist einiges wenige über diesen Teil bemerkt. Dann begab ich mich nach dem kultisch noch gänzlich unbekannten Mittel-Neu-Mecklenburg, dessen Málanggane ich beschrieben habe, und Walden, der im Kriege fiel, arbeitete im Norden zwei Jahre lang; seine Arbeiten werden leider immer noch im Berliner Museum für Völkerkunde zurückgehalten; über dieses Gebiet berichtet jetzt zu meiner großen Genugtuung Peekel. Er saß früher in Namatanái, wo die Expedition seinethalber nicht arbeitete; und obwohl es Polizeistation war, war genau so alles neu, was er von dort veröffentlicht hat; denn die Berichte von Friederici, Hahl, Parkinson, Pfeil, Pöch usw. bringen über Sprache und Kulte, Totemismus usw. so gut wie nichts. Wo einschlägige Beobachtungen von diesen Forschern für mein Gebiet vorlagen, habe ich mich bemüht, dies stets im Text zu erwähnen. Es ist überraschend wenig. Nichts war bekannt über die

Sonnenmálaggane, die Ulifiguren, die Feste der Wurzeltische, der Schleiftrommeln, nichts über die Götter *Morúa* und *Sigeragún*, von *Lungánga*, über Totemismus, das *Maséle*-Wesen, die Regenzauber, Schädelstätten (die neu aufgebaute Stätte bei Peekel, S. 16, ist überraschend; von der zu meiner Zeit habe ich die Namen der Zauberer notiert, denen die Schädel gehörten), die Schädelkulte, ganz abgesehen von den Siedlungen an der Küste und in den Bergen, von der Sprache usw. So mutet es merkwürdig an, wenn ein langjähriger Kenner schulmeistert und so gnädig „manches Neue" zugesteht, unmittelbar darauf aber mit sich selbst sehr zufrieden ist. Wenn Peekel übrigens über die Málanggane etwas wirklich Neues bringen wollte, so hätte er etwas über die Kreidefiguren des Namatanái-Bezirkes mitteilen sollen, über die fast noch nichts bekannt ist, wie ich schon betont habe. Schöne Abbildungen von ihnen hat Antze im Jahrbuch 1910 des Museums für Völkerkunde zu Leipzig gebracht, die ich, wie die Arbeit von Foy in Ethnologica II, nicht erwähnte, weil ich mich nur mit Feldarbeiten befassen wollte.

Auf einen Vorwurf Peekel's, S. 813, muß ich hier noch antworten, weil es mir selbst peinlich ist, daß ich seinen Namen bald Peckel, bald Peeckel geschrieben habe, aber nie richtig. Jeder kann sich aber überzeugen, daß im „Anthropos", Bd. III, S. 456, „Peckel" zu lesen steht; seine zweite Publikation bringt allerdings Peekel; da dachte ich, mit Peckel sicherer zu gehen. Ich bedaure es, daß ich es nicht richtig erfaßte, daß Peckel ein Druckfehler war.

Meinen Vorschlag der Benennung Neu-Irlands bzw. Neu-Mecklenburgs mit *Tombára* lehnt Peekel unter anderem aus dem Grunde ab, weil die Insel *Tabar, Tambara* ähnlich klinge (S. 807). Ich habe in meinem Gebiet die Bezeichnung nie anders als *Tabár* (Akzent!) gehört; eine Verwechslung ist nie vorgekommen. Ich verweise auf meine sonstigen Begründungen. Wenn *Laur* als Name der Südwestküste sich einbürgert, dann geschieht es nach dem gleichen Grundsatz des pars pro toto. Für die Völkerkunde-Museen und -Arbeiten wäre es angenehm, jetzt schon einen gangbaren Namen zu haben. Ich bin überzeugt, daß die meisten der *To*-Leute die Namen *Tombára* und *Birára* verstehen. Ist *Laur* und Laurisch schöner und verständlicher?

Ein weiterer Anwurf ist meine Verkennung, daß es sich beim Riesen *Galau* um den wesleyanischen Gott *bik fello kalau* handle; darauf muß ich feststellen, daß es zur Zeit meines Aufenthalts noch keine Mission an der Ostküste des Mittelbezirks gab; ein Wesleyaner kam erst nach Panakondo 1909, als wir im Aufbruch von Lamasong begriffen waren. Bei *Galau* handelt es sich indessen um eine mythische indonesische Gestalt, ebenso wie die sundanesische Teufelsmaske *bárongan* („Globus", Bd. 61) an den Geist *Bárungan* des Mittelgebiets gemahnt (S. 47). Diese beiden Ähnlichkeiten würden als Nachweise eines Zusammenhanges gewagt sein, wenn sich nicht noch andere indonesische Einflüsse (von der Sprache abgesehen) bemerkbar machten, über die ich bald besonders berichten möchte. Also meine ich, der Riese *Galau* hätte vorerst noch Lebensberechtigung.

Was Peekel, S. 807 und 808, über *mares*[1] und *met* vorbringt, daß ich

[1] Peekel verbessert *maris*; in diesen und in ähnlichen Worten sollte man über die kurzen Vokale in geschlossenen Silben nicht streiten.

mich hierin im Widerspruch mit der Anschauung der Eingebornen gesetzt habe, so muß ich darauf hinweisen, daß alle meine Darlegungen auf die Angaben von Eingebornen sich stützen. Daß in diese erst so recht Leben kommt, wenn die Sonne brennt und der Schweiß ihnen von der Haut tröpfelt, ist ja recht schön gesagt, aber auch die Schwarzen wissen, daß es im Schatten auch recht nett ist. Daß *met* = „tot" sich nicht auf Menschen bezieht, entspricht völlig dem samoanischen *mate,* aber fast in ganz Austronesien heißt es „tot" oder „krank" von Menschen, und so wird mein Gewährsmann wohl auch nicht so sehr Unrichtiges gesagt haben. Es wäre sehr wichtig, genau festzustellen, ob wirklich im Mittelbezirk diese feine Unterscheidung gemacht wird.

Daß die Puppe, Taf. 34 rechts, nur zum Photographieren aufgestellt war, ist ganz ausgeschlossen.

Daß Menschenfängerei mittels Schlinge (nicht Lasso!) auf Neu-Mecklenburg stets unbekannt war (S. 19), kann PEEKEL ganz gewiß nicht beweisen; er hat es nur nicht gehört; ich habe es jedenfalls so gehört und aus ethnologischen Gründen würde ich es auch geschlossen haben.

S. 820 sagt PEEKEL: Er bemerkt nicht einmal, daß *Maséle, Rendá* und *Matla* nur drei dialektisch verschiedene Vokabeln für ein und dieselbe Sache sind; dagegen ich S. 36: *Maséle,* in Lámasong selbst *rendá* (= „Zauber").

Wie hier, so steht es auch bei zahlreichen anderen oft recht heftigen Angriffen, daß der im Feld sich Befindliche im Vorteile ist, weil er an der Quelle sitzt, während der zu Hause sich Befindliche neue Überprüfungen seiner Notizen nicht vornehmen kann. Wenn er nicht mehr hinaus kann und sein Material unvollständig erscheint, was bei einem kurzen Aufenthalte ja gar nicht anders möglich ist, so kann er sich nur freuen, wenn ein anderer draußen im Felde die Fragen aufgreift und die ethnographische Kenntnis des Gebietes dadurch gefördert wird. Als 15 Jahre lang nichts mehr von Tombára, namentlich nichts vom überaus interessanten Norden verlautete, und, wie wir alle wissen, die sogenannte Zivilisation als grimmigster Feind aller menschlichen Frühkulturen marschierte, da überlegte ich, ob ich nicht durch einige Angriffe den draußen weilenden Missionar PEEKEL reizen könnte. Ich tat es mittels dreier totemistischer Fragen, in denen ich (S. 32 und 33) ihm einige Unrichtigkeiten nachweisen zu können glaubte. Die Widerlegung ist ihm auch nicht ganz gelungen, wenigstens glaube ich, daß der *Pikalaba* (S. 813) siegreich die Oberhand behält. Aber das ist hier Nebensache. Der Gereizte hat angebissen und seine Studien veröffentlicht. Das ist die Hauptsache. PEEKEL hat durch Erkundigung viel Neues[2] und durch seine Diskussion über alle die erwähnten Probleme und Ergebnisse viel Anregendes herzugetragen, so daß seine Erörterungen sehr zu begrüßen sind, vor allem, was er über den Norden im zweiten Teil bringt, wo er schon 16 Jahre weilt. Dafür wird man ihm ganz besonderen Dank spenden.

Mit seinen Ausdeutungen des Loches ('27, S. 17 und 21) kann ich

[2] Es ist z. B. ungemein interessant, daß die Sonnen auch im Norden vorkommen (S. 22) und sogar aus Holz geschnitzt wurden. Leider ist die Mitteilung sehr kurz; ferner alles über den Mond (S. 22) und die folgenden Geschichten, dann die Nachschrift (S. 40) sind hochwillkommen.

mich indessen ebensowenig einverstanden erklären, wie mit denen der Sonnen- und Mondsagen ('26, S. 814 bis 820), des *Maséle*, das als Pidjin-Wort im Mittelgebiet seinerzeit nur so gesprochen wurde und nicht *másalai* (S. 822), ebenso wie das Wort *Málanggan* so und nicht als *Malagan* (ohne Akzent mitgeteilt S. 17) im Gebrauch war und wohl so im Norden heimisch ist. Ich halte *Málanggan* als terminus technicus für alle Schnitz- und Bindwerke, wie ich sie im Bilde wiedergegeben habe, als am gangbarsten, und zwar für alle mit dem Ahnenkult verbundene Darstellungen.

Es würde einen zu großen Raum beanspruchen, wenn ich auf alle Ausstellungen Peekel's antworten wollte; es würde auch, wie erwähnt, mindestens zum Teil nutzlos sein, weil ich eben alles nicht an Ort und Stelle nachprüfen kann, was für eine Monographie von Tombára nötig ist. So bleibt nur übrig, Freude und Genugtuung darüber zum Ausdruck zu bringen, daß über eines der interessantesten Kultur- und Kunstgebiete der Erde nun weiteres Material von kundiger Hand veröffentlicht worden ist, und der Wunsch sei angeschlossen, daß auch noch von anderer Seite auf Tombára gearbeitet werden möge, damit eine große und einigermaßen erschöpfende Monographie von dieser Insel geschrieben werden kann, wobei natürlich auch die ersten Erhebungen der deutschen Marine-Expedition, ihr noch unveröffentlichtes Material, herangezogen werden möchte.

Nun will ich aber noch einiges wenige von meinen Aufzeichnungen bringen. Da ist vor allem noch der Stammbaum des *Ganggē*, der mir Kopfzerbrechen macht; dieser Häuptling war der Vater des *Báram* in *Lámasong*, dessen Haus (Nr. 23) auf Tafel 8 zu sehen ist. Von den 88 Gehöften der Dorfschaft habe ich 1908 bis 1909 von jedem die Bewohner, ihr Totem und ihre Vorfahren, soweit bekannt, aufgenommen. Es wird sehr interessant sein, jetzt nach 20 Jahren die Veränderungen festzustellen. Da *Ganggē* als ein großer Häuptling in Erinnerung stand, suchte ich seinen Stammbaum zurückzuverfolgen. Im Rasthause von *Tangátupi* setzte ich mich am 30. Jänner 1909 auf die Veranda mit den Häuptlingen *Lipui* und *Bagáravot* (beide auf Taf. 7) und den Dolmetschern *Vambis* und *Usau* zusammen und suchte sie, nach Anweisung an meine Leute alle Störungen möglichst fernzuhalten, durch gute Worte und Stärkungsmittel für die Aufgabe zu begeistern.

Sie begannen: 1. *Báram;* 2. *Ganggē* in *Tavakónin,* ♀ *Tókombau;* 3. *Bánămu* in *Tavakonin,* ♀ *Mánombam;* 4. *Málavot;* 5. *Agonánggis;* 6. *Sigat;* 7. *Bobóngas;* 8. *Lakunduvút* von *Tamangkandu;* 9. *Siong* von *Tavumbemelimelis;* 10. *Mandakerúng.*

Schlag auf Schlag ging es nun weiter, selten durch eine Beratung unterbrochen; Stunden auf Stunden vergingen; alle Welt war ringsum vergessen. *Lipui*[3] schlief manchmal auf kurze Zeit ein; dann machte *Bagáravot* allein weiter. Oft wollte ich aufhören, da es ja über 100 oder 1000 Ahnen nicht geben kann, von denen versichert wurde, daß jeder der Vater vom andern sei. Ich wollte aber doch sehen, was das Ende sei und auf was der

[3] *Lipui* gab mir von sich zehn „Ahnen" an, worauf ich ihn sistierte, um nicht auch ins Uferlose zu geraten; von der (Gehöft 51) Häuptlingsfrau *Kismumeng* bekam ich 37 Mütter.

Stammbaum hinausliefe. So kam endlich Nr. 1785 *Emauteikinkin*, der als der älteste angegeben wurde. Als ich nach seinen Vätern frug, nannten sie *Bóngas*, *Lúmlum*, *Mälu*, *Lälu*. Da ich nun aufbegehrte und daran erinnerte, daß *Emautēikinkin* der älteste sei, meinten sie, *Móroa* (s. KRÄMER S. 33, PEEKEL S. 815) sei noch viel älter. Es kam dann noch heraus, daß *Emautēikinkin* eine Frau *Sintimopie* hatte; und sie besaßen zwei Söhne, *Dāūruru* und *Démeremerä*, die ich Seite 42 und 43 schon als *Lunganga*-Töter genannt habe. PEEKEL's Dunkelmonde (S. 818)! *Dāūruru* hatte eine Tochter, *Lämunmun*, die den *Langgisia* heiratete, der in Onon bei Läsu als Stein noch sein soll und den Kopf des *Lunganga* haben wollte. Von *Dāūruru* wurden mir dann noch 60 Nachkommen (oder Ahnen?) genannt! Man sieht, es geht hier etwas durcheinander. Aber beim 1785. Ahnen kann man auch keine Sicherheit verlangen! Was also bedeutet dieses alles? Warum diese Menge? Die beiden alten Oberhäuptlinge verbürgten, daß es sich nicht um einen Scherz handle; auch lehnten dies meine ergebenen Dolmetsche ab. Natürlich können es nur Namen von bekannten Häuptlingen und Familienhäuptern, von Helden und Totembrüdern sein, die hier in ein genealogisches Licht gruppiert sind.

Die sonst so schweigsamen Melanesier sind immer wieder rätselhaft. Wer wollte sich unterfangen, mehr als 1800 Namen ohne weiteres aufzuzählen? Von den polynesischen Stammbäumen gibt TREGEAR (The Maori Comparative Dictionary) einen von den Maori zu 137 an, von den Moriori gar zu 182. Wenn er aber den samoanischen Malietoa-Stammbaum mit 55 Ahnen aufführt, so zeigt meine genaue Bearbeitung (Die Samoa-Inseln, Bd. I, S. 466), daß dieser nur 27 hat; die Tuiaanalinie weist 33 auf, wovon aber die ersten zehn rein sagenhaft sind. In *Lámasong* dagegen 1800! Dieses Geschehnis ist mir ein Rätsel geblieben; wenn man die Vielgestaltigkeit und die mythische Einhüllung der *Málanggane*, Totenkulte usw. auf *Tombára* sich vergegenwärtigt, so erhellt daraus, was alles noch bei genauer Durcharbeitung in dem spröden Melanesien zu erwarten ist.

Eine prompte Angabe von 220 Taronamen erfolgte eines Tages in Sovan durch drei Frauen. Wie die obigen 1800 Namen, so habe ich auch diese aufgeschrieben. Wie auf Palau beobachtet, sind die Spielarten des hochgezüchteten kleinblättrigen Edeltaro, Colocasia esculenta SCHOTT — nicht der großblättrigen Col. indyca und die Aiocasla- und Cyrtosperma-Arten — sehr veränderlich [4] und deshalb findet man zeitlich und örtlich immer verschiedene Arten, die von den Frauen an der Form und Farbe der Blätter, der Stiele, der Rübe usw. unterschieden werden. Ein bejahrter Palauer gab an, 100 Arten erlebt zu haben. Genannt wurden nur etwa 20. In *Lámasong* aber 220! Ein Mann gab 52 Bananenarten an, 16 Schlangen usw. Da muß doch mindestens ein gutes Gedächtnis vorhanden sein; denn so viele gute Namen in kurzer Zeit zu erfinden — wie manche wohl glauben —, wäre womöglich noch erstaunenerregender. PEEKEL's Nachprüfungen meiner vielerlei Wortniederschriften haben ja auch gezeigt, daß, von lautlichen Unterschieden abgesehen, die Angaben vor zirka 20 Jahren mit den jetzigen übereinstimmen.

[4] Siehe Palau, Bd. 3, S. 55, und meine Taro-Arbeit in Peterm. geogr. Mitt. 1923.

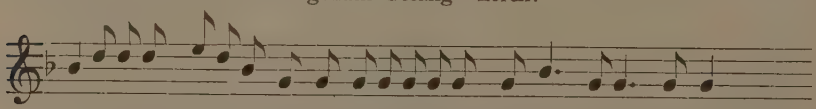
Dagegen steht, daß die zahlreichen Familienaufnahmen von *Lámasong, Panégendu, Lémeris, Hamba, Läsu* sehr selten weiter als auf den Urgroßvater zurückgingen, daß also eine eigentliche Stammbaumpflege wie in Polynesien nicht vorhanden ist. Die Melanesier stehen hierin mit unserem Volke auf einer Höhe, das seine Ahnen in der Regel auch nicht weiter zurück anzugeben vermag. Wenn wir nicht Kirchenbücher und den Gotha'schen Kalender nebst sonstigen Urkunden hätten, so stände es bei uns hierin sehr traurig. An einem guten Gedächtnis, das betonte ich schon, fehlt es nicht. Das kann ich auch noch durch die Siedlungsaufnahmen weiter beleuchten. Beim Inlanddorfe *Kónombin* wurden mir ohne Zögern etwa 60 Gehöfte mit der Zahl der Häuser und dem Ältesten genannt, von *Kanós 37* und von *Lámasong* stieg die Zahl der ausgestorbenen Plätze auf 90.

Alles dieses Material sollte längst veröffentlicht sein, um es draußen nachprüfen und vermehren zu können, aber, wie erwähnt, waren keine Mittel hierfür vorhanden.

Zum Schluß noch zwei unveröffentlichte Geschichten:

I. Das Krokodil.

Um das Jahr 1900 wurde ein etwa 6 *m* langes und ungefähr 1 *m* breites Krokodil am oberen *Korovinái*-Flußsumpf, zu der Zeit als *Lámasong* und das Buschdorf *Kanós* Krieg hatten, gefangen. Der Fang geschah auf dem Platze Damein. Ein Mann, namens *Bósip*, sah zuerst das Tier und berichtete es nach *Lámasong*, worauf eine Menge Leute dorthin kamen, um es zu erlegen. Als so viele Menschen, auch von den umliegenden Dorfschaften, herzuströmten, schämte [5] sich *Bósip* sehr, wohl weil er zu diesen Tieren Beziehungen hatte. Die Leute machten oberhalb und unterhalb der Stelle, wo sich das Tier aufhielt, einen Zaun [6] im Flusse, so daß es nicht mehr entweichen konnte. Es verkroch sich erst unter den überhängenden Uferrand; als es aber zum Vorschein kam, jagte man ihm einige Speere in den Bauch, so daß es bald ermattete. Dann banden sie ihm die Kiefer zusammen und befestigten die Leine an einem Baum. Nach einiger Zeit gelang es auch, die Beine an den Leib zu schnüren, so daß man ohne Gefahr dem Tiere sich nahen konnte. Als es noch lebte, setzte sich der Häuptling Bagáravot auf seinen Rücken und ließ folgenden Gesang [7] hören:



Namillera [8] *biverre ven ambúlumbunnia oskiss* [9] *logon sillom fff.* [10]

Viele Leute sehen meine Lippen, s'tzen auf Rückgrat.

---

[5] *i semángan.*

[6] *mbús.*

[7] Der *sop* stammt aus *Kánambut* bei *Lémeris*, ist rasch notiert und deshalb textlich ungenau.

[8] Eigentlich *namillera mänemen* = *ramino* in Lámasong „viele Leute" von *minono* „Mensch".

[9] In Lámasong: *äkiss dä sillom.*

[10] Inspiratorisch mit breitem Mund erzeugt.

Nach dem Gesang wurde das gefesselte Tier ans Land getragen und auf ein Bett aus Stangen gelegt, dann darauf nach *Lámasong* getragen. Dort wurden die Fesseln gelöst, und als es fortzulaufen trachtete, schlugen sie es mit Beilen tot, indem sie ihm die Nase zerschlugen. Am folgenden Tage wurde es zum Essen zerlegt und Stücke an die umliegenden Dörfer gesandt.

2. Der Kampf der Fische und Vögel.

Die Fische tanzten eines Tages am Strande in Lemáu und konnten kein Ende finden. Darüber ärgerten sich die Buschleute [11], die zuschauten, aber auch gerne tanzen wollten; sie griffen deshalb die Fische mit ihren Speeren an und jagten sie ins Wasser zurück, worauf sie ihre Tänze aufführten und darauf wieder in den Busch zurückkehrten. Darauf kamen die Vögel aus dem Wald und machten den *sasále*-Tanz zu zwei und zwei. Alle kalkten ihre Gesichter, besonders der Nashornvogel [12]. Der Eisvogel [13] tanzte vor, und alle tanzten, bis der Nashornvogel den Eisvogel entrüstet anfuhr, weil er sich darüber ärgerte. Er nahm aber alsbald einen Stecken in den Schnabel und tanzte mit. Als der Tanz fertig war, frug er den Eisvogel, wie er aussehe. Als alle lachten, sah er in den Spiegel [14] und gewahrte, daß er den Kalk im Gesicht verloren hatte. Da wurde er sehr ärgerlich [15]. Eine andere Auslegung ist so, daß der Eisvogel den Nashornvogel anmalte; als dieser enttäuscht war, schüttete er den Kalk über ihn aus, weshalb er so weiß ist; er steckte sich dann ein Querholz in die Nase.

Nun machten die Vögel ein großes Essen. Da geschah es, daß ein Vogel aus alter Zeit, mit Namen *selúlu*, dem *akung*-Fische [16] einen Grashalm in den Nacken steckte, als er beim Essen zuschaute; der kleine *äventéia* [17] riß ihm den Schopf aus und schwamm damit fort, worauf der *akung* böse wurde, ihn verfolgte und tötete. Gereizt griffen nun die Vögel die Fische an, die zurückwichen. Nur der Diodon [18] hielt aus und wurde von zahlreichen Speeren getroffen, weshalb er heute noch eine so stachlige Haut hat; er entkam aber noch ins tiefe Wasser. Der *Tetrodon* [19]-Fisch half ihm und drang dann an Land in den Busch vor, wo er aber von dem stachligen *lavaknán* [20]-Gras eine Unmenge Dornen in die Haut bekam.

---

[11] Leute oder Geister, die vom Busch aus zuschauten, in *Lámasong* angeblich *ávalin kumóru*, in Lemáu *levanggás*.

[12] *makambang*, oder *mbangabánga*.

[13] *ävenkikis*.

[14] Bei Lemáu und anderwärts ist der dunkle Pusomba: Stein, dessen Wasserlache darauf spiegelt. Spiegel in Lámasong *äventiong*.

[15] Eine andere Auslegung ist so, daß der Eisvogel den Nashornvogel anmalte; als dieser enttäuscht war, schüttete er den Kalk über ihn aus, weshalb er so weiß ist; er steckte sich dann ein Querholz in die Nase.

[16] Caranx-Art; wegen des Totschlags (Verfolgungswut) soll er jetzt so schlecht aussehen.

[17] Genus unbekannt; *även* Muschel, Frucht usw., *avát* Baum-Art. Es heißt auch, daß der *äventéia* dem *akung* den Schmuck ausriß, als er tanzte, weshalb er sich so ärgerte.

[18] Lámasang: *á váut*, Lemáu: *likeptú*.

[19] *mbárangai*.

[20] Lámasang: *avaknanda*.

Der Plattfisch [21] aber holte die Trommel vom Strande, nahm sie auf den Rücken, fiel aber mit ihr auf den Meeresboden, weshalb er so plattgedrückt ist.

Der Nashornvogel griff die Fische mit seinem starken Schnabel an; und der *ävensikin* fing sie; so verloren die Fische den Kampf.

3. Gespräch der Eingebornen zweier verschiedener Plätze, vor Aufführung eines Tanzes.

(Freie Übersetzung.)

Enei goborāsau mäselenanis toumbāven, toumbonumen, toumkoro,
Ich zeige dir einen Gesang bald kennst du ihn, bald gehst du nach deinem

bei goborāse umini nomen.
Platz, bald zeige ihn allen Leuten deines Platzes.

Das ist der beste Schluß für meine Vorschläge.

[21] Lámasang: *älin*, Lemáu: *lesillonggamút*, wohl von *garmut* „Trommel". Es heißt auch, daß zwei Feinde die Trommel hoch hoben und auf zwei *älin* fallen ließen.

Les dialectes Pano du haut Juruá et du haut Purús.

Par P. Rivet et C. Tastevin.

La famille pano est une des familles linguistiques les plus importantes et les plus homogènes de l'Amérique du Sud. Elle est répartie en trois groupes géographiques: le groupe de l'Amazone et de l'Ucayali, qui s'étend, sans discontinuité, sur le haut Juruá et ses affluents et sur le haut Purús, le groupe de l'Inambari et le groupe du Mamoré-Beni-Madeira. Le groupe du Mamoré-Beni-Madeira comprend les Kapuibo, les Čakobo, les Sinabo, les Pakaguara et les Karipuná ou Jau-navo et le groupe de l'Inambari, le plus réduit des trois, les Atsahuaka, les Yamiaka et les Arazaire.

Etablissant un lien entre ces deux groupes, se trouve la tribu isolée des Araua ou Aragua sur la quebrada Chivé, affluent de gauche du Madre de Dios [1].

Le troisième groupe, de beaucoup le plus important, comprend une série de peuplades réparties au sud de l'Amazone depuis le Jutahy jusqu'au Guallaga, sur les deux rives de l'Ucayali, depuis son embouchure jusqu'au parallèle 10°, sur la rive droite de l'Urubamba et enfin, dans tout le bassin du haut Jurá et aux sources même du Purús.

Encore que nous ne nous occupions dans ce travail que des tribus du haut Juruá et du haut Purús, nos croyons utile de donner ici la liste complète des travaux parus jusqu'à ce jour sur la famille linguistique pano.

Bibliographie Pano.

a) Travaux d'ensemble.

Grasserie (Raoul de la): De la famille linguistique Pano. Congrès international des Américanistes, compte-rendu de la quatrième session, Berlin, 1888. Berlin, 1890, p. 438—449.

Schmidt (P. W.): Analyse critique de l'ouvrage de K. von den Steinen (op. cit.). Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien, t. XXXV (troisième série, t. V), 1905, p. 127—130.

Hestermann (P. Ferd.): Die Pano-Sprache und ihre Beziehungen. Verhandlungen des XVI. internationalen Amerikanisten-Kongresses, Wien, 9. bis 14. September 1908. Vienne et Leipzig. 1910, t. II, p. 645—650.

— Die Schreibweise der Pano-Vokabularien, mit Benützung von Angaben J. Capistrano de Abreu's und M. Said Ali Ida's. Journal de la Société des Américanistes de Paris, Nouvelle Série, t. XI, 1914—1919, p. 21—33.

Durand (Juán E.): Etimologías peruanas. La lengua Pano. Boletín de la Sociedad geográfica de Lima, 25e année, t. XXXI, 1915, p. 306—313.

b) Travaux sur les dialectes.

Amahuaka.

Steinen (Karl von den): Diccionario Sipibo. Castellano-Deutsch-Sipibo. Apuntes de Gramática. Sipibo-Castellano. Abdruck der Handschrift eines Franziskaners mit Beiträgen zur Kenntnis der Pano-Stämme am Ucayali. Berlin, 1904, p. 33*—34* (d'après Stegelmann).

Farabee (William Curtis): Indian tribes of eastern Peru. Papers of the Peabody Museum of american archaeology and ethnology, Harvard University. Cambridge, t. X, 1922, p. 110—114.

[1] Stiglich (Germán): La región peruana de los bosques (Colección de documentos oficiales referentes á Loreto. Lima, t. XV, 1903, p. 308—495), p. 402. Il s'agit, d'après cet auteur, d'une petite tribu amahuaka.

Arazaire.

LLOSA (ENRIQUE S.): Tribu de los Arazaires. Algunas voces de su dialecto. Boletín de la Sociedad geográfica de Lima, 16e année, t. XIX, 1906, p. 302—306.

RIVET (P.): Sur quelques dialectes panos peu connus. Journal de la Société des Américanistes de Paris, nouvelle série, t. VII, 1910, p. 221—242 (reproduction du vocabulaire de LLOSA).

CRÉQUI-MONTFORT (G. DE) et RIVET (P.): Linguistique bolivienne. Les dialectes pano de Bolivie. Le Muséon. Louvain, t. XIV, 1913, p. 19—78 (reproduction du vocabulaire de LLOSA).

Atsahuaka.

NORDENSKIÖLD (ERLAND): Beiträge zur Kenntnis einiger Indianerstämme des Rio Madre de Dios-Gebietes. Ymer, Stockholm, 1905, p. 265—312.

CRÉQUI-MONTFORT et RIVET, op. cit. (reproduction du vocabulaire précédent et d'un vocabulaire inédit de NORDENSKIÖLD).

Čakobo.

CARDÚS (R. P. FR. JOSÉ): Las misiones franciscanas entre los infieles de Bolivia. Barcelone, 1886, p. 315.

NORDENSKIÖLD (ERLAND): Indianer och Hvita i Nordöstra Bolivia. Stockholm, 1911, p. 230—240.

CRÉQUI-MONTFORT et RIVET, op. cit. (reproduction du vocabulaire de NORDENSKIÖLD).

Kanawary.

CHANDLESS (W.): Ascent of the River Purûs. Journal of the Royal geographical Society. Londres, t. XXXVI, 1866, p. 86—118.

Karipuná ou Iau-navo.

MARTIUS (Dr. CARL FRIEDR. PHIL. VON): Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerikas. zumal Brasiliens, t. II: Zur Sprachenkunde. Leipzig, 1867, p. 240—242 (recueilli par NATTERER).

ORTON (JAMES): The Andes and the Amazons or across the continent of South America, Troisième édition. New York, 1875, p. 473 (petit vocabulaire extrait de MARTIUS).

CRÉQUI-MONTFORT et RIVET, op. cit. (reproduction du vocabulaire de MARTIUS).

Kašinaua.

STEGELMANN (FELIX): Die Indianer des Rio Envira. Globus, Braunschweig, t. LXXXIII, 1903, p. 135—137.

ABREU (J. CAPISTRANO DE): *Rã-txa hu-ni-ku-ĩ*, a lingua dos Caxinauás do rio Ibuoaçu, affluente do Murú (prefeitura de Tarauacá). Rio de Janeiro, 1914.

HESTERMANN: Die Schreibweise der Pano-Vokabularien, op. cit. (Etude phonétique du Kašinaua par MAMUL SAID ALI).

Konibo, Kunibo.

SAINT-CRICQ (DE): Voyage du Pérou au Brésil par les fleuves Ucayali et Amazone. Indiens Conibos. Bulletin de la Société de Géographie. Paris, quatrième série, t. VI, 1853, p. 273—295.

MARCOY (PAUL): Voyage à travers l'Amérique du Sud de l'Océan Pacifique à l'Océan Atlantique. Paris, 2 vol., 1869.

ORTON, op. cit., p. 473.

CARRASCO (FRANCISCO): Principales palabras del idioma de las cuatro tribus de infieles: Antis, Piros, Conibos, Sipibos. Boletín de la Sociedad geográfica de Lima, IIe année, t. XI, 1901, p. 205—211.

REICH (ALFRED): Die Kampa und die Kunibo des Urubamba. Globus, Braunschweig, t. LXXXIII, 1903, p. 134—135.

BUENAVENTURA MARQUÉS (J. FR.): Vocabulario de los idiomas indicos conocidos por Cunibos y Panao ó Sétebos. Trabajados por el R. P. Pred. Apostolico. Obsequiado por D. JOSÉ MARÍA DE CORDOVA Y URRUTIA (1848). La Gaceta científica. Lima, 14e année, janvier 1903[3].

[3] Publication faite d'après un manuscrit de la Bibliothèque nationale de Lima, qui porte le titre suivant, d'après R. SCHULLER: Vocabulario de la lengua Cuníba, escrito por el P. FR.

STEINEN, op. cit., p. 32*—36* (extrait d'un manuscrit du P. FR. BUONAVENTURA MARQUÉS, conservé à la bibliothèque du British Museum).
FARABEE, op. cit., p. 88—95.

Kulino.

MARTIUS, op. cit., p. 242—244 (recueilli par SPIX):

Mayoruna, Maxuruna.

CASTELNAU (FRANCIS DE): Expédition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud. Histoire du voyage, t. V. Paris, 1851, p. 299, (dialecte des Mayoruná civilisés).
— op. cit., p. 300 (dialecte des Mayoruna sauvages).
MARTIUS, op. cit., p. 236—239 (vocabulaire original recueilli par SPIX et reproductions des deux vocabulaires précédents).

Pakaguara.

ORBIGNY (ALCIDE D'): L'homme américain (de l'Amérique méridionale) considéré sous ses rapports physiologiques et moraux. Voyage dans l'Amérique méridionale, t. IV, Paris, 1838—1839, p. 80[3].
HEATH (EDWIN R.): Dialects of Bolivian Indians. A philological contribution from material gathered during three years residence the department of Beni, in Bolivia. Kansas city Review of Science, mechanic Arts and Literature, vol. VI, No. 12, avril 1883, p. 679—687.
CARDÚS, op. cit., p. 327 (reproduction du vocabulaire de D'ORBIGNY).
ARMENTIA (Padre NICOLÁS): Navegación del Madre de Dios. Biblioteca boliviana de geografía e historia, I. La Paz, 1887, p. 182—184, 189—191.
— Vocabulario de los dialectos Tacana, Araona, Pacaguara, Cavineño y Shipibo; á los que se agregará el Moseteno; hablados por los indios Mosetenos en la orilla del Beni, por los Tacanas . . . . . , por los Cavineños de la misión de Cavinas sobre el río Madidi, por los Araonas en ambas márgenes del Madre de Dios, por los Pacaguaras del Beni, Madre de Dios, Mamoré y Madeira, y por los Shipibos del Ucayale y Guallaga. Manuscrit de VI—349 pp., petit in-4°, daté de La Paz, 1er Août 1888[4].
RIVET, op. cit. (reproduction des vocabulaires de D'ORBIGNY, HEATH et ARMENTIA).
CRÉQUI-MONTFORT et RIVET, op. cit. (reproduction des vocabulaires précédents et d'un vocabulaire inédit de D'ORBIGNY).

Pano.

CASTELNAU, op. cit., p. 292—293, 301—302.
MARTIUS, op. cit., p. 298—299 (reproduction du vocabulaire de DE CASTELNAU).
CARDÚS, op. cit., p. 324.
NAVARRO (MANUEL): Vocabulario Castellano-Quechua-Pano con sus respectivas gramáticas quechua y pana. Lima, 1903.

Sipibo.

ARMENTIA: Vocabulario de los dialectos Tacana, Araona, Pacaguara, Cavineño y Shipibo, etc. . . . , op. cit.
— Idioma Schipibo. Vocabulario del idioma Schipibo, del Ucayali, que es el mismo que el Pacaguara del Beni y Madre de Dios. Este es un dialecto de la lengua Pana, que es la lengua general del Huallaga, del Ucayali y de sus afluentes. Boletín de la Sociedad geográfica de La Paz, Bolivia, t. I, No. 1, 1898, p. 43—91.
CARRASCO, op. cit.

BUONAVENTURA MARQUÉS Pred. Apostolico en Ucayali, alias Manóa, del castellano al cunibo, en el qual están escritos los verbos, nombres de dicho ydioma, los quales se pronuncian largos ó breves conforme estan tildados, etc. Cf. HESTERMANN (P. FERD.). Weitere Ergänzungen zur Bibliographie der Nusprachen (Pano-Gruppe) «Anthropos», St. Gabriel-Mödling, près Vienne, t. VI, 1911, p. 640—642.

[3] Sous le nom de Maropa (dialecte Takana), ORTON (op. cit., p. 473) a publié un petit vocabulaire, qui est en réalité un extrait du vocabulaire pakaguara de D'ORBIGNY.

[4] Manuscrit inédit provenant de la Succession de WILH. HERZOG D' OPPAU, cité par HESTERMANN. Die Schreibweise der Pano-Vokabularien, op. cit., p. 22.

Steinen, op. cit., p. 1—126.
Alemany (Fr. Augustín): Vocabulario de bolsillo. Castellano-Shipibo. Lima, 1906.

Yamiaka.

X. Los salvajes de San Gabán. Boletín de la Sociedad geográfica de Lima, 11e année, t. XI, 1902, p. 353—356.
Vías del Pacífico al Madre de Dios. Lima, Imprenta de „El Lucero" Baquíjano, 321, 1902, p. 187—189. (Vocabulaire Haauñeires ou Yamiaca recueilli par César A. Cipriani).
Nordenskiöld: Beiträge zur Kenntnis etc. . . . , op cit.
Rivet, op. cit. (reproduction du vocabulaire de San Gabán).
Créqui-Montfort et Rivet, op. cit. (reproduction des vocabulaires précédents à l'exception du vocabulaire de Cipriani et d'un vocabulaire inédit de E. Nordenskiöld).
Barranca (José Sebastián): Yamiaco. Boletín de la Sociedad geográfica de Lima, 24e année, t. XXX, troisième et quatrième trimestres 1914, p. 5—8.

Yamináua.

Stegelmann, op. cit.

* * *

Nous avons publié récement une étude d'ensemble sur les tribus du Purús et du Juruá [5], accompagnée d'une carte, dont celle qui figure ici n'est qu'une reproduction partielle. C'est à ce travail que nous renvoyons le lecteur qui désirerait avoir des précisions sur l'habitat précis des diverses tribus pano du haut Juruá et du haut Purús.

Il s'en faut que nous avons des documents sur la langue de toutes ces tribus. La plupart ne sont classées dans la famille pano que sur la foi des déclarations des voyageurs ou en raison de leur nom qui est nettement d'origine pano.

Jusqu'ici, on connaît la langue du quatre de ces tribus seulement: les Yaminawa, les Kašinawa, les Kanawary et les Amahuaka; encore, pour trois de ces tribus, les documents réduisent-ils à de courts vocabulaires; heureusement, grâce à un savant linguiste brésilien, Capistrano de Abreu, nous possédons, depuis quelques années, une étude, admirable de précision et aussi complète qu'on peut le désirer, sur le Kašinawa.

La contribution que nous fournissons, à notre tour, à la connaissance des dialectes pano de ces lointaines régions, comprend un petit vocabulaire *kašinawa*, qui ne pouvait apporter grande nouveauté après le travail de Capistrano de Abreu, et des listes de mots assez importantes des dialectes *kapanawa, katukina* [6] (du Gregorio) et nawa, recueillis sur place par l'un de nous.

Nous publions ici ces documents inédits, en y adjoignant les petits vocabulaires *yaminawa, kašinawa* et *amahuaka* de Stegelmann, les quelques mots *kanawary* recueillis par Chandless, et en indiquant, en face de chaque mot, les mots correspondants dans les divers dialectes pano connus.

---

[5] Rivet (P.) et Tastevin (C.). Les tribus indiennes des bassins du Purús, du Juruá et des régions limitrophes. La Géographie. Paris, t. XXXV, 1921, p. 449—482.

[6] Sous le nom de Katukina, on a confondu des tribus d'origine très diverse; c'est pourquoi, nous spécifions que nous avons ici en vue la tribu Katukina, qui vit sur la rive gauche du Gregorio, aux sources du Reconquista. Rivet (P.). Les Katukina. Étude linguistique. Journal de la Société des Américanistes de Paris, Nouv. Série, t. XII, 1920, p. 83—89.

Un coup d'oeil jeté sur ce vocabulaire comparatif montre qu'il existe dans l'ensemble de la famille pano, malgré l'étendue du territoire qu'elle occupe et malgré sa dislocation en trois tronçons, une homogénéité tout-à-fait remarquable, qu'on rencontre rarement aussi marquée dans les grandes familles linguistiques sud-américaines. Notre vocabulaire comparatif renferme de très nombreux mots qui figurent dans les trois groupes pano sous des formes à peine différentes et avec des sens identiques ou très voisins (nous indiquons ces mots par trois astérisques * * *). Nous pensons qu'on peut, sans chance d'erreur, les considérer comme appartenant en propre à la famille pano, car il serait extraordinaire qu'un mot d'emprunt se soit généralisé à tout le domaine.

Nous croyons qu'on peut étendre cette conclusion aux mots, très nombreux également, qu'on retrouve dans deux groupes géographiques (nous les indiquons par deux astérisques * *), surtout quand ces groupes sont les deux plus éloignés, c'est-à-dire ceux du Mamoré et de l'Ucayali; souvent, en effet, si les dialectes de l'Inambari ne figurent pas dans notre vocabulaire comparatif, cela tient, sans aucun doute, à l'insuffisance des documents que nous possédons sur eux et non pas au fait que le même radical ne s'y retrouve pas.

Restent comme mots pouvant provenir d'emprunts ceux dont l'emploi paraît limité au groupe de l'Ucayali (nous les indiquons par une astérisque *), ceux qui semblent spéciaux aux dialectes du haut Juruá et enfin ceux qui ne se rencontrent que dans un seul de ces dialectes. Ces mots sont en réalité très peu nombreux (nous avons indiqué, chaque fois que cela nous a été possible, la langue d'où ils proviennent). Ainsi, nous apparaît une particularité du Pano, tout aussi remarquable que son extraordinaire homogénéité: cette famille linguistique semble n'avoir contracté que très peu d'emprunts aux langues voisines. Ce sont là deux faits qui méritent de retenir l'attention.

D'une façon générale, les langues du haut Juruá se rapprochent plutôt des dialectes pano de l'Ucayali que de ceux de l'Inambari et du Mamoré. Le tableau suivant indique le chiffre absolu des rapprochements que nous avons pu établir entre les radicaux des sept dialectes étudiés ici et les radicaux des onze autres dialectes pano sur lesquels nous avons des documents:

		Kapanawa	Yaminawa	Kašinawa	Katukina	Nawa	Kanawary	Amahuaka
Groupe du Mamoré	Pakaguara	117	20	143	105	7	2	56
	Čakobo	29	10	37	31	4	2	26
	Karipuná	55	12	68	52	3	3	35
Groupe de l'Inambari	Arazaire	36	6	46	32	4	3	28
	Atsahuaka	61	11	76	57	3	3	35
	Yamiaka	40	10	51	38	5	3	27
Groupe de l'Ucayali	Sipibo	**199**	**36**	**276**	**145**	**24**	3	**81**
	Pano	174	33	233	130	19	2	76
	Kulino	71	20	97	63	2	2	36
	Mayoruna	55	12	73	49	3	3	32
	Konibo	107	22	144	91	8	4	59

C'est donc surtout au Sipibo et au Pano que ressemblent les langues du haut Juruá et du haut Purús. Ce fait est d'ailleurs tout naturel puisqu'elles

se trouvent directement en contact avec ces tribus. Encore que ce résultat puisse être en partie influencé par le fait que nous possédons sur le Sipibo et le Pano des documents plus abondants que sur tout autre dialecte de la famille pano, nous ne croyons pas qu'il eut été très différent si nous avions eu pour tous les dialectes des éléments de comparaison rigoureusement égaux.

Il est remarquable de constater en outre que si, pour chacun des principaux dialectes étudiés ici, à savoir le Kapanawa, le Yaminâwa, le Kašinawa, le Katukina et l'Amahuaka [1], on classe les dialectes de comparaison dans l'ordre de leur ressemblance décroissante, les cinq listes ainsi établies sont quasi rigoureusement parallèles:

	Kapanawa	Yaminâwa	Kašinawa	Katukina	Amahuaka
1°	Sipibo	Sipibo	Sipibo	Sipibo	Sipibo
2°	Pano	Pano	Pano	Pano	Pano
3°	Pakaguara	Konibo	Konibo	Pakaguara	Konibo
4°	Konibo	Pakaguara	Pakaguara	Konibo	Pakaguara
5°	Kulino	Kulino	Kulino	Kulino	Kulino
6°	Atsahuaka	Mayoruna	Atsahuaka	Atsahuaka	Atsahuaka
7°	Mayoruna	Karipuná	Mayoruna	Karipuná	Karipuná
8°	Karipuná	Atsahuaka	Karipuná	Mayoruna	Mayoruna
9°	Yamiaka	Čakobo	Yamiaka	Yamiaka	Arazaire
10°	Arazaire	Yamiaka	Arazaire	Arazaire	Yamiaka
11°	Čakobo	Arazaire	Čakobo	Čakobo	Čakobo

Ceci montre qu'il y a, entre les cinq principaux dialectes du haut Juruá une étroite parenté, puisque leur comparaison avec les autres dialectes pano donne des résultats absolument superposables encore que les vocabulaires que nous possédons sur chacun d'eux ne renferment pas les mêmes mots ni se même nombre de mots.

Il nous reste maintenant à indiquer les quelques remarques que l'étude de nos vocabulaires nous a suggérées.

Le Kašinawa de Stegelmann, le Kašinawa C. de Abreu et notre Kašinawa différent notablement, comme le montrent les comparaisons qui suivent:

	Kašinawa		
	de Abreu	P. Tastevin	Stegelmann
allumette	*manõti*	*manĩči*	
arc	*kanõ*	*hanu-a*	*piya-kánti*
banane	*mani*	*manõ*	*mani-á*
banane	*bitsɪtsi*	*bötötö*	
barbe	*kõšni*	*kane-a*	*kandi* moustaches
bouche	*kõša*	„	*kexá*
main	*mõbi* poing	„	*mambi*
canot	*šašõ*	*tatũ-unga*	*šašu-iki*
caoutchouc	*bĩ*	*tau-bi*	*huii*
cerf	*časõ*	*tašu*	„
chapeau	*máitê*	„	*mayati* ornement de tête
chauve-souris	*kaši*	„	*kaši-a*
chemin	*bai*	„	*huai*
chemise	*bati* jupe	„	*huači*

[1] Le Nawa et le Kanawary sont représentés par trop peu de mots pour qu'on puisse les faire entrer en ligne.

	DE ABREU	P. TASTEVIN	STEGELMANN
cheveu	*bô*	*tašu*	*huó*
corde	*dispi*	*hipö*	*i-lešui-t*
cou	*tôšô*	„	*téšu*
couteau	*nôpö*	*yupe*	„
dent	*šöta*	„	*xeltá*
eau	*ũpaš*	*umpaša*	„
eau	*ĩã* lac	„	*yam-bi*
eau	*hönö*	„	*xundú*
feu	*ti*	*ţö-ra*	*čii*
ficelle pour le prépuce	*tinö-šôti*	*hötá*	*sinda-xéti*
flèche	*pia*	*pö-ra*	*piyá*
goyave	*iukã*	*yuča*	„
hache	*dôö*	„	*hrui-róha*
hamac	*disi*	*löči-ra*	*kriti*
haricot	*iôsô*	*yurču*	„
langue	*rana*	*hana*	„
main	*mökæ*	„	*maká*
oeil	*bõrô*	*böro*	*huéro*
oreille	*pabĩki*	„	*pahuinki*
vêtement	*tari*	*tari-a* pantalon	„
pénis	*hina*	*ţöna*	„
pied	*taö*	*tayö*	*tal*
poitrine	*šuti* thorax	„	*čúči*
sanglier	*iawa*	*ława*	*yá*
sel	*tõô*	*tae*	„
soleil	*bari*	*bałi-wi*	„
tabac	*dômö*	*tuma*	*ke-rúmbo*
tapir	*awa*	*awa*	*á*
urine	*isõ*	*õša*	*á*
vulve	*šõbi*	*ţibo-ra*	*tsisbi* vagin

Lexicologiquement, le Kašinawa de STEGELMANN ressemble beaucoup au *Yaminâwa,* et semble identique à l'Amahuaka:

	Kašinawa de STEGELMANN	Amahuaka
cheveux	*huó*	*huó*
tête	*mápo*	*mápo*
œil	*huéro*	*huero*
nez	*rilki*	*rilki*
bouche	*kexá*	*nin-kixa*
dent	*xeltá*	*xelta*
banc de sable	*mispú*	*mĩsbo*, sable
boire	*haiaki*	*aiyaki*
chemin	*huai*	*wai*
chemise	*huači*	*wasči*
ciel	*nai*	*nai*
eau	*huakumá*	*wakoma*
eau	*xundú*	*huntu-k*, rivière
femme	*šandú*	*šonto*
feu	*čii*	*či'ĭ*
flèche	*piyá*	*biya, arc*
frère	*čambi*	*čampi*
main	*maká*	*maka*
maison	*tapáss*	*tapos*

L'Amahuaka a *handa,* langue, *kunte,* barbe, *kunta-či,* appeler, *huntu-k,* rivière, *šonto,* femme, etc. . . . alors que les autres dialectes pano ont comme formes correspondantes: *hana,* langue, *keni* ou *kuéni,* barbe, *kena-ki* ou *köna,* appeler, *hene* ou *hunu,* eau, rivière, *šano,* bellesœur. De même, le Kašinawa de STEGELMANN a *kandí,* moustache, *xundú,* eau, *šandú* femme.

Le Kašinawa de C. DE ABREU ressemble surtout au Kapanawa et au Katukina.

Quant au Kašinawa du P. TASTEVIN, le plus aberrant des trois, il parait présenter des éléments le rapprochant des dialectes amazoniens: Mayoruna, Kulino. Il renferme d'autre part un grand nombre de mots qui lui semblent particuliers. Enfin, il emploie un suffive *-ra* que nous n'avons retrouvé qu'exceptionellement dans les autres dialectes *teto-ra,* cou, en Pakaguara:

lõči-ra hamac	en face de	*disi*	en Kašinawa de DE ABREU		
tiu-ra mouche pion	»	»	»	*šio*	»
ţõ-ra feu	»	»	»	*ti*	»
ţibo-ra vulve	»	»	»	*šõbi*	»
hi-rá rale	»	»	»	*hi*	» Kapanawa

Que faut-il conclure de ces divergences remarquables entre les trois vocabulaires *kašinawa* étudiés? Une erreur sur le nom même de la tribu observée de la part des collecteurs est possible, encore que peu probable. Nous admettons plutôt que le dialecte *kašinawa,* qui est parlée sur un vaste territoire, s'est divisé en sous-dialectes, qui diffèrent les uns des autres, au moins autant que les autres dialectes pano diffèrent entre eux. Une enquête sur place permettrait seule de résoudre cette question.

Notre vocabulaire comparatif permettrait de nombreuses remarques au point de vue phonétique. Nous nous contenterons ici d'attirer l'attention sur deux faits *l, ł. r* à l'initiale devient *d* en Kašinawa de DE ABREU et du P. TASTEVIN, et exceptionellement en Kapanawa et en Mayoruna:

dãtõkõ (3″) genou
dõõ (3″) hache
dise (1), *disi* (3″) hamac
dõkĩ (3″), *dõkih* (1) nez
dõi (3″) yuruti
dau (3″) remède
dono (3′), *dõnõ* (3″), *dónuho* (1), *dunõ* (16) serpent
dõka (3″) singe parauacú
do (3′), *dõ* (3″) guariba
duma (3′), *dõmõ* (3″) tabac
dabõ (3″), *taboe, dabui* (16) deux
dõtõ (3″) se battre
dakõ (3″) envelopper
dispe (1), *dispi* (3″) corde
dõra (3″) abattre des arbres

dakõ (3″) avoir honte
dakõ (1) peur
dõrõ (3″) piler
dõbõ (3″) pointe

rantongó (3)
iruhõ (1), etc. . . .
erisse (9), etc. . . .
rẽki (13), etc. . . .
rõi pigeon (1)
ráu (13—14)
runu (13—14), etc. . . .

ruká Callithrix (15), etc. . . .
ru (13), etc. . . .
łłúmõ (1), *rumu* (17), etc. . . .
rabũ (15), etc. . . .
łõtõ battre (5), *rétte-i* tuer (14), etc. . . .
uráko bonnet (3)
risbi (17), *i-lešui-t* (3), etc. . . .
łõłah couper (5), *rera-i* couper des arbres (13), etc. . . .
rákke peur (14), etc. . . .

łoło (1), *ruru* (4) farine de manioc
rebo (13—14), etc. . . .

Inversement, *r* initial correspond en Kašinawa de DE ABREU à une aspirée *(x, h)* ou même à une gutturale des autres dialectes pano:

raši lance	*xaši* (1)
rana langue	*hana* (3'), *xana* (7—14), etc. . . .
ranĭ fourmi taši	*hani* (1)
rani où	*xani, hani* (2)
risĭ nasse	*kisi* (1)
röšö noyau	*xésse* (14)
raka Ardea brasiliensis	*haka* héron roux (7), *xaka* Ardea scarpularis (1)
rasĭ mutum	*hasi* (1), *xansi* (14)

Nous avons dit qu'il avait peu de variations sémantiques dans le domaine pano. Nous devons toutefois en signaler une, qui est très remarquable et intéressante. La radical *huaka* signifie «eau» en Yaminâwa, en Kašinawa de STEGELMANN, en Katukina, en Kanawary, en Kulino, en Mayoruna, et en Amahuaka, tandis qu'il signifie «poisson» en Kašinawa de C. DE ABREU, en Karipuná, en Arazaire, en Atsahuaka, en Yamiaka, en Sipibo et en Konibo. Si étrange que soit le fait, il ne nous semble pas douteux que la seconde acceptation de *huaka* dérive de la première; en effet, *huaka* ne figure dans aucun dialecte pano avec son double sens, et dans tous les dialectes où il a pris le sens de «poisson», un autre radical *umpaš* apparaît, nettement limité à ces dialectes, pour désigner l'eau.

Vocabulaire comparatif des langues pano du haut Purús et du haut Juruá avec les autres dialectes de la famille pano [8].

**abattre *tökö* (5)	*tökö* rompre des choses dures (3''), *téke-i* rompre (14), *sekké-ki* rompre du bois (13), *ešuki* couper (12)
abeille *waku* (4)	*bakõ* arapuá, espèce d'abeille (3'')
*abeille *buna* (1—3'')	*buna* miel (13—17)
abri sommaire *šubu* (1) [cf. maison]	
**agouti *mári* (1), *mari* (3''—4)	*marry* (15), *maré* (16), *mari* porc sauvage (13), *mari* porc sauvage de petite taille (14)

[8] Les divers dialectes pano figurant dans ce vocabulaire sont désignés par les abréviations suivantes:

1 Kapanawa du P. TASTEVIN	9 Karipuná
2 Yaminâwa	10 Arazaire
3 Kašinawa de STEGELMANN	11 Atsahuaka
3' Kašinawa du P. TASTEVIN	12 Yamiaka
3'' Kašinawa de C. DE ABREU	13 Sipibo
4 Katukina (du GREGORIO) du P. TASTEVIN	14 Pano
5 Nawa du P. TASTEVIN	15 Kulino
6 Kanawary	16 Mayoruna
7 Pakaguara	17 Konibo
8 Čakobo	18 Amahuaka

La lettre *ť* indique un son intermédiaire entre *čy* et *ty*, une sorte de *č* mouillé, très fréquent dans les langues de ces régions; la lettre *ŧ* indique un son intermédiaire entre *l* et *r*.

***aile *ipöhe* (1), *pai* (18)

aile *šötö* (4) [cf. urubú]
*aire nette devant la maison (praça) *wána* (1)

*aisselle *pösöke* (4), *piškï-nata* (3″)
***aller *ka* (3′), *kai* (18)
je vais *kami-kaiu* (2)
tu vas *mi-kai* (2)
où vas-tu? *haniko mi-kai* (2)
va! allons! *kai* (3)
allons en haut! *ráboke kai-kai* (3)
il va déjà *kammgá* (3)
***s'en aller *katahã* (5)

allumette *mani-či* (3′), *manö-ti* (3″ [cf. couteau]
âme *iraku* (4)
***ananas *kanga* (4), *kãnga* (1), *kãkã* (3″)
ananas *löra* (3′)
âne *awa* (3′) [cf. tapir]
**anneau *mösö-ķã* (1)

anneau *manö-mberau* (3′) [cf. couteau]
**s'appeler:
tu t'appelles *kena-hui* (2)

comment t'appelles-tu? *xaihuira-mi* (2)
apporter:
apporte-moi du manioc! *ina átza* (3) [cf. donner]

vii (11), *pohi* plume, *ni-pohi* feuille (7), *poe*, *poö* plume (9), *puéi* plume, feuille, *puehi* (13), *pué* plume, *puei* feuille, *puehí* (14), *pöi* plume (3″), *puei* plume, feuille (17), *teti-pui* (13—17), *ne-puě* feuille (17), *pui* voler (18)

bana planter (3″), *baná* chose semée ou plantée, *bana-ki* semer, planter (13), *bána-i* planter (14)
baske (13—17)
kahu aller (7), *kaai*, *kai* aller (13), *kai* aller (14), *gau-ngu* allons! (15), *ka-ki aki* allons! (11), *kaaíto* marcher (10), *auva-kai* où vas-tu? (9), *haunia-ni kaei* où vas-tu? (8)
kamué allons! (13—17)
kata allez, marchez! (8), *kata* marche! (7), *kente* marcher (en parlent du soleil) (10), *kata-ná*, *kata-naiki* s'en retourner (13), *katsa-nta* va-t'en (9)

kakana (7), *kåkamå* (11), *kánka*, *kanká* (13), *kankán* (14), *ķanká* (17)

mös idée de main (3″), *mueso-ti* bague (13), *muensó-ti* anneau, *muesó-te* bague (14), *e-mexo* anneau (12)

kena-ki appeler (13), *kénai* appeler (14), *köna* appeler (3″), *kena-hua* appelle! (7), *kěrnà-ke* appeler (17), *kunta-či* appeler (18)

*apporte-moi de l'eau! *huaka huí-aha-hui* (2)
**araignée *šinašuku* (4), *šinèšoka* (1), *šinašôkô* (3″)

araignée d'eau *usna* (4)
araignée crabe *šanka* (4) [cf. crabe]
***arbre *huhuí* (3)

arbre akapu *liapa* (3′)
*abre inga *šina* (4), *šöna* (1), *šönã* (3″)
arbre masaranduba *kŏo* (1) [cf. labret]
arbre matamata *hiwih* (4), *hiwi* (1) [cf. arbre]
arbre tapiriba *wime* (4) [cf. fruit], *šŏžã* (1)
arc *piya-kánti* (3), *pía* (1), *biya* (18) [cf. flèche]
***arc *piya-kánti* (3), *kanie* (4), *kanô* (3″), *hanu-a* (3′)

*argile *mapu* (4—1), *mapô* (3″)

s'arrêter *tsaua* (5) [cf. être assis]
***assiette *kánča* (1), *kčča* (3″)

assiette *manö-bö-ra* (3′) [cf. couteau]
**être assis *sau* (5), *saui* (18)

baguette *arukua* (3′)
**se baigner *naši* (5—3″)

bain *bała* (3′)
balai *mawaka* (3′)
*balai *matsutè* (1), *matsôtê* (3″)

balle de fusil *pia-hŏšŏ* (1) [cf. flèche]
banane *maniá* (3), *mania* (2), *mane* (4), *máni* (1), *manö* (3′), *mani* (3″), *maninča* (18)

umpás auéue (13)

šinosôkó (11), *činakuse, šinakuso* (13), *šinakuso* (14), *sinakús* (13—17), *rinakuo* (17)

héuvi (11—12), *hī-ibi* (10), *yúi* (9), *hibi* (13), *hibui, yuy* (16), *huibý* (15), *ivi* (7—14), *xihui* (14), *xivitapu* racine (13—17), *hewĕ, xiuhi* (17)

sena, senâ, re-čenâ (13), *senán* (14), *re-čena, šenna* (17), *senà* fruit (17)

kanati, karniati (7), *kannati* (9), *kanutay* (11), *kanúti* (14), *kanuti, kanute* (13—17), *kănote* (17)
mappu terre à poterie, *mappo* (13), *mapó* (14), *mapu, mapoa, mapo* terre (16)

kenčá, kenča (13), *senča* (13—17), *kenča* assiette, *kindša* calebasse peinte (17), *kanšui* vase de terre (11—12), *kečo* pot (7)

zau-hii assieds-toi! (8), *tsáu* s'asseoir (3″)

naši-kimaš-ito (10), *naši, naši-ki* (13), *náši* (14)

madzuti (13), *madtzúti* (14), *măsote* balayer (17)

rôtis-moi des bananes! *mania-šuita* (2)
grande banane (plátano) *bötötö* (3′)

*banc *kána* (1), *könã* (3″)
banc *išubè* (3′)
banc de sable *mispú* (3) [cf. terre]
bande pour porter les enfants (tipoya) *bati* (1) [cf. couvert, habillé, chemise]
***barbe *köšne* (1), *köšni* (3″), *kuni* (4), *kanea* (3′), *kunte* (18)

bas *pita* (1) [cf. petit]
bâtons pour allumer le feu *mašö* (1)
*battre *łötö* (5)

beaucoup *yamba* (3), *čapah* (1) [cf. loin]
***beaucoup *xixá* (2), *iča* (3″)

beau-frère *bánè* (1)
*beau-père *rayös* (4)

**beau-père *kóka* (1), *kuka* (3″)

belle-mère *rayös* (4) [cf. beau-père]
**belle-mère *yáya* (1), *iaya* (3″)

**blanc (substantif) *karipuana* (4)

blanc (substantif) *šupa* (1)
**blanc (substantif) *yura-usu* (4) [cf. blanc]
**blanc (adjectif) *ušu-pah* (1), *hôšô* (3″), *očo* (18)

blanc (adjectif) *šukó* (2)

bitsitsi banane à peau fine (3″) [cf. peau]
kennâ siège (13)
šubĩ gamelleira, arbre (3″)

kuéni, keni-rani (7), *kenay* (11), *kini, keni* (13), *kósni* (14), *kini* menton (16), *keni, koerne* (17), *e-kenay* moustache (12)

dötö se battre, blesser, tuer (3″), *réłte-i* tuer (14), *retłe-ki, rédte-ki, réte-ái* tuer (13)

idža (7), *üča* (9), *ětča-ynoa* (11), *hiča, iča* (13), *iča* (14), *yčá* (15), *iča-liti, iča-riki* (17)
banô belle-fille (3″)
rayos gendre, beau-père, belle-mère (13), *rayos* gendre (14)
koko, kuko oncle (7), *kuka* oncle maternel (13), *kuka* beau-père de la bru, oncle maternel (14), *kuku* oncle maternel (16)

yaya tante (7), *yaya* tante paternelle (13), *yayi* tante paternelle (14), *yaya* tante paternelle (16)
kariwa brésilien (3″), *kariba čikö* européen (9)

Tupi: *kariua*

šõpö propre (3″)
yora corps (7), *yura* corps (14—13—17), *iura* corps (3″)
ošo (7), *osso* (9), *hóšu* (8), *xusu, usu* (13), *xósso* (14), *wos* cheveu blanc (17)
šôkô lait d'arbre (3″)

blessé *šámi* (1), *čami* (3″)
*bleu *töšö-wa* (4)
bleu *möšu* (1) [cf. noir]
*boire *haiaki* (3), *aki* (3″), *aiyaki* (18)
*boire *nušo* (5), *nôšô* (3″)

bois à brûler *hi* (2), *hie* (18)
**bois à brûler *karuh* (4), *káru* (1), *karô* (3″)
bon *pö-pah* (1), *pö-pa* (3″)
bonnet *uráko* (3)
*boucaner *šu-iunu* (4)

**bouche *kexá* (3), *köša* (3″), *kus-ka*, *nin-kixa* (18)

bouche *ana* (4) [cf. langue]
bouton (d'habit) *Kotó* (3)
bracelet *abununi* (4)
bracelet *möbi* (3″), *möwe* (1), [cf. main, bras]
*bracelet de jambe *uša* (1), *vôšö* (3)

branche *mutaš* (1)
***bras *puña* (1), *pũyã* (3″), *boña* (18)

bras *taa* (3′) [cf. pied]
**bras *mörwö* (4) [cf. main]
bras *mötaši* (4) [cf. ongle]
briquet *tsistuti* (2) [cf. charbon]
*briser *čakapá* (2)

brûler *či* (5) [cf. feu]
**cabiai *áma* (1), *amã* (4), *amæ̃* (3″)
cacao *nuhu* (4), *núbi* (1)
*cacher *hóne* (5), *hônö* (3″)
caisse *Kána* (1) [cf. banc]
calebassier *čumah* (4)
calebassier *otsánu* [cf. écaille]
caña brava *huaka-tá* (3) [cf. roseau], *énö-tawa* (1) [cf. canne-à-sucre]
canamã (terre salé) *mahé* (1) [cf. terre], *mörwö* (4—3″)

čüšü (16)

seyake (17)
núsu-ki, *nusu-ki* absorber (13), *nóso-i* absorber (14)
hi arbre (3″), *hi* arbre, racine (18)
karu (7—13—14—17), *karo* (13—17)

dakô envelopper (3″)
yuna-nki enfumer, *yuna* chose fumée (13), *yuná-mai* fumer, *yuna-i* rôtir (14), *yonà-nke* rôtir (17)
kesa, *kesá* (13), *kessá* (14), *ekueša*, *ekuésa* barbe (12), *ekuaxa* (15), *kusa*, *kesa* (17), *kisak* (13—17)

huse, *unzé* bracelet (13), *xónsse* bracelet (14), *unse* bracelet (17)
mötaš' brindilles, branche sèche (3″)
voyana, *poyánu* (7), *puyami* (11), *punya* (9), *puya* (13—17), *puyán* (14), *punl'ak* (13—17), *poya* (17)

muhui avant-bras (7), *möbi* poing (3″)

čakã broyer, battre (3″), *čáka-ki* frapper, blesser (13), *čáka-i* frapper (14)

amuna (7), *amue* (13), *amuhén* (14)

xúne-ki, *hune-ki* (13), *xúne-i* (14)

čuma calebasse peinte (3″)

***canne-à-sucre *tawa-wata* (4), *tawá* (1), *tawa-bata* (3″)	*táhua*, *tahua* caña brava (13), *tahua* caña brava (14), *tahua, tawa* flèche (16), *tawa* roseau (3″), *taahua* Gynerium sagittatum (10), *tawa* Armico saccharoïdes (11—12), *tahuahua* roseau en éventail (7) *tawa-ta* roseau (18)
***canne-à-sucre *tawa-wata* (4), *tawa-bata* (3″)	*batá* sucre (13—17), *bata* miel (13—14), *huđta* miel (11), *vata-rea* cire (7), *bata* sucré (3″), *wata* sucré (17—18)
***canot *nunte* (4), *muntè* (1)	*noti, núti, nuti* (7), *nutay* (12), *nuntay* (10—12), *nontay, nontè* (16), *nunti* (13—14—17), *nuty* (15), *nónti* (14), *monte* (17)
**canot *tatū-nga* (3′), *šašu-iki* (3), *šašô* (3″)	*sinsiki* radeau (10), *šenšthe* Ochroma piscatoria (11), *sinsike* radeau (12)
canot monoxyle *šáka* (1) [cf. carapace]	
*caoutchouc de castilloa *huií* (3), *(u)-biñ* (1), *tau-bi* (3′), *bī, šau-bī* (3″)	*ni-bi* (13)
caoutchouc d'hévéa *Kuraya* (2)	
caoutchoutier (cauchero) *nā* (3)[9], *Kuraxariri* (2)	
**cara (Dioscorea) *pua* (4), *pôa* (3″)	*pûa* pomme de terre sauvage (10), *puá* pomme de terre de la forêt (14), *púa* espèce de patate (12)
*cara *möi* (1),	*mue-nto* pomme de terre de la forêt (13)
*carapace *šaka* (4)	*šaka* écorce, écaille (3″), *sakká, sakka* coquille, écorce (13), *zakkā* écorce, coquille (14), *rakā* peau (13—17)
***carapato (Ixodes) *yana* (1—4), *ianā* (3″)	*yana* (15), *yahanā* tique garrapata (7), *yaanö(ĕ)* (14)
ceci *akö* (3′)	
*cendre *kihe-mapu* (4), *mapuh* (1), *ti-mapô* (3″)	*či-mápu* (14), *či-mapu* (13—17)
***cerf *tiašu* (1), *tiasu* (4), *tašu* (3′), *časô* (3″)	*časo* Cervus campestris, *časua* Cervus palustris, *čaču-Koro* Cervus simplici cornis (7), *čášo* Cervus campestris, *tášua* Cervus palustris

[9] *na* signifie «celui-ci» en Kašinawa de C. DE ABREU. Il y a sans doute un malentendu entre STEGELMANN et l'indien interrogé.

(8), *čassú* (9), *časo* Cervus rufus (11—12), *čásu*, *šazu* (13), *čásu* (14), *čašó* (15), *čáso* (17)

*chanter *tiri* (5) — *tirĩ* trépigner (espèce de danse) (3″), *čiri-nki* danser pour boire le cheveu du mort (13), *zere-nke* j'appelle, je crie (16)

**chapeau *máite* (1), *maitê* (3″) — *máiti*, *maiti* (13), *maíti* (14—17), *mahitay* diadème de plume (12), *maytay* diadème de plume (11)

**charbon *kistöh* (4), *tsístö* (1), *tištö* (3″) — *tsiste* (7), *ziste*, *čiste* (13), *čiste* (14—17), *čisti* (13—17)

chasser *pia* (5) [cf. flèche]

chat *ino* (3′) [cf. jaguar]

chaud *nöskane* (4) [cf. sueur]

chaud *koe* (1) — *kôa* brûler (3″), *kua-či* brûler (18)

***chauve-souris *kašía* (3), *káše* (1), *kaši* (3″) — *kaši* (7—13), *kašıa* (11—12), *kášia*, *kaši* (14)

chef *dötšahi* (1)

chéfesse *ati* (1) — *ati* belle-mère, tante (3″)

***chemin *huaı* (3), *wahe* (4), *ᵘmbai* (1), *bai* (3″), *wai* (18) — *wahi* (7), *fuahi* (10), *fuāki* (11), *bai* (14—13), *baihi* (13), *baii* (16), *huai* champ (14—13), *bai* terre défrichée (3″), *vĩe* (17)

où est le chemin? *hatukómo húaı* (2)

*chemise *huačí*[10] (3), *wasči* (18) — *bači čupa* toile, *bači* rideau (13), *bači* moustiquaire (13—17), *bači* rideau (14), *bati* jupe (3″), *wač* lit (17)

**chenille *šöna* (4), *šönã* (1), *šönah* (1) — *čuna* (7), *sena* ver, insecte (13—14), *sina* scarabée (15), *šöna* (3″)

*chercher *bitã* (5) — *böti* trouver (3″), *bueči-anai* rencontrer, *bueči* se rencontrer (13), *bueči* rencontrer (14)

*chercher *böna* (5), *bönai* (3″) — *buena-ki* (13), *buéna-i* (14)

***cheveu *èbo* (1), *huó* (3—18), *buhu* (4), *bô* (3″), *ba-č* (18″) — *voho*, *vo* (7), *voôn* (9), *oo* (11), *vú*, *bú*, *bu* (13), *bu* (14), *wo* (15), *bou*, *bu*, *pu* (16), *bú*, *vu* (17)

cheveu *kanea* (3′) [cf. barbe]

chicha *maču* (4), *mahúš* (1)

**chien *kámã* (1), *kamã* (4—3′—3″) — *kamanã* jaguar (7), *kamanú*, jaguar (8), *kămán* jaguar (9), *ghamá* chien, jaguar (15), *ghamu*, *kamo*, *kamun* jaguar (16)

chute d'eau *pononaí* (3)

petite chute d'eau *poropóro* (3)

[10] *huači*, *bači*, *bati* a en réalité le sens général de «toile, pièce d'étoffe».

**ciel *nai* (3—18), *ney* (1), *nái* (3′′), *nai-šawali* (4) [cf. jour]

cigale *yönö* (4), *iönö* (3′′)
*cigale (petite) *tsöh* (1), *čö*, *tiö* (3′′)
cigare *rumö* (4) [cf. tabac]
**cils *bespi* (4)

cils *bušmih* (1)
ciseaux *mötö* (3′)
citron *doša*, *yoša* (3′)
citrouille (yurumu) *niši-barã* (1), *nii-barã* (3′′) [cf. courge, écorce]
clef *mötö* (3′) [cf. ciseaux]
*clôture *könö* (1—3′′)

*coelogenys paca *anu* (1—4), *anô* (3′′)

***cœur *uinte* (1), *uindè* (4), *vũĩtê* (3′′), *hointi* (18)

collier *abununi* (4) [cf. bracelet]
collier *inu-šôta* (1) [cf. jaguar, dent]
**comment
comment t'appeles tu? *xaihuí-ra-mi* (2), quel est ton nom? *xaua-kúmo miki* (2)

ɔompère *kúka* (4) [cf. beau-père]
*corde *dispe* (1), *dispi* (3′′), *hipö* (3′), *pane-roswe* (4), *i-lešui-t* (3)
*corne *mašu* (1), *mašõ* (3′′)

***côte (os) *katö* (1)

***coton *wašma* (4)

nahi-xna (7), *nái-pa* nuage (8), *nai-bučiki*, *nai-bučike*, *nei* (13), *nai*, *nai-bučs* (14), *nie*, *nai* (17)

zio cigale (13)

böšpi sourcil (3′′), *wuspy* (15), *huišpirani* (7)

kena enclos pour les animaux, *kenneaki* enclore (13)
ano picúro (13), *anó* (15), *xano*, *hano* porc sauvage de taille moyenne (14)
ša-uvintay (11), *ši-huintay* (10), *oiti*, *xohiti* (7), *wintay*, *uinté*, *huintè* (16), *huinti* (13), *xuinti* (13—17), *xointi*, *xuinti* (14), *huinty* (15)

xáhue-késka comment (14), *ahuekeska* comment (13), *hahua xêkêsni* que disto? *xahua muraei* que cherches-tu? *xahua kikazai* que veux-tu? (8), *xauhuari-miniki* comment t'appelles tu? (17—13), *hauri* comment t'appeles tu? *aue-iki* quoi? *hŏwĭ-de*, comment (17)

risbi, *resbi* (13), *résbi* (14), *kanuteresbi* corde de l'arc, *risbi* (17)
huaka mačá, *huaka manča* (13), *huača mača* (17)
katö épine dorsale (3′′), *kaso* épine dorsale (14), *kasu-sau* épine dorsale (13), *kašo* dos (7), *kâstihuãna* dos (11), *kaste ehuana* dos (10), *karso* dos (17)
wuašmama (11—12), *huášmime* (8), *huašmonã* (7), *huasmé huasmue*

(13), *huasmuén* (14), *huasme huasmue, wasmie* (17)

*coton *šápu* (1), *šapô* (3″), *šapu* (18) — *sapu* chose légère (13), *sapú* coton plus fin (13—17)

coton de sumauma *šunu* (4), *šônô* (3′)

coton de sumauma *nö-šapu* (1) [cf. eau, coton]

*cou *tõšo* (1), *tõšô* (3″), *tẽšu* (3), *tõšru* (1), *tišua* (4), *tusču* (18) — *tešo* (16), *teso* (13), *tésso* (14), *tetora* (7)

coude *šau* (4) [cf. os]

couguar (Felis concolor) *kamã-inši* (4) [cf. chien]

couguar *inu* (1) [cf. jaguar]

*couper *łõłah* (5) — *rera-ki, rera-i* couper des arbres (13), *rira-i* trozar (14), *döra* abattre des arbres à la hache (3″)

**courage *rakö-yamuhi* (4) [qui n'a pas peur] — *dakö* avoir honte, perdre contenance (3″), *rake-te* avoir peur, *raki-ri, rakke* peur (13), *rákke* peur (14), *raske-iki* avoir peur (10), *xauraki-ri, rakké* peur (17), *itakui* avoir peur (18)

*courageux *šine-tapah* (1), *sina-tapa* (3″) — *sina-mis* méchant (13), *siná-miz* méchant (14)

courbature *xisi* (1)

rhumatisme (caruara) *šáu-isĩ* (3″), *šau-ise-ne* (4) [cf. mal, os]

**courge yurumú *warah* (4) — *huarana* citrouille (7), *huara* citrouille (13), *huarán* calebasse (14), *barã* papaye (3″)

courge yamarú *čumah* (4) [c. calebassier]

**courir *kuši* (5—3″) — *kussi-riki, bai-kuši* courant violent du fleuve (13), *kuši-batai, bai-kuši* courant violent du fleuve (14), *kuaxi* (12)

couronne de plume *máite pöpa* (1) [cf. chapeau, propre, bon]

*cousin *wöta* (4) — *bötsa* frère, compagnon (3″), *piča* neveu, nièce (13)

cousin *ịtiu* (1) [cf. frère]

(A finir.)

Studien über Geschichte und Verbreitung der Barttracht.

I.

Geschichte und Verbreitung der Fräse.

Von Dr. HUGO MÖTEFINDT, Wernigerode a. H.

Inhaltsverzeichnis.

Literaturverzeichnis.
Einleitung (Charakteristische Kennzeichen der Fräse).
I. **Der Orient.**
1. Südarabien, die Somaliküste und die Bischarin.
2. Das Gebiet des Islam.
3. Ägypten.
a) Die eigentliche Fräse.
b) Der ägyptische Falschbart.
4. Die sogenannten Fremdvölker auf den ägyptischen Denkmälern.
5. Babylonien.
a) Südbabylonien bis zur Zerstörung von Lagas.
b) Nordbabylonien, die Dynastie von Akkad.
c) Die Gudeazeit.
d) Die Chammurapizeit.
6. Assyrien.
7. Die Hethiter.
8. Die Elamiter und die Perser.
9. Die Syrier.
10. Die Völker Palästinas.
11. Cypern.
12. Das ursprüngliche Heimatsgebiet der Tracht. Die Art ihrer Verbreitung.
II. **Die Länder des klassischen Altertums.**
13. Griechenland.
14. Italien.
15. Spanien.
16. Die Länder der altchristlichen Kunst.
III. **Nordeuropa, besonders Deutschland während des Mittelalters.**
17. 3. bis 9. Jahrhundert.
18. 10. Jahrhundert.
19. 11. Jahrhundert.
20. 12. Jahrhundert.
21. 13. Jahrhundert.
22. 14. Jahrhundert.
23. 15. Jahrhundert.
24. 16. Jahrhundert.
25. Das Vorkommen der Fräse am Christusbilde.
IV. **Die Fräse in Nord- und Mitteleuropa und Amerika vom 18. Jahrhundert bis auf die Gegenwart.**
26. Das 18. und 19. Jahrhundert.
27. Die Verbreitung der Fräse in der Gegenwart in Mittel- und Nordeuropa.
A. Deutschland.
a) Nordseeküste.
b) Ostseeküste.
c) Schwarzwald.
B. Schweden.
C. Norwegen.
D. Holland.

E. England.
F. Frankreich.
G. Spanien.
H. Österreich.

V. Die Verbreitung der Fräse in den außereuropäischen Ländern, vor allem in der Gegenwart.

28. Afrika.
29. Ceylon.
30. Ozeanien.
a) Neupommern.
b) Neulauenburg.
c) Neumecklenburg.
d) Tenchinsel.
e) Kaniet.
f) Neuguinea.
g) Ninau.
h) Nukumanu.
i) Nauru.
j) Gilbertinseln.
k) Karolinen.
31. Altmexiko.

VI. Zusammenfassung. Ergebnisse.

32. Welche Gründe haben die eigenartige Ausgestaltung der Tracht veranlaßt?
33. Zusammenhang und Konvergenz.
34. Zur Wertung von Modeerscheinungen.

Tabelle: Überblick über die Geschichte der Fräse.

Literaturverzeichnis.

I. Abkürzungen der häufiger zitierten Zeitschriften.

AA = Archäologischer Anzeiger.
ABrSA = Annual of the British School at Athens.
AD = Antike Denkmäler.
AM = Athenische Mitteilungen.
Annales = Annales du service d'antiquité.
Annali = Annali del' instituto.
AO = Alter Orient.
AZ = Ägyptische Zeitschrift.
ArchZ = Archäologische Zeitung.
BCH = Bulletin de correspondence hellénique.
BJ = Bonner Jahrbücher.
BPS = Berichte aus den preußischen Kunstsammlungen.
Bulletino = Bulletino dell' instituto.
C = Compte Rendu de l'académie des inscriptions et belles lettres.
DP = Délégation en Perse.
EA = Ephemeris archaiologike.
G = Globus.
GA = Gazette archéologique.
GGA = Göttingische Gelehrte Anzeigen.
JI = Jahrbuch des archäologischen Instituts.
KAG = Korrespondenzblatt der deutschen anthropologischen Gesellschaft.
MAA = Monuments de l'art antique.
MAGW = Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft Wien.
MC = Memorias de la Comision de investigaciones paleontologicas.
MCairo = Mémoires publiées par les membres de la mission archéologique française du Caire.
MGM = Mitteilungen aus dem germanischen Nationalmuseum in Nürnberg.

MJ = Mecklenburgische Jahrbücher.
MemJ = Memorias de la junta superior de excavaciones y antiguëdades.
MonInst = Monumenti dell' Instituto.
Monin = Monumenti inediti.
MOG = Mitteilungen der deutschen Orientgesellschaft.
MP = Monuments et mémoires publiées par l'Accadémie des inscriptions et belles lettres. Fondation EUGEN PIOT.
MVG = Mitteilungen der vorderasiatischen Gesellschaft.
NJ = Neue Jahrbücher für das klassische Altertum.
NW = Naturwissenschaftliche Wochenschrift.
OJ = Österreichische Jahreshefte.
PSBA = Proceedings of the society of biblical archaeology.
RA = Revue archéologique.
Rend = Rendiconti della reale Accademia dei Lincei.
Rep = Repertorium für Kunstwissenschaft.
Rev d'ass = Revue d'assyrologie.
RT = Recueil de travaux à l'archéologie égyptiennes et assyriennes.
RM = Römische Mitteilungen.
VBAG = Verhandlungen der Berliner Anthropologischen Gesellschaft.
ZA = Zeitschrift für Assyriologie.
ZE = Zeitschrift für Ethnologie.
ZN = Zeitschrift für Numismatik.

2. Zitierte Bücher.

1. Ägyptiaca, Festschrift für GEORG EBERS, Leipzig 1896. — 2. E. BABELON, Traité des monnaies grecques et romaines, Paris 1907 ff. — 3. BAUER, Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testaments, I, Halle 1919. — 4. BAUMEISTER, Denkmäler des klassischen Altertums, München und Leipzig 1885. — 5. BAUMGARTEN, POLAND und WAGNER, Die hellenische Kultur, 2. Aufl., Leipzig und Berlin 1908. — 6. C. BAUR, Centaurs in ancient art, Berlin 1912. — 7. BEISSEL, Des Heiligen Bernward Evangelienbuch im Dome zu Hildesheim, Hildesheim 1891. — 8. BENNDORF, Griechische und sizilische Vasenbilder, Berlin 1868. — 9. BENZINGER, Hebräische Archäologie, Freiburg i. Br. 1894. — 10. BERGNER, Handbuch der bürgerlichen Kunstaltertümer in Deutschland, Leipzig 1906. — 11. BEZOLD, Ninive und Babylon, Bielefeld und Leipzig 1903. — 12. BIRKNER, Rassen und Völker der Menschheit, Berlin-München-Wien 1913. — 13. v. BISSING, Denkmäler ägyptischer Kultur, München 1906 ff. — 14. Ders., Einführung in die Geschichte der ägyptischen Kunst, Berlin 1908. — 15. Ders., Les débuts de la statuaire en Egypte, RA 15, 1910, S. 244. — 16. Ders., Die Kultur des alten Ägyptens, Leipzig 1913. — 17. Ders., Mastaba des Gemnikai, Berlin 1905. — 18. BODE, Rembrandts Werke, Berlin 1885. — 19. BÖHLAU, Aus jonischen und italischen Nekropolen, Leipzig 1898. — 20. BOSCAWEN, The first of empires, London 1903. — 21. BORCHARDT, Die Annalen und die zeitliche Festlegung des alten Reiches der ägyptischen Geschichte, Berlin 1917. — 22. BOSSERT, Altkreta, 2. Aufl., Berlin 1923. — 23. BRASH, The Ogham inscribed monuments, London 1879. — 24. BREASTED, Geschichte Ägyptens, Deutsche Ausgabe von H. Ranke, Berlin 1910. — 25. BRUGSCH, Geschichte Ägyptens, Leipzig 1877. — 26. BRUNN-BRUCKMANN, Denkmäler griechischer und römischer Skulptur, München, seit 1888. — 27. BUDDE, Die Bücher Samuel, Tübingen 1902. — 28. BUDGE, The egyptian Sudan, London 1907. — 29. BUDGE und KING, Guide to the babylonian and assyrian antiquities, 2. Aufl., London 1908. — 30. BULLE, Der schöne Mensch im Altertum, 2. Aufl., Leipzig 1912. — 31. BURGER, SCHMITZ, BETH, Die deutsche Malerei vom ausgehenden Mittelalter bis zum Ende der Renaissance, Berlin 1913 ff. — 32. BUSCHAN, Völkerkunde, Stuttgart 1910. — 33. BUSCHOR, Griechische Vasenmalerei, 2. Aufl., München 1914. — 34. CAPART, Les débuts de l'art en Egypte, Brüssel 1904. — 35. CESNOLA-STERN, Cypern, Jena 1879. — 36. CHABAS, Etudes sur l'antiquité historique, 2. Aufl., Paris 1873. — 37. CHAMPOLLION, Monuments de l'Egypte

et de la Nubie, Paris 1835 ff. — 38. Christian, Untersuchungen zur Paläoethnologie des Orients, MAGW 54, 1924, S. 1 ff. — 39. Clemen, Die Kunstdenkmäler der Stadt und des Kreises Bonn, Kunstdenkmäler der Rheinprovinz, V, 3, Düsseldorf 1905. — 40. de Clerq et Ménant, Collection de Clerq, Catalogue méthodique et raisonnée, Paris 1888. — 41. Collignon, Geschichte der griechischen Plastik, Straßburg 1897. — 42. Ders., Les statues funéraires dans l'art grec, Paris 1911. — 43. Conze, Melische Tongefäße, Leipzig 1862. — 44. Ders., Die attischen Grabreliefs, Berlin 1890 ff. — 45. Costume du moyen âge d'après les manuscripts usw., Brüssel 1847 ff. — 46. L. Curtius, Antike Kunst, Berlin 1924. — 47. Damrich, Ein Künstlerdreiblatt des 13. Jahrhunderts aus Kloster Scheyern. O. O. u. J. — 48. Daremberg-Saglio, Dictionnaire des antiquités grecques et romaines, Paris 1877 ff. — 49. Dehio, Geschichte der deutschen Kunst, Berlin 1919 ff. — 50. Delbrück, Antike Porträts, Bonn 1912. — 51. Dickins, Catalogue of the Acropolis Museum, I., Archaic sculpture, Cambridge 1912. — 52. Dümichen, Resultate der im Sommer 1868 nach Ägypten entsandten wissenschaftl. Exped., Berlin 1869. — 53. Engel, Hausbuch der deutschen Kunst. — 54. Erman, Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum, Tübingen 1885. — 55. Ders., Die ägyptische Religion, 2. Aufl., Berlin 1909. — 56. Ewald und Rathgens, Die Kunstdenkmäler der Stadt Köln, I, 4, Kunstdenkmäler der Rheinprovinz, VI, 4, Düsseldorf 1916. — 57. Fairholt, Costume in England, London 1846. — 58. Fayrmonville, Die Kunstdenkmäler der Stadt Aachen I, Kunstdenkmäler der Rheinprovinz X, Düsseldorf 1916. — 59. Fechheimer, Die Plastik der Ägypter, 3. Aufl., Berlin 1918. — 60. Ficker, Die altchristlichen Bildwerke im christlichen Museum des Laterans, Leipzig 1890. — 61. Finsch, Samoafahrten, Leipzig 1888. — 62. Fleure, The races of England and Wales, London 1923. — 63. Forrer, Reallexikon der prähistorischen usw. Altertümer, Berlin-Stuttgart 1907. — 64. Ders., Unedierte Federzeichnungen, Miniaturen und Initialen des Mittelalters, Straßburg 1902. — 65. Frank, Babylonisch-assyrische Kunst, in: Kunstgeschichte in Bildern, neue Bearbeitung, Leipzig o. J. — 66. Friedländer, Ein Lübecker Totentanz, Veröffentlichung XII der graphischen Gesellschaft, Berlin 1911. — 67. Furtwängler und Löschke, Mykenische Vasen, Berlin 1886. — 68. Furtwängler, Die antiken Gemmen, Leipzig 1900. — 69. Ders. und Reichhold, Griechische Vasenmalerei, München 1904 ff. — 70. Furtwängler, Kleine Schriften, München 1913. — 71. Gardner, Catalogue of greek coins, The Seleucid kings of Syria, London 1878. — 72. Ders., Catalogue usw. Peloponnesus, London 1887. — 73. Ders., Catalogue of the greek vases in the Ashmolean Museum, Oxford 1893. — 74. Garstang, Mahasna and Bet Khallaf, London 1903. — 75. Ders., The land of the Hittites, London 1910. — 76. Garucci, Storia della arte cristiana, Rom 1873 ff. — 77. Geiger, Renaissance und Humanismus in Italien und Deutschland, Berlin 1882 — 78. Gerhard, Auserlesene griechische Vasenbilder, Berlin 1840 ff. — 79. Ders., Etruskische und campanische Vasenbilder, Berlin 1843. — 80. Ders., Etruskische Spiegel, Berlin 1843 ff. — 81. Ders., Trinkschalen und Gefäße der königl. Museen zu Berlin, Berlin 1848. — 82. Gressmann, Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament, Tübingen 1909. — 83. Ders., Die Haartracht der Israeliten, Festschrift für Budde. — 84. Gsell-Fels, Rom, 5. Aufl., 1901. — 85. Günther, Rassenkunde des deutschen Volkes, 2. Aufl., München 1923. — 86. Hambruch, Nauru, Hamburg 1918. — 87. Handcock, Mesopotamian archaeology, London 1912. — 88. Hartmann, Der Islam, Leipzig 1909. — 89 Hartwig, Die griechischen Meisterwerke der Blütezeit des strengen rotfigurigen Stiles, Stuttgart-Berlin 1843. — 90. Haupt, Die älteste Kunst, insbesondere die Baukunst der Germanen von der Völkerwanderung bis zu Karl dem Großen, 2. Aufl., Berlin 1923. — 91. Head, Catalogue of greek coins, Macedonia, London 1879. — 92. Ders., Guide to the principal gold and silber coins of the ancients, London 1881. — 93. Ders., Historia numorum, 2. Aufl., Oxford 1911. — 94. Heiderich, Altniederländische Malerei, Berlin o. J. — 95. Heinemann, Landschaftliche Elemente in der griechischen Kunst bis Polygnot, Bonn 1910. —96. Hekler, Die Bildniskunst der Griechen und Römer, Stuttgart 1912. — 97. Helbig, Das homerische Epos, aus den Denkmälern erläutert, 2. Aufl., Leipzig 1887. — 98 Ders., Führer durch die öffentlichen Sammlungen der klassischen Altertümer in Rom, 3. Aufl., Leipzig-Berlin 1912. — 99. v. Hellwald,

Kulturgeschichte in ihrer nützlichen Entwicklung bis zur Gegenwart, 4. Aufl., Leipzig 1896 ff. — 100. HENNE AM RHYN, Geschichte des Rittertums, Leipzig 1893. — 101. HEUZEY, Catalogue des antiquités chaldéennes au musée du Louvre, Paris 1902. — 102. Ders., und THUREAU-DANGIN, Réstitution matérielle de la stèle des Vautours, Paris 1909. — 103. HEYCK, Friedrich I. und die Begründung des preußischen Königtumes, Bielefeld-Leipzig 1901. — 104. Ders., Lucas Cranach, Bielefeld-Leipzig 1901. — 105. HEYNE, Fünf Bücher deutscher Hausaltertümer, Leipzig 1903 ff. — 106. HILL, Catalogue of greek coins, Phönicia, London 1910. — 107. Ders., Catalogue usw., Palestine, London 1914. — 108. HILPRECHT, Explorations in bible lands during the 19. century, Edinburgh 1903. — 109. Ders., The excavations in Assyria and Babylonia, The Babylonian expedition of the University of Pennsylvania, I, Philadelphia 1904. — 110. HIRTH, Kulturgeschichtliches Bilderbuch aus drei Jahrhunderten, München und Leipzig o. J. — 111. HÖLSCHER, Das Grabmal des Königs Chefren, Leipzig 1912. — 112. HOLWERDA, Die alten Chyprier in Kunst und Kultus, Leiden 1885. — 113. HOMMEL, Geschichte Babyloniens und Assyriens, Berlin 1885. — 114. Ders., Der babylonische Ursprung der ägyptischen Kultur, München 1892. — 115. HÖRNES, Natur- und Urgeschichte des Menschen, Leipzig-Wien 1909. — 116. Ders., Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa, 2. Aufl., Wien 1915. — 117. HOPP, Bundesstaat und Bundeskrieg in Nordamerika, Berlin 1886. — 118. HOSKINS, Travels in Ethiopia, London 1835. — 119. HUNGER und LAMER, Altorientalische Kultur im Bilde, Leipzig 1912. — 120. JAUSSEN, Coutumes des Arabes au pays de Moab, Paris 1908. — 121. JEREMIAS, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, Leipzig 1913. — 122. Ders., Das Alte Testament im Lichte des alten Orients, 2. Aufl., Leipzig 1906. — 123. Dasselbe, 3. Aufl., Leipzig 1916. — 124. JOSTEN, Matthias Grünewald, Bielefeld-Leipzig 1913. — 125. KABBADIAS, Prohistorike archaiologia, Athen 1909. — 126. Katalog der im germanischen Museum zu Nürnberg befindlichen Gemälde, 3. Aufl., Nürnberg 1893. — 127. KEMMERICH, Malerische Porträts aus dem deutschen Mittelalter, vom 8. bis etwa zur Mitte de 13. Jahrh., Rep. 29, 1906, S. 132 ff., 31, 1908, S. 120. — 128. Ders., Die frühmittelalterliche Porträtmalerei in Deutschland bis zur Mitte des 13. Jahrh., München 1907. — 129. Ders., Die deutschen Kaiser und Könige im Bilde, Leipzig 1910. — 130. KING, Letters and inscriptions of Chammurapi, III, London 1900. — 131. Ders., History of Sumer and Accad., London 1910. — 132. Ders., Babylonian boundary stones and memorial tablets in the British Museum, London 1912. — 133. KITTEL, Die alttestamentliche Wissenschaft, 4. Aufl., Leipzig 1921. — 134. KLEIN, Euphronios, 2. Aufl., Wien 1886. — 135. KNACKFUSS, Dürer, 2. Aufl., Bielefeld-Leipzig 1895. — 136. KNÖTEL, Haar- und Barttracht, in: v. ALTEN, Handbuch usw., IV, S. 514 ff. — 137. v. KOBELL, Kunstvolle Miniaturen und Initialen aus Handschriften des 4. bis 16. Jahrh., 2. Aufl., München 1892. — 138. KOCH, Peter Cornelius, Stuttgart 1905. — 139. KÖHLER, Die Entwicklung der Tracht in Deutschland während des Mittelalters und der Neuzeit, Nürnberg 1877. — 140. KOLDEWEY, Die hettitische Inschrift, gefunden in der Königburg von Babylon, Leipzig 1900. — 141. Ders., Das wiedererstehende Babylon, Leipzig 1913. — 142. KÖRTE, Rilievi delle urne etrusche, Rom—Berlin 1890 ff. — 143. KRÄMER, Hawai, Ostmikronesien und Samoa, Stuttgart 1906. — 144. KRAUS, Die Miniaturen des Codex Egberti in der Stadtbibliothek zu Trier, Freiburg i. Br. 1884. — 145. KRIEGER, Neuguinea, Berlin 1899. — 146. DE LAGARDE, Deutscher Glaube, deutsches Vaterland und deutsche Bildung, herausgegeben von DAAB, JENA 1914. — 147. LANDBERG, Proverbes et dictons du peuple arabe, I, Leiden-Paris 1883. — 148. Ders., Etudes sur les dialectes de l'Arabie méridonale, I, Hadramaut, Leiden 1901. — 149. LAYARD, Niniveh und Babylon, Leipzig 1889. — 150. LE BAS, Voyage archéologique en Grèce et en Asie mineure, herausgegeben von S. REINACH, Paris 1888. — 151. LEHMANN-HAUPT, Babyloniens Kulturmission einst und jetzt, 2. Aufl., Leipzig 1905. — 152. LEPSIUS, Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien, Berlin 1850 ff. — 153. LERMAN, Altgriechische Plastik, München 1907. — 154. v. LICHTENBERG, Das Porträt an Grabdenkmalen, Straßburg 1902. — 155. Ders., Einflüsse der ägyptischen Kultur auf Ägypten und Palästina, Leipzig 1911, MVG 16, 1911. — 156. LIEBE, Das Judentum, Leipzig 1903. — 157. LINDENSGHMIT, Handbuch der deutschen

Altertumskunde, Braunschweig 1880 ff. — 158. DE LONGPÉRIER, Musée de Napoléon III, Paris 1864 ff. — 159. LÖWENTHAL, Die Religion der Ostalgonkin, Berlin 1913. — 160. v. LUSCHAN, Ausgrabungen in Sendschirli, Berlin 1893 ff. — 161. Ders., Die Altertümer von Benin, Berlin-Leipzig 1919. — 162. MAHAFY, History of Egypt under the ptolemaic dynasty, London 1898. — 163. MARAGHIANNIS, Antiquités crétoises, Candia 1906 ff. — 164. MARIETTE, Voyage dans la Haute Egypte, Paris 1878. — 165. MARTHA, L'art étrusque, Paris 1889. — 166. MASPERO, Histoire ancienne des peuples de l'Orient, 6. Aufl., Paris 1904. — 167. Ders., Egypte, Paris 1912. — 168. MEISSNER, Grundzüge der babylonisch-assyrischen Plastik, Leipzig 1915. — 169. Ders., Babylonien und Assyrien, Heidelberg 1920. — 170. MÉNANT, Récherches sur la glyptique orientale, Paris 1886. — 171. MESSERSCHMIDT, Corpus inscriptionum hettiticarum, Berlin 1906, MVG 1906. — 172. ED. MEYER, Geschichte des alten Ägyptens, Berlin 1887. — 173. Ders., Sumerer und Semiten in Babylonien. Abhandlungen der Berliner Akademie 1906. — 174. Ders., Ägypten zur Zeit der Pyramidenerbauer, Leipzig 1908. — 175. Ders., Geschichte des Altertums, I, 2., 3. Aufl., Stuttgart-Berlin 1913. — 176. Ders., Reich und Kultur der Chetiter, Berlin 1914. — 177. HANS MEYER, Das deutsche Volkstum, 2. Aufl., Leipzig-Wien 1903. — 178. MICALI, Monumenti inediti, Florenz 1844. — 179. MICHAELIS, Kunstgeschichte des Altertums, 9. Aufl., Leipzig 1911. — 180. MILCHHÖFER, Anfänge der Kunst in Griechenland, Leipzig 1883. — 181. GRAFTON MILNE, History of Egypte under roman rule, London 1898. — 182. MONTELIUS, Civilisation primitive de l'Italie, Stockholm 1890 ff. — 183. Ders., Die älteren Kulturperioden im Orient und Europa, II, Babylonien, Elam, Assyrien, Stockholm 1916 bis 1923. — 184. Ders., La Grèce préclassique, Stockholm 1924. — 185. MÖTEFINDT, Randglossen zu einigen Fachausdrücken aus dem Gebiet der vorgeschichtlichen Forschung, KAG 1908, 49, S. 39 ff. — 186. Ders., Zur Entstehung der Kulturgüter und Sitten der Menschheit. Ein Problem der ethnologischen und kulturarchäologischen Forschung, NW 18, 1919, S. 418 ff. — 187. Ders., Zur Geschichte der Löttechnik in vor- und frühgeschichtlicher Zeit, BJ 123, 1916, S. 132 ff. — 188. Ders., Der Wagen im nordischen Kulturkreise zur vor- und frühgeschichtlichen Zeit, Festschrift ED. HAHN zu seinem 60. Geburtstage dargebracht von Freunden und Schülern, Stuttgart 1917, S. 209 ff. — 189. Ders., Die Entwicklung des Wagens und Wagenrades, Festschrift GUSTAF KOSSINNA zum 60. Geburtstage gewidmet, Mannus 10, 1918, S. 31 ff. — 190. K. O. MÜLLER, Die Dorier, 2. Aufl., Berlin 1844. — 191. W. M. MÜLLER, Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern, Leipzig 1893. — 192. Ders., Neue Darstellungen mykenischer Gesandter und phönizischer Schiffe in altägyptischen Wandgemälden, Berlin 1904, MGV 9, 1904. — 193. MUSIL, Arabia Peträa, III, Ethnologischer Reisebericht, Wien 1908. — 194. NAUMANN, Grundzüge der Volkskunde, Leipzig 1922. — 195. NAVILLE, Figurines égyptiennes de l'époque archaique, RT 22, 1900, S. 68 ff — 196. Ders., BORCHARDT und SETHE, Text zu LEPSIUS, Denkmäler usw., II, Leipzig 1904. — 197. NEUHAUS, Deutsch-Neuguinea, Bd. II, Berlin 1911. — 198. NEWBERRY, Beni-hasan, London 1893. — 199. NIEWAP, Sultan Johann, An account of my life, engl. Übersetzung, London 1910. — 200. NORGE i det 19. aarhundrede. — 201. NOWACK, Lehrbuch der hebräischen Archäologie, Freiburg-Leipzig 1894. — 202. OHNEFALSCH-RICHTER, Kypros, die Bibel und Homer, Berlin 1893. — 203. Olympia. Die Ergebnisse der vom Deutschen Reich veranstalteten Ausgrabungen, Band IV, FURTWÄNGLER, Die Bronzen und die übrigen kleinen Funde, Berlin 1890 ff. — 204. OSBORN, Kunstgeschichte des 19. Jahrh., 6. Aufl., Leipzig 1912. — 205. PARIS, Essai sur l'art et l'industrie de l'Espagne primitive, Paris 1904. — 206. PARKINSON, Dreißig Jahre in der Südsee, Stuttgart 1907. — 207. PATERSON, Palace of Sinacherib, Haag 1912. — 208. PAULITSCHKE, Ethnographie Nordafrikas, I, Berlin 1893. — 209. PAULY-WISSOWA, Realienenzyklopädie, Berlin 1894 ff. — 210. PERROT und CHIPIEZ, Histoire de l'art dans l'antiquité, Paris 1882 ff. — 211. FLINDERS PETRIE, Racial portraits, London 1889. — 212. Ders., Royal tombs of the first dynasty, London 1900. — 213. Ders., Diospolis parva, The cemeteries of Abadiyeh and Hu, London 1901. — 214. Ders., History of Egypt from the earliest kings to the XVI. dynasty, 5. Aufl., London 1903. — 215. Ders., Researches in Sinai, London 1906. — 216. Ders., Memphis, London 1909 ff. — 217. GRAF PFEIL, Studien

und Beobachtungen aus der Südsee Braunschweig 1899. — 218. PHILIPPI, Atlas zur weltlichen Altertumskunde des deutschen Mittelalters, Bonn-Leipzig 1924. — 219. PÖCH, Das Photographieren auf anthropologischen Forschungsreisen, Photographische Korrespondenz 1910. — 220. POTTIER, Les statuettes de terre cuite dans l'antiquité, Paris 1890. — 221. Ders., de MORGAN und MACQUENEM, Céramique de la Suse, DP 13, 1912. — 222. POULSEN, Der Orient und die frühgriechische Kunst, Leipzig-Berlin 1912. — 223. PREUSS, Das Bild Christi im Wandel der Zeiten, Leipzig 1915. — 224. QUIBELL, Hierakonpolis I, London 1900. — 225. RECHE, Der Kaiserin-Augusta-Fluß, Hamburg 1916. — 226. REGLING, Die griechischen Münzen der Sammlung Warren, Berlin 1096. — 227. REICHEL, Homerische Waffen, 2. Aufl., Wien 1901. — 228. REICKE, Der Gelehrte in der deutschen Vergangenheit, Leipzig 1900. — 229. SAL. REINACH, Répertoire de la statutaire, Paris 1897. — 230. Ders., Recueil de têtes antiques idéales ou idéalisés, Paris 1903. — 231. REINACH, THEOD., Trois royaumes de l'Asie mineure: Cappadoce, Bithyne, Pont, Paris 1888. — 232. Ders., L'histoire par les monnaies. Essais de numismatique ancienne, Paris 1902. — 233. RIEHM, Handwörterbuch des biblischen Altertums, I, 2. Aufl., Leipzig 1893. — 234. RODENWALDT, Die Fresken des Palastes in Tiryns, Athen 1912. — 235. RÖDER, Ägypter und Hethiter, Leipzig 1919 (AO 1919). — 236. ROSELLINI, Monumenti dell'Egitto e della Nubia, Pisa 1832. — 237. RUESCH u. a., Guida del museo nazionale di Napoli, 2. Aufl., Neapel 1911. — 238. SALZMANN, Nécropole de Camiros, Paris 1875. — 239. DE SARZEC, Découvertes en Chaldée, herausgegeben von HEUZEY u. a., Paris 1884 ff. — 240. SAUERLANDT und HASELOFF, Der Psalter Erzbischof Egberts von Trier, Trier 1901. — 241. SCHÄFER, HEINR., Ägyptische Kunst, in: Kunstgeschichte in Bildern, neue Bearbeitung, Leipzig 1913 ff. — 242. Ders., von ägypt. Kunst, bes. der Zeichenkunst, Leipzig 1919. — 244. SCHLIEMANN, Mykenä, Leipzig 1878. — 245. H. SCHRADER, Archaische Marmorskulpturen im Akropolismuseum zu Athen, Wien 1909. — 246. Ders., Auswahl archaischer Marmorskulpturen im Akropolismuseum zu Athen, Wien 1913. — 247. SCHUCHHARDT, Schliemann's Ausgrabungen usw., 2. Aufl., Leipzig 1891. — 248. Ders., Alteuropa in seiner Kultur- und Stilentwicklung, Straßburg-Berlin 1919. — 249. ALW. SCHULTZ u. BAUMANN, Allgemeine Geschichte der bildenden Kunst, Berlin o. J. — 250. G. SCHUMACHER, Tell-el-Mutesellim, I, Leipzig 1908. — 251. SCHWEINFURTH, Über den Ursprung der Ägypter, VBAG 1897, S. 263 ff. — 252. SELER, Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Altertumskunde, Berlin 1903 ff. — 253. SPIEGELBERG, Geschichte der ägyptischen Kunst, Leipzig 1903. — 254. STACKE, Deutsche Geschichte, I, Bielefeld-Leipzig 1880. — 255. STAIS, Guide illustré du musée national d'Athènes, I, Marbres et bronzes, 2. Aufl., Athen 1910. — 256. Ders., Guide usw., II, Collection mycénienne, Athen 1909. — 257. STEINDORFF, Grabfunde des mittleren Reiches in den Königlichen Museen zu Berlin, II, Berlin 1896. — 258. Ders., Grab des Ti, Leipzig 1913. — 259. STUDNICZKA, Kyrene, Leipzig 1890. — 260. Die griechische Kunst an Kriegergräbern, Leipzig-Berlin 1915 (NJ 35). — 261. SWARZENSKI, Salzburger Malerei, Leipzig 1908. — 262. TEXIER, Déscription de l'Armenie, I, Paris 1842. — 263. THIIS, Norske malere og billedhugere. — 264. THILENIUS, Ethnologische Ergebnisse aus Melanesien, Halle 1903. (Nova acta, Abhandlungen der Leopold-Carol-Akademie der Naturforscher, 30, 2.) — 265. THOMSEN, Palästina und seine Kultur in fünf Jahrtausenden, Leipzig 1909. — 266. TIDEMAND und TÖNSBERG, Folkelivsbilleder. — 267. TORGE, Seelenglaube und Unsterblichkeitshoffnung, Leipzig 1909. — 268. TSUNTAS und MANATT, The mycenaean age, London 1897. — 269. VECELIO, Costumes anciennes et modernes, Paris 1859. — 270. VISTED, Vorgamle bondekultur. — 271. VOSS, Malereien der Spätrenaissance, Berlin 1920 ff. — 272. WALTERS, History of ancient pottery, London 1905. — 273. Ders., Catalogue of the greek and etruscan vases in the British Museum, London 1893 ff. — 274. WARD, The seal cylinders of Western Asia, Washington 1910. — 275. WEBER, O., Altorientalische Siegelbilder, Leipzig 1920 (AO 17 u. 18). — 276. WELLHAUSEN, Reste arabischen Heidentums, 2. Aufl., Berlin 1897. — 277. WESTWOOD, Facsimiles of the miniatures of anglo-saxon and irish manuscripts, London 1868. — 278. WEULE, Leitfaden der Völkerkunde, Leipzig-Berlin 1912. — 279. WICKHOFF, Beschreibendes Verzeichnis der illuminierten Handschriften in Österreich, Leipzig 1905 ff. — 280. WIEDE-

MANN, Das alte Ägypten, Heidelberg 1920. — 281. WIEGAND, Die archaische Porosarchitektur der Akropolis zu Athen, Cassel-Leipzig 1904. — 282. WILKINSON, Manners and customs of the ancient Egyptians, London 1837 ff. — 283. WILPERT, Die Katakombengemälde und ihre alten Kopien, Freiburg 1891. — 284. Ders., Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten vom 4. bis 13. Jahrhundert, Freiburg 1916 ff. — 285. WINCKLER, Chammurapis Gesetze, 7. Aufl., Leipzig 1902. — 286. WINGENROTH, Angelico da Fiesole, Bielefeld-Leipzig 1906. — 287. WINTER, Kunstgeschichte in Bildern, Leipzig 1900. — 288. Ders., Die antiken Terrakotten, Berlin-Stuttgart 1903. — 289. Ders., Kunstgeschichte in Bildern, neue Bearbeitung, Leipzig o. J. — 290. WOLTERS, Galvanoplastische Nachbildungen mykenischer und kretischer Altertümer der württembergischen Metallwarenfabrik, Geislingen o. J. — 291. v. WREDE, Reise in Hadramaut, Braunschweig 1870. — 292. WRESZINSKI, Atlas der ägyptischen Kulturgeschichte, Leipzig o. J. — 293. WROTH, Catalogue of greek coins, Pontus, Paphlagonia usw., London 1889. — 294. Ders., Catalogue usw., Mysia, London 1892. — 295. ZACHER, Zur griechischen Wortforschung. GERAS, Abhandlungen zur indogermanischen Sprachgeschichte, AUG. FICK zum 70. Geburtstag gewidmet, Göttingen 1903, S. 229 ff.

Einleitung (Charakteristische Kennzeichen der Fräse).

Meine kulturarchäologischen Untersuchungen zur Frage: Allgemeine Menschheitsgedanken — Völkergedanken — Wanderung — Konvergenz [1] haben mich zu eingehenden und umfassenden Studien zu einer Geschichte der Barttracht geführt. Im Verlauf dieser Studien habe ich mich vor allen Dingen mit einer eigenartigen Barttracht: dem sogenannten Kranzbarte (Halskrause) oder der Fräse (Freese, freês) näher befaßt. Das Studium dieser Barttracht ergab ein prächtiges Beispiel für sich durch Jahrhunderte und Jahrtausende über weite Gebiete hin erstreckende Zusammenhänge und Entlehnungen sowie auch für Konvergenz. Die Ergebnisse dieser Studien möchte ich hier im Zusammenhange vorlegen.

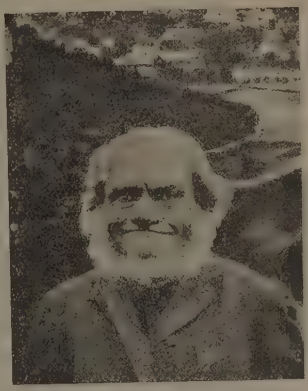


Abb. 1. Ein Höhlenführer aus der Fränkischen Schweiz. [Nach einer Photographie.]

Zunächst gebe ich einmal als charakteristische Kennzeichen der Fräse an, daß der Bart bei ihr rund um das Gesicht herum, von den Ohren bis um das Kinn, wie ein Kranz getragen und gepflegt (daher Kranzbart), dabei jedoch die Oberlippe stets peinlich ausrasiert wird. Daneben gibt es noch eine ganze Reihe von anderen, dieser

[1] Die Ziffern entsprechen den Nummern des Literaturverzeichnisses. Programmatische Übersichten: 185—189. Wie ich das Problem gegenwärtig auffasse, mag das folgende Schema zeigen:

Allgemeine Menschheitsgedanken.

Völkergedanken (Zusammenhänge)

Konvergenz

Wanderung (geschieden in drei Phasen).

Tracht verwandten Formen (Variationen). Diese unterscheiden sich meist in der Ausgestaltung des Kranzbartes. Bei der eigentlichen Fräse wird dieser unter dem Kinn hindurchgeführt, d. h. er greift kurz unter den Ohren auf die Halspartie über, und die Partie von der unteren Lippe bis zum Kinnrande wird rasiert. Daneben gibt es auch Kranzbärte, bei denen der Kranz auf die Kinnpartie übergreift, zum Teil sogar die ganze Unterlippe mit überdeckt. Auf der anderen Seite wird das Ausrasieren des Schnurrbartes entweder auf die Mittelpartie desselben beschränkt, dagegen die seitlichen Ecken gepflegt, oder auch gerade diese Ecken ausrasiert, und nur ein ganz schmaler Streifen in der Mitte der Oberlippe geschont.

All die Bartformen, die keinen vollen Kranz aufweisen (Koteletten, ausrasiertes Kinn u. dgl.), habe ich, auch wenn ihre Träger die Oberlippe ausrasierten, im folgenden nicht berücksichtigt.

I. Der Orient.

1. Südarabien, die Somaliküste und die Bischarin.

Im heutigen Orient läßt sich diese Barttracht nur noch in einem einzigen fest umgrenzten und vollkommen in sich geschlossenem Verbreitungsgebiet beobachten, in Südarabien, an der Somaliküste und bei den Bischarin.

In Südarabien hat erstmalig Baron VON WREDE auf seiner merkwürdigen und gefahrvollen Reise in Hadramaut (an der Südküste Arabiens von Aden bis Ras Madrak) 1843 diese Barttracht beobachtet[2]. WREDE sah sie dort bei den Beduinen im Gegensatz zu den Städtern. Für dasselbe Gebiet belegt uns die gleiche Sitte aber auch noch Graf CARLO LANDBERG. In seinen „Etudes sur les dialectes de l'Arabie méridionale" (Leiden 1901) fand ich folgende interessante Stelle: „Dans l'Arabie du Sud, on porte très peu la moustache qu'on rase souvent entièrement ou épile avec une pincette qu'on porte toujours dans la poche. Le seyyid Muhammad d'Ansâb, lorsqu'il était chez moi à Aden, ne faisait que cela toute la journée. Les Tourcs qui comme Hanafites font croître la moustache à l'instar des Européens, sont bafoués à cause de cela par les Arabes du Sud[3]." Einigen anderen Stellen desselben Buches entnehme ich die folgenden Angaben (gekürzt): „Les traditionistes prétendent bien que le Prophète a dit que la coutume ancienne exige cinq choses: 1. couper la moustache, 2. usw.[4]." „On a raconté qu'Omer Ibn 'Abd el-'Azîz fut interrogé sur la loi traditionelle au sujet de la coupe de la moustache, il repondit alors: elle dit que tu la couperas de façon à ce que la courbure du bord de la lèvre soit visible[5]." „L'Européen qui connaît les préceptes de l'Islam reconnaît toute de suite le musulman du non musulman à la façon dont celui-là se coupe la moustache. Nous savons que le Prophète mettait tout simplement un cure-dent sous la moustache et coupait tout ce qui le surposait. Comme le Prophète s'est servi de plusieurs mots pour

[2] 291, S. 57.
[3] 148, S. 500.
[4] Ebendort.
[5] 147, S. 257.

couper la moustache, et que les tradionistes répètent les mêmes mots d'après la source dont découle la tradition, les docteurs de l'Islam ne sont pas d'accord combien il faut couper la moustache! ... Hagar dit qu'on choisira entre deux manières. Suyûtî assure la même chose. Le voyageur en Orient aura observé que la coupure est près que exclusivement pratiquée de façon à rendre visible tout le pourtour de la bouche selon l'expression traditionelle. Mais en Hadramoût où l'on s'en tient rigoureusement à la jurisprudence châfe'ite, on pratique l'opération plus radicale se conformant à la manière du grand docteur lui-même. Les Hadramites portent la moustache coupée près que jusqu'à la racine. C'est la aussi une preuve de leur fanatisme. Les Hanafites sont les plus larges et ne coupent que les poils qui surpassent la bouche souvent pas même cela [6]."

Im übrigen Arabien halten es die Beduinen im Gegensatz zu diesem Gebiet für höchst anstößig, den Schnurrbart zu scheren oder auch nur zu stutzen [7].

Mit dem Verbreitungsgebiet der Fräse in Südarabien steht ohne Zweifel ein zweites in Verbindung, das jenseits des Roten Meeres liegt: die Somaliküste. Für dieses Gebiet berichtet uns PAULITSCHKE, daß die Somali und Dankali die Oberlippe mit ihren Säbelmessern sich glatt abrasierten [8]. Außerdem finden wir dort die Sitte bei dem Stamme der Midgan [9]. Wir wissen seit langem aus sprachlichen wie ethnologischen Forschungen, daß schon sehr früh semitische Stämme Südarabiens über das Rote Meer gesetzt sein und fast ganz Abessinien eingenommen haben müssen. In denselben Zusammenhang dürfte aber auch die Ausbreitung unserer Tracht gehören.

Die Fräse finden wir dann auch noch an einer dritten, eng benachbarten Stelle, bei den echten und unverfälschten Begavölkern, den Bischarin. Bei diesen hat GEORG SCHWEINFURTH laut freundlicher persönlicher Mitteilung auf seiner Roten-Meer-Fahrt im Jahre 1864 und 1865 die Sitte beobachtet, den Schnurrbart sorgfältig abzurasieren. Allerdings war ihr Bartwuchs immer mäßig lang bzw. kurz gehalten. Auch dieses Vorkommen der Fräse wird offensichtlich mit den beiden anderen Gebieten in Verbindung stehen, aber hier kann es sich recht gut um eine, vielleicht auch noch zu einer viel späteren Zeit erfolgte Übernahme der Tracht handeln.

Vom Stamme der Affar (Eritrea) berichtet uns PAULITSCHKE [10]: „Die Männer sind meist bartlos. Wenn Bartwuchs gelitten wird, so duldet man ihn nur am Halse, während das Gesicht und Genick stets rasiert sind." Dieser Beschreibung nach kann es sich nur um die eigentliche Fräse, und zwar in der scharf zugespitzten Form handeln. Irgendwelche Photographien mit dieser Tracht vermochte ich leider nicht aufzutreiben.

Wie wir weiter unten näher begründen werden, ist dieses eng umgrenzte Verbreitungsgebiet der Fräse in Südarabien und an der Somalküste als das ursprüngliche Heimatland dieser eigenartigen Tracht anzusehen.

---

[6] 147, S. 501.
[7] 193, S. 159.
[8] 208, S. 108.
[9] 278, S. 101, Taf. 78, Abb. 4.
[10] 208, S. 171.

2. Das Gebiet des Islam.

In engster Verbindung mit diesem Verbreitungsgebiet der Fräse steht das Gebiet des Islam. Nur liegt hier eine kleine Abänderung vor: Während bei den Hadramiten die Sitte besteht, den Schnurrbart abzurasieren, ist es unter den Völkern, die sich unter dem Islam zusammengefunden haben, Brauch, den Schnurrbart stark zu beschneiden und zu stutzen. Ich habe mich bemüht, mir über dieses Vorkommen soweit als möglich Klarheit zu verschaffen, und deshalb, da die Literaturangaben so gut wie völlig versagten, eine Rundfrage bei allen bedeutenderen Islamkennern veranstaltet. In höchst entgegenkommender Weise sind mir daraufhin zahlreiche Beobachtungen mitgeteilt worden, die mir die folgende Darstellung ermöglichten.

Für den islamischen Orient stellen die Lebensgewohnheiten des Propheten das nachahmenswerte Ideal dar. Sie sind, wie der größte Teil seiner Aussprüche überhaupt, zu beurteilen als der Ausdruck der Anschauungen, welche sich im Laufe der ersten beiden Jahrhunderte des Islam durchzusetzen versuchten, und die, um sich größere Autorität zu verschaffen, sich als vom Propheten durch dessen eigene Worte oder Taten sanktioniert hinstellen. Unter diesen Aussprüchen finden sich auch zahlreiche, die auf die Barttracht Bezug nehmen. Einige von ihnen finden sich bereits weiter oben gelegentlich der Ausführungen über Südarabien nach den Angaben von LANDBERG wiedergegeben. Die verschiedenen Versionen überhaupt werden ausführlich zusammengestellt von KANZ EL UMMAL ed. Haiderabad, Band III, S. 328 ff., Nr. 5418 ff., worauf mich Herr Prof. Dr. HOROVITZ freundlichst aufmerksam machte. Die Aussprüche finden sich dort meist in imperativischer Form wiedergegeben. Die am meisten bekannte Form ist die folgende: *„ahju-sa-warib wa ahju-l-lutra“* — „Entfernt den Schnurrbart so weit als möglich und laßt den Bart lang wachsen“. An Stelle von *ahfu* erscheinen in den anderen Versionen Imperative anderer Verba, von denen *inhaku* mit *afhu* gleichbedeutend ist, während *guzzu* scheren bedeutet, *quasu* und *hudu* dagegen stutzen. So findet sich einmal auch *quasu ma sis rifa,* stutzen in der Höhe der Lippe. Auch für *afhu* finden sich in den anderen Versionen andere Verben, die aber hier nicht berücksichtigt zu werden brauchen. Der Ausspruch findet sich auch in der Form einer Aussage: „Mein Herr hat mir befohlen, meinen Schnurrbart so weit wie möglich abzunehmen, den Bart aber wachsen zu lassen.“ Oder auch in der Form: „Wer nicht seinen Bart stutzt, gehört auch nicht zu uns.“ Außerdem findet sich die Angabe: „Der Prophet pflegte sich am Freitag den Schnurrbart zu stutzen“, und dem, der dieses Beispiel befolgt, werden besondere Belohnungen zugesagt. In mehreren Versionen fügt der Prophet zur Begründung noch hinzu: „Und macht es anders als die Juden“, oder „als die Juden und Christen“, oder „als die Magus“ (die Perser). Von den Persern wird in einer anderen Version noch mitgeteilt, eine Anzahl von ihnen, die zum Propheten als Deputation gekommen sei, habe Schnurrbärte getragen, während der Bart rasiert gewesen sei. Da habe der Prophet Anlaß genommen, seinen Untertanen zu befehlen, es anders zu machen als die Perser. Nach einem in mehreren Versionen mitgeteilten Ausspruch gehört das Stutzen des Schnurrbartes — einmal als „Rasieren“ bezeichnet, — zur *fitra,* d. h. zur natürlichen Religion, wie sie der

Mensch von Geburt an in sich trägt. Endlich wird auch ein Ausspruch des Propheten überliefert, der lautet: „Stutzet diesen, und lasset diesen", was erläutert wird als „Stutzet die Haare zwischen Unterlippe und Kinn und lasset den Bart."

Im Gegensatz zu dem Gebiet von Hadramaut, ist hier also nur vom Kurzschneiden, dem Stutzen des Schnurrbarts, die Rede. Die Vorschrift des Rasierens des Schnurrbartes, wie sie LANDBERG aus Hadramaut berichtet, dürfte demnach eine Besonderheit des dortigen Gesetzes sein, wie sie LANDBERG ja auch ausdrücklich durch einen Ausspruch des Propheten begründet.

Die an die Aussprüche von Mohammed sich anknüpfende Vorschrift der Sunna betreffs Stutzen des Schnurrbartes wird heute allgemein mit den Reinlichkeitsvorschriften in Verbindung gebracht. Der Bart werde nur deshalb gestutzt, auf daß er beim Essen flüssiger Speisen (Suppe usw.) und beim Trinken nicht verunreinigt werde. Charakteristisch für diese Begründung dieser Vorschrift ist der arabische Name des Schnurrbartes, *sarib*, d. i. der trinkende. Offensichtlich stammt diese Begründung erst aus einer Zeit, als man die Sitte nicht mehr erklären konnte und nun nach einer Erklärung suchte. Denn mit den Reinlichkeitsvorschriften hat die Sitte ursprünglich sicher nichts zu tun gehabt. Dieses Beschneiden und Stutzen steht vielmehr unzweifelhaft mit dem völligen Abrasieren des Schnurrbartes in Verbindung. Ich persönlich denke es mir nicht als eine Vorstufe zu diesem Abrasieren, sondern lediglich als eine Anpassung. Ich bin der Meinung, daß die Schafiiten in ihre Gesetzesvorschriften einen alten religiösen Brauch übernommen haben, der schon seit vorgeschichtlichen Zeiten in ihrem Land bestand. An diesen Brauch und an diese Gesetzesvorschriften haben sich dann die Nachbargebiete insoweit angepaßt, als sie den Brauch zwar nicht völlig übernahmen, sich jedoch bis zu einem gewissen Grade ihm anschlossen, indem sie an Stelle des gänzlichen Entfernens des Schnurrbartes (des Rasierens) ein Kurzhalten, also ein teilweises Entfernen (Scheren, Stutzen) einführten.

Als Beweis dafür, daß die Vorschrift des Stutzens tatsächlich auf diese Art zustande gekommen ist, möchte ich auf die folgende Beobachtung hinweisen. Es ist allgemein bekannt, wie hoch die Beduinen, aber auch fast alle übrigen Anhänger des Islams ihren Bart einschätzen. Gerade in den Gebieten, in denen der Schnurrbart gestutzt wird, erfreut sich dieser Schnurrbartrest einer ganz besonderen Hochschätzung. Diese geht z. B. deutlich aus einer von JAUSSEN berichteten Schilderung von der Bestrafung eines beduinischen Verräters durch Abschneiden der einen Hälfte des Schnurrbartes hervor [11]. Ähnliche Geschichten kann man auch sonst noch von Islamkennern berichtet erhalten. So finde ich z. B. in den von KAHLE und SCHMIDT herausgegebenen „Volkserzählungen aus Palästina" (Göttingen 1910), S. 41, die folgende Stelle: „Zaglub sagte: Was ich dir sage, deine Feigen sind weg! Und wenn du von ihnen auch nur ein Stück hast, so schneide ich mir eine Hälfte des Schnurrbarts ab und lasse die andere stehen." Man wird hier voraussetzen müssen, daß der Zaglub als älterer Mann einen Vollbart trägt. Falls seine Behauptung nicht richtig wäre und er gezwungen

[11] 120, S. 95: „Des bédouins s'emparèrent d'un traître qui avait dévoilé à l'ennemi leur plan de campagne, ils le rasèrent complètement d'un côté, lui coupèrent la moustache de l'autre, et le laissèrent ensuite en liberté."

würde, zu tun, was er sagte, so würden wir hier einen Mann mit einem Vollbart und einer Hälfte des Schnurrbarts vor uns haben. Einen ähnlichen Fall schilderte mir OSKAR REUTHER: „Ich sah in Hilleh einen Mann, der den unteren Teil seines Gesichts, wie das bei den Beduinen häufig geschieht, mit einem Zipfel seines Kopftuches verhüllt hatte und trotz der damit verbundenen Unbequemlichkeit diese Verdeckung auch beim Essen beibehielt. Man machte sich hinter seinem Rücken über ihn lustig und erzählte, seine Frau habe ihm die eine Schnurrbarthälfte abgeschnitten, aus Rache oder Eifersucht. Später hörte ich, daß im Streit oder in Beleidigungsfällen dem Beleidiger, falls er der Schwächere ist, vom Beleidigten als Buße auferlegt werden könne, seinen Schnurrbart ganz oder zur Hälfte für eine bestimmte Zeit rasiert zu tragen." Auf der einen Seite steht also die große Hochachtung vor dem Barte überhaupt, und vor dem Schnurrbart insbesondere, die das Entfernen auch nur eines Haares aus diesem als eine große Beleidigung oder schweren Schimpf empfinden würde, — und auf der anderen Seite steht das Gebot, diesen zu stutzen und kurz zu halten. Mich dünkt, daß diese beiden Seiten des heutigen islamischen Empfindens nicht so ohne weiteres zueinander passen. Meiner Meinung nach sind diese beiden in einem gewissen Gegensatz zueinander stehenden Anschauungen nur dadurch zustande gekommen, daß hier verschiedene Gebräuche und Anschauungen sich gekreuzt haben, aus denen sich dann im Laufe der Entwicklung wiederum eine neue einheitliche Tradition zusammengeschweißt hat, die nun von beiden Seiten, sowohl von rechts wie auch von links, etwas in sich aufnahm.

Die Sitte, den Schnurrbart zu stutzen, ist jedoch keineswegs über alle mohammedanischen Gebiete verbreitet. Wir finden sie in allen arabisch sprechenden Ländern[12], unter der mohammedanischen Bevölkerung Nordafrikas, fast bei allen Beludschen, Afghanen, Maskatarabern und wohl auch bei den islamischen Indern (nach den Ergebnissen meiner Rundfrage). Dagegen weichen von diesem Brauch das freiere Türkentum, einzelne nordafrikanische Gebiete und die Ägypter ab, ebenso auch die Perser. In diesen letzteren Gebieten wird besonderer Wert auf einen starken Schnurrbart gelegt, dafür aber gewöhnlich von den Türken, vor allem aber auch von den Tunesiern, das Kinn ausrasiert. In altmodisch arabischen Kreisen hat man eine ganz besondere Abscheu gegen dieses in modern türkischen Kreisen immer mehr gebräuchlicher gewordene Rasieren des Kinnbartes, und schon aus sehr alter Zeit sind im Namen Mohammeds überlieferte Aussprüche erhalten, welche sich meistens auf die Eschatologie beziehen und in denen die Leute „mit rasierten Kinnbärten" zu den Erscheinungen gezählt werden, welche den religiösen und moralischen Rückschritt bezeichnen, der dem nahenden Weltende vorangeht (laut freundlicher Mitteilung von C. SNOUCK HURGRONJE).

Der Gegensatz zwischen diesen beiden Bartsitten, dem Stutzen des Schnurrbartes und dem Nichtstutzen desselben, scheint hier wiederum einmal auf den religiösen Gegensatz zwischen Sunna und Nichtsunna (Perser), daneben aber

[12] Als z. B. OSKAR LENZ seine Reise durch Marokko, die Sahara und den Atlas machte, und sich dabei, so gut oder so schlecht es ging, als Mohammedaner ausgab und kostümierte, wurde ihm laut freundlicher Mitteilung besonders nahegelegt, seinen Schnurrbart zu stutzen.

auch auf einem Gegensatz zwischen Orthodoxie und Nichtorthodoxie (Türken, Tunesier, Ägypter) begründet zu sein. Bei Sir RICHARD BURTON, dem späteren Mekkapilger, finde ich darüber in einer amüsanten Anweisung für den Orientreisenden in seinem Buche „Sind revisited" (London 1877), Band 2, S. 77, die folgenden Angaben: „As regards the mustachios, if you would live in friendship with the Sunnis, or (selfnamed) orthodox moslems, trim the center level with the higthest part of the upper lip, and allow the tips to grow long on both sides beyond the mouth. Should you desire an appearence of piety, clip and thin these ornaments till they are about the size of your eyebrows. If you would be intimate with the Shi'ahs or schismatics (so-called by their ennemies) allow your mustachios to rival the girth of a Croom stick, in token of your intense abhorrence of the false sect, that so vilely curtails them. Ilf you wish to appear a fighting man, turn the ends up to your eyes, like a Kurd or a Spaniard of the old school, and be secure to twist them, as you engage in combat. That is the wagging of the lions tail. If you would pass quietly through life, let the ends meekly depend." Die Ergebnisse meiner Rundfrage brachten mir eine allgemeine Bestätigung dieser Gegensätze, irgendwelche positiven Unterlagen für die Entstehung dieser Gegensätze vermochte mir jedoch niemand mitzuteilen.

Zu beachten ist außerdem, daß in vielen mohammedanischen Ländern bezüglich der Barttracht die alte vorislamische Sitte den religiösen Vorschriften oder Anempfehlungen gegenüber standgehalten hat. Dann sind es nur die Schriftgelehrten, welche sich der Sunna gemäß den Schnurrbart stutzen. Die Barttracht ist daher tatsächlich in den mohammedanischen Ländern sehr verschieden.

So scheinen auch in den Gebieten, in denen der gestutzte Bart üblich ist, manche religiöse Fanatiker eine rasierte Oberlippe zu tragen. Denn nur so kann ich es mir erklären, wenn z. B. HOROVITZ (laut freundlicher Mitteilung) gelegentlich eines Aufenthaltes in verschiedenen Teilen Indiens einzelne islamische Männer mit glattrasierter Oberlippe beobachtet hat. Derselbe Gelehrte weist mich ferner auf eine Abbildung in dem Werke „An account of my life" des jetzt regierenden Begun von Bhopal Niewap, Sultan Johann hin [13], wo der Minister Mulai Muhammad Jamal ud Din Khan, Minister des früheren Begun von Bhopal Sikantor Begun, dargestellt ist, der sich durch besondere Genauigkeit in der Beachtung der islamischen Gesetzesvorschriften auszeichnete (gest. Hedschra 1299—1881/2), in derselben Barttracht erscheint. Ebenso findet sich auch z. B. der Radscha von Negod in einer typischen Fräse abgebildet.

Von Südarabien aus ist die Fräse bereits in vorgeschichtlicher Zeit über weite Gebiete des alten Orients verbreitet.

[13] 199, Bd. I, S. 24.

3 Ägypten.

a) Die eigentliche Fräse.

Die ältesten Belege für diese Tracht aus vorgeschichtlicher Zeit finden wir in Ägypten.

In den Nekropolen von Diospolis parva und Alamanyeh [15] wurden einige Tonfiguren von rohester Art gefunden, die einen Bart aufzuweisen schienen. Das Kinn ist so spitz gebildet, daß wohl sicher an Bart zu denken ist, der Mund



Abb. 2. Die Schiefertafel des Königs Narmer, Ägypten, 1. Dyn., um 3400 v. Chr. Die Fräse als echte Barttracht an den vor dem Könige liegenden Feinden, als künstliche Barttracht an dem Könige selber. [Aus: BR. MEISSNER, Babylonien und Assyrien I, Heidelberg 1920, Taf.-Abb. 22.]

ist nicht einmal markiert, vom Schnurrbart ist ebensowenig zu erkennen. Die Figuren sind vordynastisch und sogar ziemlich früh (PETRIE sequence date 36, wobei zu beachten ist, daß PETRIE sequence date 30 der frühesten neolithischen Zeit, also mindestens vor 4000 v. Chr. entspricht).

Wir finden diese Tracht dann im weiteren Verlauf der vorgeschichtlichen Zeit wieder an einer Reihe von Exemplaren aus der Serie der interessanten Schiefer-

[15] 213, Taf. 5 u. 6.

tafeln, die LEGGE in den PSBA zusammengestellt hat [16], so auf der Pariser Schiefertafel mit dem Stier [17], auf der Londoner Tafel mit dem Schlachtfelde [18], auf der Tafel mit den Gefangenen [19] und auf der Londoner Löwenjagdtafel [20].

In der beginnenden dynastischen Zeit treffen wir diese Tracht wieder an den Elfenbeinköpfen aus Hierakonpolis [21], die PETRIE als Libyer deutete, an den magischen Elfenbeininstrumenten [22], an der Elfenbeinfigur aus Nagada [23], auf der Palette mit der Darstellung einer menschlichen Figur aus der Sammlung PETRIE in London [24], auf dem Täfelchen [25] und der Emailletafel aus Abydos [26], an der Statuette aus dem Cabinet des medailles in Paris [27] und auf dem Zylinder des Königs Narmer (Athotis. Beginn der 1. Dynastie, d. h. nach MEYER BREASTEED 3400 v. Chr., nach v. BISSING vor 4000, nach BORCHARDT um 4186) [28], [29], ebenso auf der Schiefertafel desselben Königs [30]).

b) Der ägyptische Falschbart.

Dieses letztere Denkmal läßt uns die Barttracht jedoch in zweierlei Ausprägungen beobachten: einmal als echte Barttracht an den vor dem Könige liegenden Feinden, dann aber als künstlich falsche Barttracht an dem König selber. Diese künstliche Barttracht haben wir uns in der Weise zu denken, daß der König einen aus Haaren, Wollfäden usw. künstlich hergestellten Bart entweder umgebunden oder angeklebt trug, immer jedoch ohne Schnurrbart. In der ältesten Zeit ist dieser künstliche Bart oft dem echten, natürlichen Bart so täuschend ähnlich gebildet, daß eine Entscheidung, ob es sich um Kunst oder Natur handelt, oft nicht leicht, mitunter einfach ganz unmöglich ist. In der späteren Zeit wird der künstliche Bart immer mehr lediglich zu einer Andeutung eines Bartes, er ist nichts als eine kurze Strähne festgedrehten Haares, die mit zwei Bändern hinter dem Ohre befestigt wird. Diese Bänder sind oft auf den Skulpturen noch sichtbar [31].

---

[16] 74.
[17] PSBA 22, S. 125 u. 270; 26, S. 262; 31, S. 204 u. 297.
[18] BCH 16, 1892, Taf. 1. — 242, Bd. II, Taf. 4, 1.
[19] 34, S. 240. — 242, Bd. II, Taf. 4, 1.
[20] 34, S. 238. — 242, Bd. II, Taf. 5, 1.
[21] 34, S. 231. — 242, Bd. II, Taf. 5, 2.
[22] 224, Taf. 7, 8, 10, 11. — NAVILLE in RT 22, 1900, Taf. 5. — 34, S. 153 Dazu SCHWEINFURTH in VBAG 1898, S. 183.
[23] 34, S. 190.
[24] 15, S. 245, Abb. 3.
[25] 15, S. 245, Abb. 4. — 34, S. 245, Abb. 4.
[26] 34, S. 245.
[27] 34, S. 246.
[28] 34, S. 33.
[29] 34, S. 233.
[30] Die absolute Chronologie nach ED. MEYER (175). Vgl. dazu BREASTED (24), v. BISSING (16) und BORCHARDT (21).
[31] PSBA 22, Taf. 3. — C 27, 1899, S. 66, Taf. 3. — 224, Taf. 29. — 214, S. 6. — MPKO. 1904, S. 107. — JI 19, 1904, S. 380. — 34, S. 236, Abb. 167—168. — 63, Taf. 55. — 13, Taf. 2. — 174, Taf. 1. — 179, S. 12. — 119, S. 13. — 46, S. 25 u. 72. — 241, S. 14, Abb. 5. — 242, Bd. II, Taf. 6.

Entsprechend diesen zweierlei Bartformen ist die Schiefertafel des Narmer auch in zweierlei Hinsicht für unsere Studien wichtig: Einmal, weil wir aus ihr in Verbindung mit der Stier- und Schlachtfeldtafel entnehmen können, daß die echte Barttracht in diesen drei Darstellungen von den ägyptischen Künstlern kurz vor und während der ersten Dynastie an Feinden der Ägypter, die gleichzeitig nichtägyptisches Aussehen aufweisen, wiedergegeben wird. In den späteren Zeiten finden wir diese Tracht gleichfalls immer wieder bei den „Fremdvölkern", niemals jedoch bei eigentlichen Ägyptern [32]. Außerdem wird diese Barttracht von den Königen in der späteren Zeit immer als Falschbart getragen. Warum sollte gerade der König als Falschbart tragen, was vom Volke als natürliche Tracht getragen worden sei? Wir werden deshalb diese natürliche Barttracht wohl überhaupt nicht als ägyptisch ansehen dürfen, sondern all die Köpfe und Darstellungen mit der Wiedergabe dieser natürlichen Barttracht, die wir oben zusammengestellt haben, als Darstellungen von Nichtägyptern, von Fremdvölkern ansehen müssen. So hatte ja auch bereits PETRIE den einen der oben angeführten Köpfe als den eines Libyers erklärt. Ich kann mich wenigstens auf Grund meiner Studien nicht der von EDUARD MEYER [33] u. a. m. vertretenen Anschauung anschließen, daß die Ägypter in der ältesten Zeit Spitzbart bei glattrasierter Oberlippe getragen hätten, erst in der Zeit der Thinitendynastie sei die Sitte des Glattrasierens aufgekommen.

Die zweite interessante Beobachtung, die wir der Narmerplatte entnehmen können, ist dann die, daß sie uns die Tracht, die wir oben als natürliche Tracht bei den Fremdvölkern festgestellt hatten, als künstliche Tracht beim ägyptischen Könige zeigt. Denn es wird ja doch wohl niemand bestreiten wollen, daß diese Tracht am König auf der Narmerplatte nicht genau dieselbe Tracht ist, die wir in der Folgezeit immer wieder an den Königsdarstellungen beobachten — und diese spätere Königstracht ist eben eine künstliche, wie uns so viele Denkmäler deutlich erkennen lassen [34], und wie man dem-

[32] 152, Taf 22. — 52, S. 9 u. 12.

[33] Nur ein einziges Beispiel ist mir bekannt geworden, das vielleicht zu einem Zweifel an der Richtigkeit dieser Ansicht Anlaß geben könnte. In den Fresken des Grabes des Apui in dem Tal von Deir al Medinet, 19. Dynastie (MCV 4, 1894, Taf. 1 zu S. 612. — 46, Taf. 6 zu S. 184. — 280, S. 24) finden wir eine ganze Reihe von am Schaduf beschäftigten Männern mit stoppeligem Vollbart. Darunter taucht einmal ein Mann mit einer anderen Barttracht auf: Backen- und Kinnbart bei glattrasierter Oberlippe. Aber sind hier wirklich Ägypter und nicht etwa fremde Sklaven dargestellt? Herr Geheimrat Prof. Dr. BORCHARDT schreibt mir hierzu: „Die Farbe der Leute besagt nichts, sie kann für Ägypter und Fremde genommen sein, wenn sie in der Wiedergabe überhaupt dem Original entspricht. Bei den Männern mit Vollbart ist die weiße Kopfbinde auffällig, die unägyptisch sein könnte, kommt aber, wenn ich mich recht erinnere, auch auf kleinen Statuen des mittleren Reiches vor. Ich würde also nach dem vorliegenden Material eine Äußerung darüber, ob der Dargestellte ein Fremder oder ein Ägypter sei, nicht tun können. Wie weit das Bild aus dem Grabe des Apui getreu ist, kann ich nicht sagen. Nach der Vollständigkeit, die es zeigt, würde ich es für stark ergänzt halten. Auch habe ich kein Urteil über die Gewissenhaftigkeit des Kopisten. Da das Bild heute ganz verschwunden oder unzugänglich zu sein scheint, so wird auch eine spätere Nachprüfung an Ort und Stelle nichts ergeben." Dieselbe Barttracht zeigt uns z. B. ein fremder Sklave auf einem Wandgemälde von Eileithya, Anfang des neuen Reiches (172, S. 218).

[34] 174, S. 8.

entsprechend von jeher angenommen hat [35]. Die alte Erklärung, die noch nichts von dem Zusammenhang ahnte, in den wir heute die Barttracht einordnen, hat sich freilich insofern eine Fehldeutung zu schulden kommen lassen, als sie das sogenannte Aufhängeband von dem Barte als solchen scharf abtrennte, während es doch in Wirklichkeit einen Teil des Bartes selber darstellt, nämlich den Backen- und Wangenbart, der in manchen Fällen lediglich in Form eines ganz dünnen Streifens in der Partie zwischen Hals und Kinn getragen wurde, und daneben erst, gewissermaßen in zweiter Linie, die Rolle einer Aufhängevorrichtung des Bartes übernahm. Das hat wohl zum Teile BORCHARDT vorgeschwebt, als er sich einmal gegen die alte Tradition der Erklärung des Königsbartes wandte [36]. Seine Erklärung des bisher lediglich als Aufhängeband angesehenen Stückes als einen dünnen Backenbart besteht entschieden zu Recht, aber BORCHARDT geht dann selber wieder zu weit, wenn er aus diesem Grunde den Königsbart als einen natürlichen Bart angesehen wissen will. Diese Anschauung wird auch, wenigstens so weit ich erfahren konnte, von keinem Fachgenossen geteilt [37]. Entscheidend dafür, daß es sich um eine künstliche Barttracht und nicht um eine natürliche handelt, bleibt doch immer der Umstand, daß sich ein und dieselbe Person bald mit, bald ohne Bart darstellen läßt [38], und daß diese Barttracht auch von Königinnen getragen wird, z. B. von der Königin Hatschepsowet (Kemare, 12. Dyn. [39]).

Diese falsche Barttracht ist dann fortan ein charakteristisches Kennzeichen der ägyptischen Königsbilder. Für die Zeit der 1. Dynastie können wir sie z. B. noch an der kleinen Statuette aus der Sammlung Mac Gregor in Tamworth nachweisen [40]. Hier sieht der Bart noch sehr unbeholfen aus, und dieses Aussehen hat sowohl NAVILLE wie auch CAPART zu der Annahme verführt, hier sei vielleicht aus Reinlichkeitsgründen ein Sack über den wirklichen Bart übergezogen. Meinem Erachten nach liegt hier jedoch unzweifelhaft ein angeklebter Bart vor, und zwar ein Bart der großen breiten Form, die wir freilich in einer viel späteren Zeit, mit senkrechten Streifen verziert, an der Statue eines Chonspriesters [41], an dem Kopf eines Königs (sogenannten Hyksos Ludovisi) im Museo delle Terme in Rom [42] und an der Königsgruppe aus Tanis [43], alle drei Denkmäler wohl aus der Zeit der 21. Dynastie, wiederfinden. Diese breite, massige Bartform erinnert in mehr als einer Beziehung an babylonisch-assyrische Vorbilder, auch in der späten Ausschmückung durch Querbänder. Ich möchte jedoch nicht glauben, daß hier irgendwelche direkte Beziehungen zu Babylonien-Assyrien vorliegen: viel eher dürften beide auf eine gemeinsame archaische Wurzel zurückgehen.

[35] 210, Bd. I, Deutsche Ausgabe, S. 743, Abb 540.
[36] Vgl. z. B. 54, S. 212.
[37] GGA 1906, S. 557.
[38] 13, Text zu Taf. 46, Anm. 13.
[39] Z. B. Amenophis III. MDOG 57, 1917, S. 15.
[40] 214, Bd. II, S. 80. — 13, Text zu Taf. 40 A.
[41] 195, S. 68, Taf. 6. — 34, S. 44. — 15, S. 247, Abb. 13. — 46, S. 51. — 241, S. 23, Abb 5.
[42] 13, Taf. 30.
[43] 59, Taf. 59.

Neben dieser Bartform finden wir jedoch auch in der Zeit der 1. Dynastie bereits die später allgemein übliche kleine Form des Königsbartes. So an einer Statuette aus Abydos, die wohl einem König der 1. Dynastie zuzuschreiben sein dürfte [44].

Eine dritte Form aus der Zeit der 1. Dynastie bildet der Bart des Narmer: er zeigt wieder eine etwas längere Ausgestaltung der Spitze, die ein klein wenig verdickt bzw. verbreitert ist. Diese Verbreiterung der Spitze wird an jüngeren Formen oft künstlich ausgeschmückt, durch Querbänder, Verzierungen usw. Daß derartige Ausschmückungen auch an natürlichen Bärten vorkamen, zeigten uns bereits die Darstellungen auf der Stiertafel und auf der Londoner Tafel mit den Gefangenen.

Keineswegs sind jedoch in dieser Periode alle Königsbilder mit dem Königsbart versehen. Neben diesen bärtigen Königsbildern gibt es vielmehr auch solche, die den König in der bartlosen Tracht zeigen. So z. B. das Bild des Königs Usaphais der 1. Dynastie [45]. Ebenso erscheint auch der König Chaseskem in der 2. Dynastie auf seiner Statue bartlos [46].

In der 3. Dynastie finden wir unsere Spitzbarttracht an den Reliefs von einer Scheintür zu Sakkara wieder [47]. Nach v. BISSING handelt es sich in diesem Falle um einen natürlichen Bart, was ich jedoch in Abrede stellen möchte. Besteht v. BISSING's Deutung zu Recht, so dürfte hier wohl ein Nichtägypter dargestellt sein. Handelt es sich jedoch um einen künstlichen Bart, wie ich zu erkennen meinte, so hätten wir hier den ersten Beleg dafür, daß diese künstliche Barttracht auch von Leuten getragen wurde, die nicht im königlichen Range standen, sondern sich dieses königliche Zeichen anmaßten. Durch weitere Denkmäler können wir jedoch diese Erscheinung erst von der 5. Dynastie an belegen.

In der Zeit der 4. Dynastie begegnen wir der Form des ausgeschmückten Königsbartes wieder an den Bildern der Pyramidenerbauer Chefren [48] und Mykerinos [49] sowie auf dem Bilde des Kronprinzen Schepseskaf [50]. Daneben kommen freilich auch Königsbilder vor, bei denen dieser Bart völlig fehlt, so z. B. das Bild des Königs Cheops [51]. Aber diesem Fehlen dürfen wir weiter keine Bedeutung zumessen, da wir denselben Wechsel zwischen bärtig und bartlos durch die ganze ägyptische Geschichte hin verfolgen können. So ist z. B. Amenemhet III., 12. Dynastie, bartlos [52], ebenso Amenophis IV. [53] u. a. m.

---

[44] 13, Taf. 56.

[45] 15, S. 257, Abb. 35.

[46] 212, Taf. 14, 9. — 13, Taf. 35 a. — 179, S. 7, Abb. 10. — AZ 35, S. 8. — 242, Bd. II, Taf. 8, 2.

[47] 224, Taf. 39 u. 41. — 253, S. 10. — 34, S. 258.

[48] 13, Taf. 15.

[49] 210, Bd. I, Deutsche Ausgabe, S. 90 u. 611. — 214, Bd. I, S. 94. — 14, Taf. 3. — 13, Taf. 9/10. — 174, Taf. 5. — 179, S. 20. — 167, S. 80. u. 81. — 111, S. 88, Taf. 16. — 30, Taf. 1. — 46, S. 63. — 241, S. 24, Abb. 6. — 59, Taf. 22/4.

[50] 13, S. VI. — 50, S. XXIV, Taf. 1. — 167, S. 17 u. 81.

[51] 50, Taf. 2.

[52] 212, Bd. II, Taf. 13.

[53] 50, S. XXV, Taf. 4.

Dieser Wechsel ist eben durch die Natur des künstlichen Bartes bedingt, den man bald trug, bald ablegte.

Zur Zeit der 5. Dynastie erscheint diese eigenartige Barttracht bereits auch an den Bildern der Nilgötter auf dem Relief am Totentempel des Königs Neweserre in Abusir [54] und bei den personifizierten Gottheiten des Ozeans, des Opfers und des Getreides auf dem Relief vom Totentempel des Königs Sahure zu Abusir [55].

Doch nicht nur Gottheiten haben den Bart jetzt übernommen, die Sitte hat sich vielmehr auf die weitesten Kreise übertragen. Schöne Beispiele hierfür bieten uns z. B. das Bild des königlichen Beamten Ti in Sakkara [56] und das Bild des Richters Achti-hetep-hrai, gleichfalls in Sakkara [57], für die 5. Dynastie z. B. das Bild des Kaigemni [58].

Wer von den Großen des Landes bei feierlichen Gelegenheiten ehrfurchtgebietend aussehen wollte, mußte bärtig erscheinen, und da nun einmal der natürliche Bart verpönt war, so blieb nichts übrig, als einen künstlichen unter das Kinn zu binden. Im alten Reich ist das noch verhältnismäßig selten der Fall [59]. W. M. MÜLLER hat zur Erklärung hierfür angeführt [60], daß dieses unschöne Anhängsel gewiß niemand habe gern tragen wollen, und daß es deshalb auch nie an den Porträtstatuen erscheine, weil jedermann befürchtete, damit die Schönheit seines Gesichtes zu entstellen, und daß man es deshalb nur dann umgebunden hätte, wenn man mit einer der großen Perücken in Gala erscheinen mußte oder wollte. Ich glaube nicht, daß diese Erklärung zu Recht besteht. Meiner Anschauung nach war vielmehr der falsche Bart in dieser Zeit noch viel zu sehr ein Hoheitsabzeichen, das nur ganz beschränkte Kreise tragen durften, und das die fernerstehenden Kreise nicht so ohne weiteres zu übernehmen wagten.

Erst in jüngeren Zeiten trat hier ein Umschwung ein. Im mittleren Reich wird die Sitte, einen Falschbart zu tragen, immer häufiger, jetzt tragen ihn bereits Gau- und Gutsbeamte [61]. Wegen der Häufigkeit der Barttracht in dieser Periode hat WIEDEMANN die Tracht, z. B. an dem Relief des Ra-cheper-ke, 12. Dynastie, als natürliche Barttracht, und zwar als Fliege deuten wollen [62]. Eine derartige Erklärung erscheint jedoch nicht angängig, denn einmal sieht die Barttracht der Fliege ganz anders aus, wird vor allem nie unter dem Kinn getragen, und dann gehört die Barttracht doch offensichtlich in den großen Zusammenhang, in dem sie schon in der 1. Dynastie in dieser kleinen Form vorkommt. Im übrigen wird auch noch im mittleren Reich noch ängstlich daran festgehalten, eine etwas länger ausgestaltete Form ausschließlich dem Könige und den Göttern

---

[54] 13, Taf. 45 u. a. m. — 179, S. 41, Abb. 96. — 50, S. XXVII, Taf. 7.
[55] 174, S. 15.
[56] MOG 37, 1908, S. 23.
[57] 210, Bd. I, Deutsche Ausgabe, S. 91. — 258.
[58] 292, Taf. 95.
[59] 17, Taf. 15.
[60] 152, Bd. II, Taf. 8. — 242, Bd. II, Taf. 2.
[61] 191, S. 114.
[62] 152, Bd. II, Taf. 128 u. 131 u. a. m. — 257, Bd. I, Taf. 6. — 214, Bd. II, S. 199.

vorzubehalten. Diese besondere Bartform ist durchschnittlich zwei Fingerbreiten länger als der von den übrigen Menschen getragene Bart, nach Art eines Zopfes geflochten, und unten umgebogen. Ein gutes Beispiel für diese Form gibt uns der Kopf des Horfuabra, Mitregenten des Königs Amenemhet III.[63], und das Relief mit der Darstellung der Landesgötter am Throne Sesostris I. im ägyptischen Museum zu Berlin[64]. Besonders häufig findet sich diese Bartform bei dem Gott Osiris[65], daneben aber auch bei dem Gotte Chonsu[66], Amen-Ra[67] u. a. m. Der Gott Osiris stellt dann wohl auch die Verbindung her, daß sich der Bart von nun ab bei den Totendarstellungen findet. Besonders geläufig ist uns die Bartform hier bei den Mumienbildern und Mumiensarkophagen[68]. Wie notwendig der Besitz eines derartigen Bartes zeitweise für den Toten erschien, geht daraus hervor, daß er sich in einem hölzernen Modell als Grabbeigabe fand[69].

Im Neuen Reich endlich wird dieser Königsbart wieder um so seltener. Jetzt war er augenscheinlich eine der Vergangenheit angehörige Tracht, die nur noch bei bestimmten Gelegenheiten zur Verwendung kam[70]. Jedoch erscheint er auch noch hier ständig auf den Mumienbildern und Mumiensarkophagen, und ebenso halten auch noch die Könige an dieser Tracht fest. In ihr erscheinen noch bei besonders feierlichen Anlässen, wie z. B. bei Einweihungen die ptolemäischen Könige. So z. B. Ptolemäus IV. am Horustempel in Edfu[71], Ptolemäus IX.[72], Ptolemäus X.[73], Ptolemäus XIII.[74]. Selbst von der Mehrzahl der römischen Kaiser haben sich Darstellungen in dieser Tracht erhalten, so von Augustus[75], Tiberius[76], Caligula[77], Caracalla[78], so auch der Kopf eines noch unbekannten Kaisers, der in die Reihe der unmittelbaren Nachfolger des Caracalla bis etwa auf Gallienus gehören wird[79]. Schwerlich werden diese Kaiser die altägyptische Barttracht je in Wirklichkeit getragen haben, wenn auch nur für kurze Zeit. Es dürfte sich hier vielmehr um idealisierte Bilder handeln, die zu irgendwelchen bestimmten Zwecken verfertigt wurden, und bei denen man auf das alte Königssymbol nicht verzichten zu können glaubte.

In jüngerer Zeit findet sich daneben wiederum eine aus-

[63] 280, S. 139 u. 140, Taf. 2.
[64] 30, Taf. 12.
[65] 242, Bd. II, Taf. 24. — 280, Taf. 1.
[66] 280, Taf. 8.
[67] 280, Taf. 5.
[68] 280, S. 121.
[69] 280, S. 116.
[70] Annales I, S. 42 (Daressy).
[71] 152, Bd. III, Taf. 9 a, 29 a, 77 a, 116, 173. — 241, S. 27, Abb. 1, S. 31, Abb. 4. — 63, Taf. 129.
[72] 30, Taf. 22, S. 28.
[73] 162, S. 194.
[74] 162, S. 213.
[75] 162, S. 228.
[76] 181, S. 16 u. 17.
[77] 181, S. 25 u. f.
[78] 181, S. 29.
[79] 181, S. 71 u. 72.

gesprochene Fräse, so auf einem Relief im Berliner Museum und einem anderen im Hildesheimer Museum, die beide in die letzten drei Jahrhunderte v. Chr. gehören [80].

Das jüngste Beispiel für die Spitzbarttracht ohne Schnurrbart, das ich aus Ägypten nachweisen kann, fand ich auf einem koptischen Scherben aus der Zeit um 600 n. Chr. [81]. Doch ist es in diesem Falle schon wieder unsicher, ob es sich hier um die Darstellung eines Falschbartes handelt oder ob hier bereits wieder ein natürlicher Bart in dieser eigenartigen Ausgestaltung vorliegt.

Auf Mumiensarkophagen ist der ägyptische Falschbart dann bis nach Syrien gelangt. Hier finden wir ihn z. B. auf dem Deckelsarkophag des Königs Tabnit von Sidon, 4. Jahrhundert v. Chr., dargestellt [82], ebenso auf dem Sargdeckel des Königs Eschmunazar, 3. Jahrhundert [83]. In Anbetracht der engen Beziehungen, die zwischen Phönizien und Ägypten bestanden, ließe sich die Annahme, daß die phönikischen Könige die eigenartige Barttracht der ägyptischen Könige übernommen hätten, nicht ohne weiteres zurückweisen. Jedoch sind die fraglichen Sarkophage, wie mir auch Herr Direktor Schäfer bestätigte, ganz gewiß ägyptische Arbeiten, die lediglich auf dem Handelswege nach dort gekommen sind.

Anders dagegen steht es mit Äthiopien. Die Äthiopier haben wirklich eine Abart dieses ägyptischen Falschbartes von den Ägyptern übernommen. Einer der Pylonen der Pyramide des Königs Tirikanletau von Meroe zeigt uns einen an Kinn und Wangen eng angeklebten Bart, jedoch gleichfalls keinen Schnurrbart [84].

Ich kann mir nicht denken, daß die Ägypter diesen künstlichen Bart deshalb getragen hätten, weil sich bei ihnen „aus älterer naiverer Zeit die Vorstellung erhalten hatte, die allen orientalischen Völkern vertraut ist, daß der Bart des Mannes das Zeichen seiner würdigen Stellung sei“ [85]. Wir können feststellen, daß diese Behauptung zum mindestens in dieser Form nicht stimmt, — daß nämlich vielmehr alle nichtsemitischen Völker des Orients in den ältesten Zeiten eine bartlose Tracht trugen, wie wir weiter unten gleich noch belegen werden — und eine Barttracht erst aufkam, als Semiten sich mit ihnen vermischten. Warum klebt sich der Ägypter nur diesen Spitzbart einschließlich des Wangen- und Kinnbartes an, warum nicht auch einen Schnurrbart? Sicherlich hängt das nicht etwa damit zusammen, daß „der Volksstamm nur zu einem dünnen Bartwuchs veranlagt gewesen ist und deshalb keinen Vollbart hätte tragen können“. Gerade im ständigen Zusammenhange mit dem Fehlen eines Schnurrbartes wirkt dieser

[80] 13, Taf. 111.
[81] BPS 42, 1920, S. 15 u. 21.
[82] 181, S. 113.
[83] 249, Bd. I, S. 167.
[84] 158, Taf. 16. — 210, Bd. III, S. 138. — 9, S. 25, Abb. 89. — 99, Bd. I, S. 485. — 287, Taf. 16. — 122, S. 112 u. 487. — Über die Zeit Eschmunazars gehen die Ansichten stark auseinander. Gewöhnlich wird er in die Perserzeit gesetzt. Ed. Meyer setzt ihn jedoch laut freundlicher Mitteilung in die Ptolemäerzeit, also ins 3. Jahrhundert.
[85] 152, Bd. V, Taf. 49. — 28, Bd. I, S. 409.

Spitzbart auffällig. Er stellt so dieselbe Form der Barttracht dar, die wir im übrigen Orient immer bei dem Eindringen des semitischen Bevölkerungselementes antreffen, und überall dort finden wir dann die Anschauung von dem Bart als Hoheitsabzeichen wieder.

In diesem Zusammenhang weist auch noch eine andere Beobachtung. Bisweilen finden wir nämlich den Königsbart auf Statuen blau bemalt[86]. Gerade die Verwendung der blauen Farbe berührt uns dabei recht eigenartig. Im „Hymnus der Handerhebung vor Sin" hören wir auch von dem babylonischen Gotte Sin einen lasurfarbenen Bart rühmen[87]. Auch dort finden wir also die blaue Farbe wieder. Weist diese Beobachtung nicht wiederum deutlich auf einen Zusammenhang hin?

Ich kann mir nicht denken, daß der ägyptische Falschbart lediglich durch die Berührungen mit Babylonien zustande gekommen sei. Gewiß liegen gerade für die älteste Zeit in der Kunst im einzelnen Anklänge an Babylonien vor, wie sich z. B. an der Pariser Schiefertafel verfolgen läßt[88]. Aber diese Anklänge[89] sind doch viel zu geringfügig, als daß man sich gleich die Übernahme einer derartigen Tracht und gar der damit verknüpften Anschauungen daraufhin annehmen dürfte. Meiner Anschauung nach müssen wir hierfür eine andere Erklärung suchen.

Die Ägypter sind von Haus aus ein hamitisches Volk, ihre Sprache ist jedoch semitischer Herkunft. Man hat deshalb angenommen, daß diese Sprache von Babylonien oder Ostarabien stamme und in sehr früher, vordynastischer Zeit durch irgendwelche uns unbekannte Völkerwellen oder gar durch unternehmende Kolonisten über Nubien eingedrungen und dem Nillande aufgezwungen sei. Hier haben wir also einen uralten semitischen Einschlag vor uns, der sich auch noch in so manchen anderen Erscheinungen zu erkennen gibt[90] und den man selbst in der Religion wiederzufinden meinte[91]. Könnte mit diesem Einschlag nicht auch die eigenartige Barttracht und die damit verbundene Anschauung ins Land gekommen sein?

Wir können sogar meinem Erachten nach noch weitergehen und vermuten, daß diese Anschauung Hand in Hand mit bestimmten Göttervorstellungen ins Land gekommen ist. Nach dem oben vorgelegten Denkmälermaterial erscheint es so, als ob der Spitzbart mit glattrasierter Oberlippe zuerst von den Königen getragen und erst von dort aus auf den göttlichen König übertragen worden sei. Wir müssen jedoch auch auf die Lücken achten, die dieses Material aufweist. Wohl können wir die Königsbilder bis weit hinauf in die dynastische Zeit verfolgen. Aber daneben fehlen uns gleichalte Götterbilder. Die ältesten Götterbilder, die wir heute besitzen, dürften ein paar Steinstatuen des Gottes Min aus Koptos

---

[86] 191, S. 114.

[87] Annales V, S. 32 (Legrain).

[88] 121, S. 172 u. 244.

[89] HEUZEY und BODGE in I, S. 127. — C 27, 1899, S. 60 (HEUZY). — Annales II, 1911, S. 171 (NEWBERRY). — 242, Bd. I, S. 209.

[90] Vgl. hier über 113, S. 39 u. 63; 114; 251.

[91] Vgl. 280, S. 48, wo in Anm. 5 auch noch weitere Literatur verzeichnet ist.

sein[92]. Sie gehören nach freundlicher Mitteilung von Direktor SCHÄFER vielleicht in die vorgeschichtliche Zeit, nach v. BISSING dagegen erst in die Zeit gegen Ende der 1. Dynastie. Zu all diesen Statuen fehlen jedoch die zugehörigen Köpfe. Durch Ansatzspuren, etwa in Brusthöhe, können wir feststellen, daß diese Statuen einen Bart trugen, der natürlich gewachsen gewesen zu sein scheint. Schwerlich wird dieser Bart ein Vollbart gewesen sein, sondern vermutlich ein Spitzbart mit Backen- und Kinnbart ohne Schnurrbart. In der späteren Zeit erscheint der Gott Min immer in dieser Barttracht, nur ist hier der Bart ein künstlicher geworden. So z. B. auf einem Relief aus Koptos, 12. Dynastie[93], und auf einer Statue aus der 13. Dynastie[94]. Diese Beobachtungen an den Bildern des Gottes Min legen uns den Gedanken nahe, daß der sogenannte Königsbart ursprünglich ein Abzeichen der Götter gewesen und dann erst von den Göttern gemäß der engen Verbindung von Gott und König, wie sie den alten Ägyptern überhaupt geläufig war[95], auf den weltlichen König übertragen worden ist, genau so, wie der weltliche König auch so manches andere Attribut vom göttlichen König entlehnt hat, und nicht etwa umgekehrt. Die nämliche Entwicklung läßt sich ja in der Geschichte der Barttracht noch einmal in Babylonien-Assyrien beobachten, worauf wir weiter unten noch zurückkommen werden. Gerade durch diesen Vergleich mit Babylonien werden wir in unserer Anschauung bestärkt, daß hier in Ägypten ein ähnlicher Entwicklungsgang vor uns liegt. Für Babylonien hat ED. MEYER aus der gleichen Erscheinung den Schluß gezogen, daß die Babylonier ihre Götter von einem fremden Volke — von den Semiten — übernommen hätten. Für Ägypten dürfte schwerlich die gleiche Schlußfolgerung gestattet sein. Die ägyptische Religion erweckt zu sehr den Eindruck eines ureigenen Erzeugnisses von Ägypten selber, und ist auch dementsprechend bisher immer gewertet worden[96]. Meiner Meinung nach brauchen wir jedoch auf Grund der von uns beobachteten Tatsachen auch nicht gleich soweit zu gehen und an der Anschauung von der Indigenität der ägyptischen Religion zu rütteln. Die ägyptische Religion kann sehr wohl ureigenes Erzeugnis der Ägypter sein, aber trotzdem auch einen derartigen Zug, wie ihn die hier behandelte Sitte der Barttracht ausdrückt, übernommen zu haben.

4. Die sogenannten Fremdvölker auf den ägyptischen Denkmälern.

Die ägyptischen Denkmäler ermöglichen uns noch eine ganze Reihe von Beobachtungen über die Verbreitung der Fräse bei ihren Nachbarvölkern. Bei all diesen sogenannten Fremdvölkern haben die Ägypter bereits seit den ältesten Zeiten diese Barttracht sehr scharf beobachtet. Sooft auf ihren Wandgemälden und in dem plastischen Reliefschmuck ihrer Tempel und Denkmäler diese Fremdvölker erscheinen, so finden wir sie immer im Kinnbart dargestellt, und das Merkmal der glattrasierten Oberlippe ist sorgfältig wiedergegeben.

[92] 131.
[93] 34, S. 217. — 15, S. 253, Abb. 23.
[94] 13, Taf. 34.
[95] 214, Bd. I, S. 211.
[96] 55, S. 39.

Über eine ganze Anzahl vielleicht hierher gehöriger Reliefdarstellungen, Statuetten usw. aus der vordynastischen Zeit haben wir bereits weiter oben gesprochen. An diese ältesten Darstellungen wollen wir hier den ältesten Beleg anschließen, der uns diese eigenartige Barttracht für inschriftlich als Nichtägypter bezeugte Fremdleute sicherstellt. Diesen Beleg gibt uns ein Elfenbeinstäbchen aus dem Grabe des Königs Q'sen vom Ausgange der 1. Dynastie aus Hierakonpolis mit der Darstellung eines Gefangenen, der durch die Beischrift als Asiat gekennzeichnet und dessen semitischer Typus unverkennbar ist[97]. Dieselbe Barttracht finden wir dann wieder an den Beduinen von der Sinaihalbinsel (Mentiu), welche von Pharaonen niedergeschlagen werden, auf Felsenreliefs vom Wadi Maghara aus der Zeit der 1., 5. und 6. Dynastie[98] und an den von dem Königslöwen niedergeworfenen Asiaten und Negern aus dem Totentempel des Newoserre (5. Dyn.)[99] wie auch bei einem Libyer am Totentempel des Königs Sahure (5. Dyn.)[100].

Von der 18. Dynastie an (1580 bis 1350) häufen sich die Zeugnisse für diese eigenartige Barttracht bei den Fremdvölkern. So finden wir in der 18. Dynastie Kanaanäer mit dieser Barttracht im Grab des Senye bei Theben[101], im Grab des Amen-em-heb bei Theben[102], im Grab des Khamhait[103] und im Grab des Pehsucher[104]. Ganz vortrefflich charakerisiert sind die beleibten Semiten in ihren langen Kaftanen und großen Bärten, mit ihren schlaffen Bewegungen und der schweren Gewandung im Gegensatz zu den schlanken, straffen, leicht bekleideten Ägyptern in einer Darstellung aus dem Grabe des Horemheb[105]. Neben diesen Semiten mit langen Bärten, mit glattrasierter Oberlippe finden sich aber auch solche mit Vollbart. So weist der Denkstein eines semitischen Söldners aus Tell-Amarna Spitzbart mit Schnurrbart auf[106].

Für Vorderasiaten und Syrer belegen uns zahlreiche Denkmäler aus der 18. Dynastie den Backen- und Kinnbart bei glattrasierter Oberlippe. So sind in dem Grabe des Chnemhotep, der unter König Usurtesen die höchsten Würden bekleidete, inschriftlich als Amu, d. h. Vorderasiaten, bezeugte Männer dargestellt, welche in das Niltal einwandern und dem Chnemhotep Geschenke darbringen, sie haben alle kurze, unter dem Kinn zugespitzte Backenbärte, keiner einen Schnurrbart[107]. Besonders häufig finden wir diese Tracht bei syrischen Stämmen: Auf einer der Zeit Amenophis III. (18. Dyn.) angehörigen Säuleninschrift von Soleb erscheinen inschriftlich bezeugte Phönizier in der bildlichen

[97] 55, S. 1.

[98] 224, Taf. 11. — 212, S. 25, Taf. 12. — RT 22, 1900, Taf. 5 (NAVILLE). — 214, Bd. I, S. 22. — 34, S. 153. — 173, S. 20. — 46, S. 53.

[99] 152, Bd. II, Taf. 2, 3, 116. — 172, S. 103, — 215, Abb. 45, 47, 50, 51, 53.

[100] MOG 24, 1904, S. 11.

[101] 174, S. 37.

[102] 192, Taf. 2 u. 4.

[103] 192, Taf. 5. — 292, Taf. 4.

[104] 152, Bd. III, Taf. 116. — 166, Bd. II, S. 151.

[105] 292, Taf. 16.

[106] AZ 38, 1910, S. 47. — 24, S. 264, Abb. 116. — 30, Taf. 22. — 119, S. 21. — 123, S. 340.

[107] AZ 36, 1908, S. 126, Taf. 17. — 235, S. 49.

Darstellung ohne Schnurrbärte, aber mit keilförmigem Kinnbart [108]. Dieselbe Barttracht kennzeichnet jene „Männer des Nordostens", d. h. Asiaten, über die Amenophis II. die Keule schwingt [109]. Auf einer Darstellung aus der Zeit Amenophis III. finden wir einige Vertreter des Nordlandes, d. i. Asiens, unter dem Sessel des Königs dargestellt, weiter unten am Sockel sind jedoch typische Semiten, durch ihren Gesichtsausdruck deutlich als solche gekennzeichnet, gebunden [110]. Beide Gruppen sind bärtig dargestellt. Beispiele aus der Zeit Amenophis IV. sind recht zahlreich vorhanden [111]. Rutenu oder Lutenu, syrische Stämme, finden wir in derselben Weise in einem der Zeit Thutmosis III. angehörigen Grabe dargestellt [112]. Dieselbe Tracht zeigen auch wieder die von dem als Sphinx dargestellten König Thutmosis IV. zu Boden geschmetterten Semiten [113], und die Syrier und Nubier in dem Grabe des Sebekhotep (Zeit Thutmosis IV.) [114].

Für die 19. Dynastie finden wir dieselbe Barttracht an Gefangenen unter Sethi I. wieder [115]. Dagegen zeigen uns einige Libyer vom Grabe Sethis I. Spitzbart mit Schnurrbart [116], daneben kommt aber auch dort Spitzbart ohne Schnurrbart vor [117].

Tributbringende Syrier finden wir in dem Grabe des Hui unter Tutanchamon wieder [118], sie tragen einen Spitzbart mit glattrasierter Oberlippe. Dieselbe Tracht weisen die Syrier in dem Grabe des Mennep-ra-seneb auf [119]. Auch auf den Denkmälern der 20. Dynastie begegnen wir dieser eigenartigen Barttracht wieder. Spitzbart mit Schnurrbart nur an den Mundwinkeln, dagegen in der Mitte glattrasierte Oberlippe finden wir an einem vornehmen Asiaten im Grabe Ramses III. wieder [120].

Dieselbe Tracht finden wir auch auf einer Darstellung Sethis I. bei Gefangenen aus dem Lande Punt (südliches Arabien und Somalikküste) und einem Gefangenen von Maharina (Mesopotamien) [121], ebenso auf einer anderen Darstellung aus derselben Zeit [122]. Für die Bewohner von Punt finden sich übrigens noch eine ganze Reihe von Beispielen mit dieser eigenartigen Barttracht auf Denkmälern aus der Zeit von der 4. bis 18. Dynastie [123]. Im Neuen Reich

---

[108] 236, Bd. I, Taf. 26. — 37, Taf. 361. — 152, Taf. 131/3. — 25, S. 147. — 198, Taf. 28 u. 31. — 196, S. 82. — 166, Bd. I, S. 61 u. 468 ff., Bd. II, S. 17. — 214, Bd. I, S. 173. — 216, Bd. I, Taf. 36, 19. — 241, S. 18, Abb. 2.

[109] 152, Bd. III, Taf. 88 a. — 36, S. 121. — 28, S. 609. — 155, S. 53.

[110] 152, Bd. III, Taf. 61.

[111] 152, Bd. III, Taf. 76.

[112] 152, Bd. III, Taf. 97 d, 109.

[113] 118, Taf. 48, S. 331 bis 333. — 282, Bd. I, S. 38, Taf. 2 b.

[114] 241, S. 20, Abb. 4.

[115] 292, Taf. 56.

[116] 152, Bd. III, Taf. 129. — 37, Taf. 27. — 210, Bd. I, S. 23.

[117] 37, Taf. 240. — 210, Bd. I, S. 743. — 34, S. 43.

[118] 174, Taf. zu S. 306. — 9, S. 100, Abb. 28. — 201, Bd. I, S. 122, Abb. 7. — 173, S. 13.

[119] 155, S. 53.

[120] 236, Taf. 178. — 37, Taf. 272, 2. — 166, Bd. II, S. 152.

[121] 236, Taf. 22, 3, 160, 3. — 37, Taf. 36, 3, 176, 2. — 164, Taf. 48. — 46, S. 176.

[122] 152, Taf. 129.

[123] 152, Bd. II, Taf. 131 a.

finden wir die Tracht weiter bei den S a s u, d. i. den Räubern der Sinaiwüste [124]. Gelegentlich kommt auch hier ein Schnurrbart vor, so bei einigen der Sasu auf dem bekannten Relief Sethis I., während der Schnurrbart bei anderen ebenso deutlich fehlt, bei den meisten auch freilich auf dem Berliner Abguß nichts Sicheres zu erkennen ist. Backen- und Kinnbart mit glattrasierter Oberlippe finden wir schließlich auch bei den Juden auf der Siegesliste des Königs Schischak (945 bis 924) [125].

5. Babylonien.

a) Südbabylonien bis zur Zerstörung von Lagas.

Das älteste Beispiel für diese Tracht bietet uns hier wohl der in der Mitte einer runden Steinbasis eines Weihgeschenkes aus Tello aus den Zeiten vor



Abb. 3. Statuette eines archaischen Herrschers aus Assur. Um 3000 v. Chr. [Aus: H. SCHÄFER, Von ägyptischer Kunst. J. C. HINRICH'sche Buchhandlung, Leipzig.]

Urnina (d. h. vor 3000 v. Chr.) dargestellte Herrscher, der in der Rechten als Abzeichen seiner Würde ein Sichelschwert trägt [126]. Die anderen dort dargestellten Männer sind vom Künstler bartlos wiedergegeben. Wenn gerade der

[124] 191, S. 114. — 249, Bd. I, Taf. zu S. 80. — 174, Taf. 14.
[125] 191, S. 138.
[126] 241, S. 21, Abb. 3. — 133, Taf. 10.

Herrscher vom Künstler allein mit der Barttracht ausgestattet wird, so dürfen wir darin wohl eine besondere Bedeutung erblicken, zumal wie wir gleich sehen werden, in der späteren Zeit diese eigenartige Barttracht ein ständiges Abzeichen der Götter bildet. Vielleicht soll die Sichelwaffe, die sich in den Händen dieses bärtigen Mannes befindet, ihn als Gott kennzeichnen. Sie findet sich als Götterattribut in der späteren Zeit des öfteren, z. B. auf einem Relief des Gottes Ningirsu [127].

Auf der größeren der sogenannten Blauschen Tafeln finden wir auf der Vorderseite zwei Personen dargestellt [128]. Die eine nach rechts schauende trägt einen Spitzbart bei glattrasierter Oberlippe, den MEISSNER fälschlich als Bart in Kotelettesform deutete. Vielleicht handelt es sich hier um eine Götterdarstellung. Vor dieser bärtigen Figur, die eine ziemlich große gekrümmte Nase und eine verhältnismäßig hohe Stirn aufweist und dadurch entschieden semitische Züge trägt, steht ein Mann, die Hände im Gestus der Anbetung erhebend. Dieser Adorant ist bartlos wiedergegeben, ebenso ein auf der Rückseite der Tafel dargestellter Mann. Die Tafel dürfte gleichfalls in die Zeiten vor Urnina gehören.

Sobald wir in der Folgezeit auf südbabylonischen Denkmälern bärtige Gestalten antreffen, handelt es sich immer um Götter oder Heroen. So ist der eine der beiden auf der größeren Steintafel von Nuffar dargestellten Götter [129] deutlich als bärtig, und zwar wieder Spitzbart bei glattrasierter Oberlippe gekennzeichnet, alles andere ist bartlos. Die Tafel gehört der Zeit des Königs Urnina an und ist demnach um 3000 v. Chr. anzusetzen. Auf einer zweiten, leider nur in einem Bruchstück erhaltenen Tafel von demselben Fundort, erscheint gleichfalls ein bärtiger Gott [130]. Ebenso erscheint der Gott Ningirsu auf der Geierstele des Eannatum (um 2950) bärtig, während der König Eannatum selber wie auch die zahlreich dargestellten Krieger sämtlich bartlos sind [131]. Die Barttracht besteht hier aus einem in langen, senkrecht geteilten und gekräuselten Strähnen herabfallenden Kinnbart, der an den Enden in Spirallöckchen gewickelt ist, die Oberlippe sowohl wie auch die ganze Vorderseite des Kinns sind glattrasiert.

Auf dem Fragment von Vautiers [132], das HEUZEY für das älteste chaldische Denkmal erklärt und in die Zeiten vor Urnina setzt, treffen wir eine bartlose und eine bärtige Gestalt. Die Barttracht besteht aus einem in langen senkrechten Strähnen herabfallenden Bart bei glattrasierter Oberlippe.

Die weltlichen Könige und die anderen sterblichen Menschen erscheinen auf den südbabylonischen Denkmälern immer bartlos.

---

[127] 239, Bd. I, Taf. 1 bis. 2, 1 ter. — 47, S. 353. — Rev. d'ass 5, 1903, S. 42. — 166, Bd. I, S. 604. — 173, S. 79 ff. — 175, S. 481. — 87, S. 182. — 168, S.8, Abb. 13. — 169, Bd. I, Taf. 53.

[128] 101, S. 139, Nr. 24, 168, S. 46.

[129] 131, S. 62, Taf. 6. — 121, S. 2. — 168, S. 7, Abb 10 u. 11.

[130] 11, S. 34. — 108, S. 417. — 109, Taf. 2, Nr. 37. — 131, S. 49. — 168, S. 11. — 65, S. 47, Abb. 1. — 169, Taf. 87. — 183, S. 147.

[131] 11, S. 31. — 109, Taf. 16. — 65, S. 42, Abb. 1.

[132] 239, Taf. 3 ff., Taf. 46. — 113, Taf. zu S. 288. — 210, Bd. II, S. 590. — Rev d'ass 3, 1896, Taf. 2, 4, 1898, S. 107. — 11, S. 29. — 166, Bd. I, S. 605. — 173, S. 82 u. 95. — 102. — 131, S. 231, Taf. 13. — 119, S. 61. — 87, Taf. 12. — 168, S. 12. — 65, S. 42, Abb. 6 u. 7. — 169, Taf. 54 u. 167—168. — 183, S. 126.

b) Nordbabylonien, die Dynastie von Akkad.

In Nordbabylonien, das im Gegensatz zu Südbabylonien von Anfang an eine bärtige Tracht kennt, finden wir die eigenartige Barttracht mit der glattrasierten Oberlippe erstmalig auf einer in Susa gefundenen Stele des Königs Naramsin (um 2680)[133]. Naramsin selber weist in diesem Falle eine glattrasierte Oberlippe auf. Das scheint aber auch das einzige Denkmal zu sein, auf dem sich diese Barttracht auf diesem Gebiet und zu dieser Periode nachweisen läßt. Sonst findet sich hier immer der Vollbart.

Nur in der Darstellung des Helden Gilgamesch läßt sich auf einer Reihe von Siegelzylindern, die zeitlich in diesen Zusammenhang gehören, deutlich eine glattrasierte Oberlippe verfolgen[134]. Für all diese Stücke muß jedoch eine Aufteilung in Nord- und Südbabylonien noch offen bleiben.

c) Die Gudeazeit.

Auch aus der neuen Blütezeit des sumerischen Südens (Lagas) läßt sich ein einziges Mal diese eigenartige Barttracht belegen: In Tello fand sich unter den Terrakotten eine solche eines bärtigen Mannes, und zwar eines Adoranten, der mit einem Turban und einem Fransenmantel bekleidet ist und als Opfergabe eine Ziege trägt[135]. Ein Schnurrbart läßt sich an dieser Terrakotta nicht erkennen, sondern lediglich ein Kinnbart. Da in Tello kaum etwas aus der Chammurapizeit ausgegraben worden ist, wird das Stück wohl älter sein. HEUZEY wie MEISSNER setzen es in die Gudeazeit, aber die Datierung der Terrakotten ist im Bereich der babylonisch-assyrischen Kunst vorläufig noch eine meist recht unsichere Sache.

d) Die Chammurapizeit.

Mit dem Augenblick, in dem Chammurapi aus der Dynastie Babylon die Herrschaft über Nord- und Südbabylonien in seiner Hand vereinigt (2183 bis 2081), finden wir diese eigenartige Barttracht in Nord- und Südbabylonien wieder häufiger vertreten. Chammurapi läßt sich auf seiner Gesetzesstele im vollen Schmuck seines langen Bartes vor dem gleichfalls bärtigen Sonnengott darstellen[136], und bärtig erscheint er auch auf einer Kalksteintafel, die einer der Beamten des Königs gestiftet hat[137]. Eine fast

---

[133] 239, Bd. I, S. 103, Bd. II, Taf. 1, 1.

[134] DP 1, 1900, S. 144, Taf. 10, 2, 1900, S. 53, Taf. 2, 3, 1901, S. 40. — 166, Bd. III, S. 28. — 151, S. 19. — 122, S. 291. — 173, Taf. 4. — 82, Bd. II, S. 12. — 119, S. 62. — 30, Taf. 26. — 121, S. 4. — 168, S. 25. — 65, S. 49, Abb. 4. — 169, Taf. 55. — 183, S. 166 u. 180.

[135] 274, S. 182. — 275, Abb. 186 ff.

[136] 239, Taf. 12, Abb. 1 u. 2. — 210, Bd. II, S. 593. — 113, S. 240. — 101, Nr. 54, 56, 96. — 11, S. 26. — 116, Bd. I, S. 611. — C 1907, S. 516. — 30, Taf. 27. — 87. Taf. 23. — 168, S. 38. — 65, S. 43, Abb. 1. — 169, Taf. 102.

[137] DP 4, 1902, Taf. 3, 7, 1908, Taf. 5. — 285, Taf. — 173, Taf. 5. — 29, Taf. 31. — 121, S. 249. — 122, S. 372. — 168, S. 58. — 65, S. 50, Abb. 1. — 133, Taf. 1. — 169, S. 51, Taf. 183. — 183, S. 191.

gleiche Darstellung wie auf der Gesetzesstele bietet uns eine Stele aus der Zeit des Chammurapi[138], Die Barttracht des Königs ist in beiden Fällen ziemlich identisch, im wesentlichen ist das auch mit dem Bart beim Gott und beim König der Fall. Er hängt bei beiden von Backe und Kinn in Gestalt eines großen Rechteckes lang auf die Brust herab, aber noch nicht in der späteren Art in regelmäßigen Reihen von kleinen Löckchen gekräuselt, sondern in große wellenförmige Streifen gebrannt. Zwei Streifen unter der Backe und drei unter dem Kinn sind sehr scharf herausgearbeitet, wie schon unter Naramsin, weiter abwärts fällt der Bart lockerer herab, doch mit dem Unterschiede, daß beim Gott auch der lange untere Teil in wenngleich schwächeren Wellen gebrannt ist, während beim König die Kräuselung nur durch Parallelstriche angedeutet ist. Offenbar war das ein charakteristischer Unterschied: der König, so nahe er dem Gotte steht, durfte doch seinen Bart nicht so stark bis zum Ende herabkräuseln wie der Gott. Auf dem Londoner Relief fällt vollends der Bart des Königs unterhalb der drei großen Wellen in natürlichen Strähnen herab und ist nicht, wie auf der Gesetzesstele, schematisch fast wie ein großes oblonges Brett behandelt, sondern geht spitzer zu. Sowohl beim König wie beim Gott sind die Lippen glattrasiert und der Bart setzt erst am Kinn an. Der Gegensatz wird dadurch um so fühlbarer, daß wir aus späterer Zeit mehrere Darstellungen des Sonnengottes besitzen, welche im übrigen mit der Chammurapistele völlig übereinstimmen, also offenkundig das traditionelle Götterbild wiedergeben, aber ihm ebensogut Schnurrbart und bärtige Unterlippe geben, wie den Königen. So eine in Susa gefundene babylonische Stele[139], und das bekannte Tonrelief Nabupaliddins (um 860) aus Sippara[140], welches nach Angabe der Inschriften ein älteres Vorbild reproduziert.

Etwas jünger und viel roher ist ein offenbar einen König darstellender Marmorkopf einer Statue aus unbekanntem Fundort[141]. Er zeigt einen vollen, in geraden Strähnen herabfallenden Bart, dabei ist, soviel ich sehen kann, eine glattrasierte Oberlippe vorhanden[142]. Aus der Zeit nach Chammurapi läßt sich diese Barttracht mit der glattrasierten Oberlippe nicht wieder belegen, sie fehlt sowohl im mittel- wie neubabylonischen Reich.

6. Assyrien.

In Assur finden wir die Barttracht mit der glattrasierten Oberlippe an einem der ältesten von dort bekannten Denkmäler, an jenem wundervoll modellierten, ganz im Stile der ältesten sumerischen Kunst gehaltenen Kopf einer archaischen Statuette aus der Zeit um 3000[143]. Aus der Folgezeit können wir diese eigenartige Barttracht nur noch einmal an dem

---

[138] 130, Taf. — 20, S. 163. — 11, S. 41. — 173, Taf. 5. — 179, S. 53. — 122, S. 190. — 168, S. 58. — 65, S. 49, Abb. 11. — 169, Taf. 16.

[139] DP 10, 1908, Taf. 1. — 30, Taf. 33.

[140] DP 7, 1908, Taf. zu S. 2.

[141] 113, S. 597. — 210, Bd. II, S. 211. — 170, Bd. II. Taf. 5. — 108, S. 270. — 166, Bd. I, S. 657. — 132, Taf. 98. — 119, S. 47. — 168, S. 73. — 65, S, S. 54, Abb. 7. — 169, Taf. 184.

[142] 40, Bd. II, Taf. 10, Nr. 11 a u. b.

[143] Nach Ed. Meyer (173) liegt jedoch auch hier ein Schnurrbart vor.

Kopf der in Gerdschin gefundenen Statue des Gottes Hrdad, eines Zeitgenossen des Königs Tiglatpileser III., nachweisen. Unter vier Schläfenlocken beginnt der Backenbart, jederseits aus einer einfachen Reihe von sieben nebeneinander liegenden Locken bestehend, die sich, unten von einer geraden, oben von einer geschweiften Linie begrenzt, von der unteren Ohrgegend bis zum Mundwinkel hinziehen [144]. Diese geschweifte, also nach oben gegen die Backenknochen konkave Linie ist so scharf abgesetzt, daß man sie vielleicht nicht für die natürliche Haargrenze, sondern für den Rand einer rasierten Stelle zu halten hat. Die Oberlippengegend selbst ist jedenfalls rasiert dargestellt.

Das sind aber meines Wissens auch die beiden einzigen Denkmäler, die uns das Vorkommen der glattrasierten Oberlippe für Assur bezeugen.

7. Die Hethiter.

Backen- und Kinnbart bei glattrasierter Oberlippe treffen wir dann weiter bei den Hethitern an, und zwar bereits auf den Festzugreliefs ihrer alten Hauptstadt Roghasköi (14. und 13. Jahrhundert) [145]. Diese Tracht wird dann auf den späteren Denkmälern ganz geläufig, so vor allem auf den Friesen aus der späteren Hauptstadt Schamal bei Sendschirli östlich Alexandrette [146], dann auf einer in Babylon gefundenen Stele des Gewittergottes (Teschup?), die ungefähr ins 10. Jahrhundert anzusetzen ist [147], ebenso auf dem Relief von Ibriz in Kilikien [148], den Stelen von Tyana [149], Bor [150] und Marasch [151]. Die Barttracht mit der glattrasierten Oberlippe tritt uns auch bei den Hethiterdarstellungen auf ägyptischen Wandgemälden entgegen [152].

8. Die Elamiter und die Perser.

Im Reiche Elam verdrängte etwa zur Zeit des Urnina, also vor 3000 v. Chr., gleichfalls eine Barttracht die bisher dort herrschende bartlose Tracht. Die Barttracht besteht aus Backen- und Kinnbart mit glattrasierter Oberlippe [153].

Auch in dem später an Stelle des Elamiterreiches getretenen Perserreich läßt sich diese eigenartige Barttracht nachweisen, allerdings erst in einer viel späteren Zeit. Eine Serie von lydischen Münzen aus der Zeit um 400 v. Chr. scheint lediglich Spitzbart, dazu jedoch keinen Schnurrbart zu zeigen [154]. Bei der Kleinheit und Feinheit der Darstellung läßt sich jedoch selbst

[144] MOG 54, 1913, S. 12. — 168, S. 91. — 169, Taf. 22.
[145] 160, Bd. I, S. 52.
[146] 171, Taf. 27 u. 28, 1.
[147] 171, Taf. 1, 6. — 160, Bd. III, S. 224, Bd. IV, Taf. 37 ff., S. 363. — 63, S. 732.
[148] 140. — 171, Taf. 1, 5. — 121, S. 281. — 122, S. 112. — 141, S. 162, Abb. 103. — 176, S. 67. — 65, S. 62. — 235, S. 64, Abb. 28.
[149] 113, S. 716. — RT 14, 1893, Taf. 3. — 171, Taf. 34. — 108, S. 762. — 166, Bd. II, S. 653. — 75, Taf. 57. — 176, Taf. 15.
[150] RT 14, 1893, Taf. 1.
[151] 171, II, Nachtrag, Taf. 33. — 75, Taf. 56. — 176, Taf. 14.
[152] 171, Taf. 22. — 235, S. 64, Abb. 39.
[153] 191, S. 324 u. 331. — 235, S. 19. —176, S. 91.
[154] 221, Taf. 40, 3 u. 7.

bei einer längeren und wiederholten Prüfung der Originalstücke nicht sicher aussagen, ob der Schnurrbart tatsächlich fehlt oder doch nur undeutlich wiedergegeben ist. Aber das eine ist wenigstens sicher, daß hier deutlich ein Spitzbart vorliegt, während die Bärte bei den Persern immer rund dargestellt gewesen waren. Die späteren Dynasten von Lydien, so Spintaza (v. 425) [155], und die Dynasten von Eobina (vor Ende des 5. Jahrhunderts) [156] zeigen gleichfalls alle runden Vollbart. Wir haben hier also genau denselben Modewechsel vor uns, dem wir auf griechischem Gebiet etwa zur selben Zeit begegnen. In Griechenland war zur selben Zeit der Spitzbart immer mit der glattrasierten Oberlippe verbunden, daher werden wir auch für dieses Gebiet zur gleichen Zeit die glattrasierte Oberlippe voraussetzen dürfen.

9. Die Syrier.

Über die Barttracht der Phönizier und übrigen syrischen Stämme geben uns die Darstellungen auf den phönikischen Silberschalen [157] als einheimische Denkmäler für das 9. Jahrhundert ein direktes Zeugnis. Auf diesen Silberschalen können wir freilich lediglich den spitzen Kinnbart deutlich erkennen, ob dazu eine glattrasierte Oberlippe getragen wurde, vermögen wir aus diesen Denkmälern nicht zu ersehen. Auf phönikischen Münzen aus dem frühen 4. Jahrhundert treffen wir Kinnbart und Schnurrbart an [158], während eine Reihe von anderen Münzen aus der Zeit nach Alexander dem Großen wieder den Kinnbart mit glattrasierter Oberlippe zeigt [159]. Für die ältere Zeit treten ergänzend eine ganze Reihe von indirekten Zeugnissen ein: die zahlreichen Syrierdarstellungen auf den bereits früher erwähnten ägyptischen Bildern zeigen immer das Kennzeichen der glattrasierten Oberlippe besonders scharf betont. Auf Grund dieser ägyptischen Denkmäler können wir die fragliche Tracht für Syrien für das 15. bis 11. Jahrhundert v. Chr. zeitlich festlegen.

10. Die Völker Palästinas.

Über die Barttracht der vorisraelitischen Bewohner Palästinas vermögen wir mit Ausnahme der Hethiter (siehe oben) nichts anzugeben. Bildliche Darstellungen dieser Völker, die uns Aufschlüsse für unsere Studien geben könnten, fehlen bisher noch völlig. Auch über die Barttracht der Israeliten sind wir nur sehr wenig unterrichtet. Bildliche Darstellungen der Israeliten sind uns aus der älteren Zeit nur fünf erhalten. Davon sind zwei assyrisch:

1. Auf dem schwarzen Obelisken Salmanassars II. resp. III. (880 bis 825). Die Einzelheiten der Barttracht sind jedoch ziemlich unsicher. Auf dem Gipsabguß des Berliner Museums habe ich ebensowenig wie Ed. Meyer und Gressmann etwas Sicheres erkennen können. Auch die Photographien von Mansell genügen nicht. König Jehu von Israel scheint bärtig zu sein, und

[155] 2, Bd. III, 1, Taf. 22, Abb. 20—22, Bd. II, 1, S. 503 u. 506.
[156] 2, Bd. III, 2, Taf. 98, Abb. 29.
[157] 2, Bd. III, 2, Taf. 100, Abb. 7, 8 usw.
[158] JI 13, 1893, S. 26. — 222, S. 13 ff.
[159] 106, Taf. 1, 11 ff.

zwar mit Backenbart aus Lockenwickeln, langem Spitzbart und Schnurrbart. Sein Gefolge ist jedoch unbärtig dargestellt [160]. Ein anderer Reliefstreifen desselben Denkmals zeigt uns israelitische Tributträger, sie haben einen Backenbart aus Lockenwickeln, darunter langgesträhnten Kinnbart, aber ob dazu auch noch ein Schnurrbart getragen wird oder nicht, läßt sich nicht entscheiden [161]. ED. MEYER, der den Obelisken lange und eingehend untersucht hat, ist der Ansicht, daß der Künstler hier nur einen Menschentypus, eben den assyrischen, dargestellt habe, den er in der Kleidung dann freilich variierte, während alle scheinbaren Differenzen der Gesichtsbildung nur auf Zufälligkeiten beruhen.

2. Auf einem Marmorrelief aus dem Palaste Sanheribs aus Kujundschik mit der Darstellung der Eroberung von Lachis durch Sanherib. Hier finden wir israelitische Gefangene mit einem Backen- und Kinnbart aus Lockenwickeln dargestellt [162]. Auch hier wieder versagen selbst die Photographien von MANSELL, und die Frage, ob eine glattrasierte Oberlippe oder ein Schnurrbart dargestellt ist, läßt sich ohne genaue Prüfung des Originals nicht beantworten. Außerdem bleibt es hier auch fraglich, ob wir hier wirklich Israeliten vor uns haben. Die Vermutung stammt von Layard, ist aber, wenigstens soviel ich sehe, allgemein angenommen, und wenn das Relief aus Lachis stammt, auch wohl sicher.

3. Ein drittes dieser Denkmäler ist ägyptischen Ursprungs, die Siegesstele des Königs Schischak (945 bis 924). Hier finden wir die Juden im Backen- und Kinnbart bei glattrasierter Oberlippe dargestellt. Über die Darstellungen der Kanaanäer auf ägyptischen Wandgemälden usw. vgl. S. 854.

Nur zwei einheimische jüdische Denkmäler liegen vor, die wir als unbedingt unbeeinflußt und zuverlässig betrachten dürfen:

4. Eine Tonscherbe aus der vierten Schicht des Tell-el-Mutesellin, dem alten Megiddo, zeigt ebenfalls einen Spitzbart ohne Schnurrbart [163]. Die Scherbe gehört nach ihrer Technik (Malerei in dunkelrot und schwarz) in das 8. bis 7. Jahrhundert. Herr Prof. Dr. WATZINGER weist mich zum Vergleich auf einen cyprischen Krater des Britischen Museums hin [164]. Nach WATZINGER handelt es sich bestimmt um einheimische Ware. THOMSEN dagegen vertritt die Ansicht, daß es sich um fremde Ware handelt. Soviel ich beurteilen kann, dürfte WATZINGER's Ansicht zu Recht bestehen.

5. Im Annual des Palestine Exploration found 2, 1912/13, findet sich auf Tafel 48 eine Kanne veröffentlicht, die am Hals den plastischen Kopf eines bärtigen Semiten mit glattrasierter Oberlippe zeigt, der mit den Händen den Ausguß umfaßt. Die Kanne stammt aus Ain Shems

---

[160] 106, Taf. 4.

[161] 11, S. 59. — 173, S. 21, Anm. 4. — 122, S. 516. — 168, S. 108. — 83. — 133, Taf. 12. — 169, Taf. 29 u. 192.

[162] 201, S. 26, Abb. 8. — 9, S. 105, Abb. 30. — 99, Bd. I, S. 456.

[163] 149, S. 51. — 201, S. 122, Abb. 6. — 9, S. 101, Abb. 29. — 207, Taf. 7. — 133, Taf. 13.

[164] 250, Bd. I, Taf. 24. — 265, S. 55. — 122, S. 231.

und ist in die Zeit um das Ende des 8. Jahrhunderts zu datieren (vor 701, der Zerstörung von Ain Shems durch Sanherib). Vgl. a. a. O. S. 82. Die Kanne ist sowohl nach MACKENZIE's wie WATZINGER's Ansicht einheimische jüdische Arbeit.

Diese beiden Fundstücke würden also für die Zeit um das 8. bis 7. Jahrhundert v. Chr. die Barttracht mit der glattrasierten Oberlippe sicherstellen. Dieselbe Barttracht können wir für dasselbe Gebiet auch noch in nachchristlicher Zeit nachweisen. So kehrt einmal auf den in Neapolis in Samaria geprägten Münzen des Kaisers Volusianus ständig ein Kinnbart ohne Schnurrbart wieder [165]. Ebenso erscheint dann wiederum ein Jahrhundert später auf den philisso-arabischen Münzen ständig ein Kinnbart ohne Schnurrbart (4. und 5. Jahrhundert) [166]. Wir haben demnach für Palästina eine ganze Reihe von archäologischen Zeugnissen für das Vorkommen der Fräse in der vor- und nachchristlichen Zeit. Auffälligerweise finden wir diese Tracht in der reichen literarischen Überlieferung dieses Landes nirgends erwähnt.

Im alten Testament [167] findet sich eine besondere Benennnng sowohl für den Bart (זָקָן wohl Vollbart) wie auch für den Schnurrbart (שָׂפָם). Das letztere Wort findet sich nur an den folgenden Stellen: Lev. 13, 45. Mich. 3, 7. Hes. 24, 17, 22. II, Sam. 19, 22, und zwar immer in dem Zusammenhange, daß Aussätzige und Trauernde den Bart, der offenbar normalerweise gut gepflegt sein sollte, verhüllen mußten. Man leitete das שָׂפָם meist von שָׂפָה Lippe ab, es würde also eigentlich Lippenbart bedeuten [168]. Wenn das richtig wäre, könnte man wohl nur an Schnurrbart denken. Aber dagegen spricht doch wohl die gute Pflege, die in der Hauptsache doch wohl dem Kinnbarte gilt. JENSEN leitet das Wort *sapla* vom assyrischen *parsumat* Bart ab [169]. Demnach läßt sich aus dem letzteren nicht mit Sicherheit entnehmen, ob wir darin ein Zeugnis für den allein getragenen Schnurrbart erblicken dürfen oder ob der Schnurrbart im Zusammenhange mit Backen- und Kinnbart gemeint ist. Der Bart gilt allgemein als Zierde des Mannes und wurde deshalb sorgfältig gepflegt, was nur im höchsten Schmerz unterblieb (II. Sam. 9, 2.).

Während der Trauer ist im allgemeinen vom Scheren des Bartes die Rede [170]. Einmal aber wird für die Priester genauer befohlen: „Sie dürfen den Rand ihres Kinnbartes nicht rasieren [171].“ Wahrscheinlich ist hier nicht allgemein von der Haartracht der Priester die Rede, sondern von ihrer Haartracht in Zeiten der Trauer. An einer anderen Stelle heißt es [172]: „Ihr dürft den Rand eures Kinnbartes nicht verstümmeln.“ Der Ausdruck ist fast derselbe wie

---

[165] 273, Bd. I, 2, Taf. 5.
[166] 107, Taf. 7, Abb. 20.
[167] 107, Taf. 19, Abb. 14, 17—18, 28.
[168] Für die folgenden Abschnitte vergl. 83.
[169] So auch BAUER (3, Bd. I, S. 504).
[170] ZA 7, 1892, S. 216.
[171] Jes. 15, 2, Jer. 41, 5, 48, 37. Von heidnischen Priestern Epistola Jeremiä 30 ff. Eine Abart ist das Bartraufen (Esra, 9, 5).
[172] Lev. 21, 5.

Lev. 21, 5, deshalb könnte auch die Sache dieselbe sein, aber wahrscheinlich ist das nicht der Fall. Zunächst braucht den Priestern nicht besonders verboten zu werden, was schon allen Israeliten verboten ist. Sodann liegt die Analogie mit dem bei der Trauer üblichen Scheren einer Glatze nahe [173], daß es sich beim Bartscheren der Trauer wahrscheinlich ebenfalls um das Ausschneiden von Zwickeln im Kinnbart handelt. Wie die als Trauerzeichen üblichen Einschnitte in den Leib, müssen wir auch solche Einschnitte in das Haupt- und Barthaar wohl als Verstümmelungen bezeichnen, doch bleibt das ein relativer Begriff. Lev. 19, 27 heißt es: „Ihr dürft den Rand eures Haupthaares nicht kreisförmig abscheren und den Rand eures Kinnbartes nicht verstümmeln." Diese Stelle verbietet erstens das kreisrunde Abscheren des Haarrandes, wohl vom ganzen Haupthaar. Man hat daher mit Recht angenommen, daß hier die Barttracht der Nomaden beschrieben und bekämpft wird. HERODOT sagt genauer: „Die Araber der Sinaihalbinsel scheren ihr Haar kreisförmig, indem sie die Schläfe rasieren [174]", d. h. die Haare werden rings um den Kopfrand kurz abgeschnitten und daher müssen die Schläfen dieser Haare, die die Kreisform zerstören würden, rasiert werden. So begreifen wir, daß die Nomaden bei JEREMIAS „die am Rande gestutzten" heißen [175], und daß JOSEPHUS die Nabatäer am Toten Meer „struppig und rund um den Scheitel geschoren" nennt [176]. Dementsprechend wird man die zweite Vorschrift in Lev. 19, 27 deuten müssen: „Ihr sollt den Rand eures Kinnbartes nicht verstümmeln." Das Wort Rand ist also nicht vom Ende oder von der Ecke des Kinnbartes, sondern ebenso wie im vorhergehenden zu verstehen. Anders ausgedrückt: „Ihr sollt euch nicht rund um den Kinnbart rasieren, weder die Ober- und Unterlippe noch den Bart unterhalb des Kinns." Schwanken kann man, ob man den Bart der Oberlippe, Schnurrbart, mit zum Rande des Kinnbartes rechnen darf, aber wäre der Schnurrbart in dem Verbote der Verstümmelung nicht miteingeschlossen, dann wäre die Ausnahme wohl besonders hinzugefügt. Etwa: „Nur den Bart über der Lippe dürft ihr rasieren."

In der Totentrauer wird, wie wir gesehen haben, der Kinnbart geschoren oder verstümmelt, niemals der Schnurrbart, und umgekehrt wird der Schnurrbart verhüllt, niemals der Kinnbart [177]. Das wurde wahrscheinlich so gemacht, daß man das Gewand über den unteren Teil des Gesichtes legte, bis auch die Oberlippe verdeckt war [178]. Häufig wird auch im Unglück als Zeichen der Trauer der ganze Kopf verhüllt [179], aber das gilt nicht für die Totentrauer. Es muß seinen besonderen Grund haben, wenn die Verhüllung ausdrücklich vom Schnurrbart berichtet wird und nicht etwa vom Mund, der doch zugleich mitverhüllt wird. Die Erklärung, daß man nicht sprechen [180] oder daß der Toten-

[173] Lev. 19, 27.
[174] Dtn. 14, 1.
[175] Herodot III, 8.
[176] Jer. 25, 23.
[177] E. ap. I, 173.
[178] Lev. 13, 45, Hes. 24, 17, Mich. 3, 7.
[179] So richtig KAMPHAUSEN bei 233, Bd. I, S. 151.
[180] II. Sam. 15, 3, Jer. 14, 3, Esr. 5, 12. Zur Erklärung vgl. die Zusammenstellungen der Deutungen bei 201, Bd. I, S. 155 ff., der aber die verschiedenen Sitten nicht scharf sondert, und 267, S. 172.

geist wie ein Bazillus in den Trauernden einfahren wolle[181], oder auch die Analogie zu dem Verhüllen vor dem bösen Blick, wie es bei den alten Arabern bezeugt ist[182], und ebenso bei den modernen Arabern vorkommt[183], sind abzulehnen. BUDDE kommt wohl der richtigen Deutung am nächsten, wenn er die Verhüllung für einen Ersatz des Scherens hält, nur nennt er dies fälschlich „ein Umgehen", weil er zwischen Schnurrbart und Kinnbart nicht scharf genug unterscheidet[184]. Hätte man den Schnurrbart scheren oder verstümmeln können, so hätte man es gewiß getan, wie beim Haupthaar und beim Kinnbart. Man tat es nicht, weil man es nicht konnte, und daher verhüllte man ihn. Man wird also annehmen müssen, daß der Schnurrbart bei den Israeliten kurz geschnitten wurde. Das ist kein Widerspruch mit Lev. 19, 27, da dort das Rasieren, aber nicht das Schneiden verboten wird.

Unter dieser Voraussetzung erklärt sich auch die letzte Stelle, in der vom Schnurrbart die Rede ist, und die man für entscheidend ausgeben darf. Vom Maribbael heißt es, „daß er seine Füße nicht gepflegt, seine Hände nicht gepflegt, seinen Schnurrbart nicht gepflegt und seine Kleider nicht gewaschen hätte[185]" Wie die Nägel an Händen und Füßen, so hätte auch der Schnurrbart beschnitten sein müssen. Eine willkommene negative Bestätigung bietet die Erzählung von der Behandlung, die dem Gesandten Davids durch den Amoriterkönig Hamun widerfährt[186]. Er läßt ihnen zum Schimpfe die Hälfte ihres Kinnbartes und die untere Hälfte ihrer Kleider abschneiden, hätten die Gesandten einen langen Schnurrbart getragen, so würde er gewiß auch ihn verstümmelt haben, wie es die modernen Araber in einem ähnlichen Falle taten[187].

Dazu kommt noch das gerade für die Israeliten besonders charakteristische zähe Festhalten an der Tracht. Da heute im ganzen Lande der Vollbart herrscht und die Sitte der glattrasierten Oberlippe gänzlich unbekannt ist, erscheint es höchst wahrscheinlich, daß die Sitte des Vollbartes seit sehr langen Zeiten im Lande bestanden hat. Aber vorher werden wir doch wohl auf Grund der angeführten Denkmäler auch hier eine Periode der glattrasierten Oberlippe ansetzen müssen, deren Dauer wir noch nicht näher zu bestimmen vermögen, und dieselbe Tracht wird sich dann an einigen Stellen noch längere Zeit erhalten haben.

II. Cypern.

Auch auf dieser mit Vorderasien so eng verbundenen Insel tritt uns die eigenartige Barttracht der Fräse entgegen. Ursprünglich war auch auf dieser Insel die bartlose Tracht Mode gewesen. An deren Stelle tritt vom 9. Jahrhundert an, vor allem im 8. Jahrhundert, jene Tracht, die auch in Vorder-

[181] Zu Hes. 24, 17.
[182] So FRAZER und andere Ethnologen.
[183] 276, S. 146.
[184] 120, S. 309.
[185] 27, S. 247.
[186] II. Sam. 19, 25.
[187] II. Sam. 10, 4.

asien auf die bartlose Tracht folgte: Spitzbart bei glattrasierter Oberlippe. Wir begegnen dieser Tracht etwa gleichzeitig auf plastischen Bildwerken, auf Vasen [189], auf Terrakotten [190], selbst in der Kleinkunst, wie z. B. auf den gravierten und plastisch verzierten Tridacnamuscheln [191].

12. Das ursprüngliche Heimatsgebiet der Tracht. Die Art ihrer Verbreitung.

Am Schluß dieses Abschnittes blicken wir noch einmal zurück auf all die Lande des Orients, in denen die Tracht im Altertum laut Ausweis der Denkmäler verbreitet war oder nach Berichten von Reisenden noch heute heimisch ist. Sofort wird sich uns dann die Frage nach dem ursprünglichen Heimatslande dieser Tracht aufdrängen. Denn daß in dem vorliegenden Falle die Tracht von einem einheitlichen Zentrum aus, durch Völkerwanderungen verbreitet worden ist, steht wohl über jedem Zweifel. Dieses ursprüngliche Heimatsgebiet der Fräse werden wir wohl in dem heutigen fest umgrenzten Verbreitungsgebiet dieser Tracht zu erkennen haben. Nach dem heutigen Stande unserer Forschung muß Südarabien als das ursprüngliche Heimatland eines Teiles der Semiten gelten. Hier in Südarabien aber finden wir die eigenartige Tracht der Fräse noch heute verbreitet, und überall, wo wir die Fräse im alten Orient und Vorderasien vorfinden, können wir feststellen, wie ihr erstes Auftreten mit dem Beginn der semitischen Einwanderung zusammenfällt. Demnach dürfen wir wohl die Fräse als eine semitische Tracht ansprechen [192]. Wenn daneben weite Teile der semitischen Stämme schon im Altertum wie auch noch heute eine andere Barttracht tragen, so werden wir die Tracht der Fräse auch für die älteste Zeit schwerlich als eine einheitliche Tracht der Gesamtsemiten ansehen, sondern nur für einen der beiden Teilstämme (Nord- und Südsemiten oder Ost- und Westsemiten) voraussetzen dürfen. So hat sich auch bereits EDUARD MEYER für einen Teilstamm, und zwar für die Westsemiten (Amoriter) entschieden. Diese Zuweisung dürfte auch wohl nach unseren Nachprüfungen die größte Wahrscheinlichkeit für sich haben [193].

(Schluß folgt.)

[189] 112, passim.
[190] Z. B. 202, Taf. 19, 4. — VBAG 1899, S. 59.
[191] 35, Taf. 67. — JI 22, 1907, S. 185.
[192] 222, S. 65.
[193] Eine andere Auffassung des Problems vertritt CHRISTIAN in 38, S. 31.

La vie économique au Pays de San-Tao-Ho.

Par le Rév. P. Dr. R. VERBRUGGE, des Missions de Scheut.

(Fin.)

VIII° La question du chauffage.

Ce pays, par suite de l'abondance des broussailles et des différentes graminées dures qui poussent dans les steppes, est encore un des mieux lotis de la Chine au point de vue de la question du chauffage; grave question ailleurs, dans les pays froids, si souvent déboisés. Nous ne parlons pas du charbon dans l'usage journalier: quoique si répandu en Chine, ce n'est guère un article communément employé; son prix de transport le rend trop coûteux.

Nos Chinois n'ont que la peine de ramasser ou de couper leur bois de chauffage.

Il y a d'abord les taillis de *ho-liou* et de *houng-liou*, là où ils existent en terres vagues; on en coupe à volonté les branches, souvent très longues. Ou bien on enlève les troncs ébranchés *(ho-tchang)* qui forment un bon combustible pour les poêles; les missionnaires en trouveut parfois à 2 *taëls* les 1000 livres. Au besoin on arrache même les vieilles racines *(ko-tchang, ko-taze)*, qui se vendent au même prix, pour le même usage. Mais en beaucoup d'endroits toutes ces réserves ligneuses diminuent rapidement; souvent il n'en reste que de minces tiges *(tiao-ze)*, comme celles dont on fait les palettes des fléaux.

Viennent ensuite les plantes moins ligneuses: les *louo-ts'ao* (roseaux), et même les *tzeu-ki-ze* (graminées) surtout celles qui ont les tiges dures, pleines; elles brûlent très bien. Puis il y a les *pei-tzeu* (espèce de ronces, en mongol: *hamor*) et les *ning-tiao* (littéralement: tiges dures) qui poussent dans les montagnes. Enfin, la paille, surtout employée à l'automne, quand on vient de battre; cependant elle ne suffira jamais pour toute l'année.

Mais ce qu'on ne voit pas ici, ce sont les pauvres diables occupés tout le jour à râcler la surface du sol, d'un sol déjà presque dépourvu de toute végétation et déjà râclé une dizaine de fois! C'est qu'on a mieux.

On chauffe aussi de l'*argol* (déjections des animaux); surtout si on a des moutons on peut employer ainsi les *iang-k'iuan*, le fumier d'étable débité à la pelle. Mais en général les Chinois ont trop peu d'animaux pour trouver assez de ce combustible odorant. Parfois on le livrera, si on en a suffisamment, en compte de fermage, et alors on peut dire qu'il vaut 4 *ts'ien* le char de 1000 livres. Mais généralement il n'est pas dans le commerce. Rappelons comment dans mon ancien poste de Cheu-Dzou-Ze il s'en faisait un grand commerce, et que tous mes chrétiens étaient en hiver, ramasseurs de crottin! Au San-Tao-Ho, par contre, ce ne sont que quelques pauvres, ou des enfants de pauvres, qu'on voit se livrer à cette récolte. Chez les Mongols, au contraire, c'est ce qu'on chauffe uniquement.

Les Chinois donc, ordinairement, chauffent donc du bois, troncs, tiges

ou broussailles. Les pauvres vont récolter eux mêmes, et en hiver y trouvent encore une profession lucrative. Les fermiers mieux installés ont à leurs gages un des ouvriers *tchang-koung*, attachés à la ferme pour toute l'année, qu'on est heureux de garder ainsi pendant la morte-saison.

Quoique le charbon ne soit pas tellement éloigné, et qu'on puisse en trouver dans toutes les montagnes voisines, il n'est employé que par les missionaires et par quelques rares commerçants, surtout aux endroits où on peut l'amener facilement et où les autres combustibles commencent à se faire rares. Ainsi au sud, à Saint-Jaques et dans les environs, vieux villages, centres bien habités, où les terres friches sont plus réduites.

On fait venir le charbon de différents centres. Il y a d'abord celui de Ho-K'oai-Ze, à l'endroit où les Monts Alachan se rapprochent du fleuve, 100 *li* au sud de Teng-Keou, 90 *li* au nord de Cheu-Tsoei-Ze; ce sont des charbons gras que les Chinois appellent *cheu-t'an* (charbons humides). Ils arrivent par bateaux et coûtent 20 à 30 *taëls* le *wan* (les 10.000 livres).

Une autre espèce vient de l'ouest de Ning-Hia, également de l'Alachan, mais plus au sud. Là c'est plutôt de l'anthracite; les Chinois l'appellent *kan-t'an* (charbon sec, sans fumée). C'est encore par bateau qu'il arrive.

Il existe une troisième espèce, le *wei-t'an*, une houille jurassique, poussiéreuse, qui existe autour de Cheng-Mou, au sud de la Grande Muraille des Ortos, mais l'endroit n'est pas assez rapproché du fleuve pour être amené facilement. Aussi c'est celui qui à pied de mine coûte le moins: pour un *chenn* (une pinte) de *kou-ze* (espèce de millet) on peut y charger toute une petite charrette.

Eclairage.

La plupart de Chinois ne connaissent encore que la petite lampe fumeuse composée d'une écuelle remplie d'huile de lin *(hou-ma-iou)* et où trempe une mèche: système préhistorique qui a presque disparu ailleurs.

Le pétrole commence à être connu, et les missionnaires et les commerçants savent par expérience que son emploi ne coûte pas plus cher que celui des huiles grasses. Mais il n'arrive pas à s'implanter dans l'usage courant, parce qu'on ne trouve pas de bonnes lampes. Les Japonais ont bien inondé la Chine de leur quincaillerie de camelote, mais elle se casse et se détraque si facilement que les Chinois n'en veulent plus. On peut, il est vrai, trouver toute espèce de lampes dans les villes; mais les Chinois ne demandent pas à se mettre en frais de luminaire. Cependant il y aurait là un bon débouché dans l'avenir, avec le progrès; comme cela existe déjà partout ailleurs en Chine, et même en Mongolie.

Les missionnaires font venir leur pétrole de Pao-T'ou, et payent 4 à 5 *taëls* la caisse (en bois) de deux bidons (en zinc) de la contenance d'un seau environ.

Un mot sur les bougies: ce sont ordinairement les bougies chinoises, faites sur place, au moyen des graisses animales. Les bougies européennes stéariques, sont connues, mais peu usitées: pourquoi les préférer quand la bougie indigène éclaire aussi, et coûte moins cher?

Les Mongols se fabriquent des bougies à l'aide du beurre.

IX° Les Animaux.

Un grand fait domine l'économie agricole sous ce point de vue et favorise l'élevage de toute sorte d'animaux; c'est la grande abondance des terres restées en friche.

Il y a d'abord les steppes sans fin qui ne sont jamais fort éloignées et où le succès de l'élevage par les Mongols est comme un stimulant pour les Chinois du voisinage.

Il y a aussi des steppes entre les différents établissements chinois, aux endroits que l'irrigation ne peut pas atteindre.

Enfin, même près des villages il a encore toujours des terrains en friche. Souvent même on doit laisser sans culture, pendant quelques années, une partie des terres que l'eau pourrait cependant atteindre: c'est que parfois, à la suite d'une inondation défectueuse, on y a laissé pousser trop de mauvaises herbes, des roseaux et des broussailles; il faut alors laisser cette partie sans eau, pendant une dizaine d'années, pour que ces végétations périssent peu à peu; sinon personne n'en voudrait.

Et même entre les dernières ramifications des canaux il y a encore les digues et espaces intermédiaires, où il pousse une bonne herbe, fort recherchée.

De toutes ces terres on sait profiter pour y laisser vaguer les troupeaux. En effet, les Chinois de ces pays ont généralement bien plus de bêtes que les Chinois des autres régions labourées, même en Mongolie, mais où tout le sol peut être utilisé pour les cultures.

1° Chevaux.

Parlons d'abord des chevaux. Les plus riches des Chinois ont ici souvent de beaux haras: une richesse de 50 à 100 chevaux n'est pas rare. On les laisse courir en deux ou trois troupeaux, chacun avec un étalon et sous la garde d'un Chinois.

Le prix des chevaux varie selon diverses circonstances. Si on achète tout un troupeau, surtout si on va le chercher chez les Mongols d'au-delà des montagnes, on paie sensiblement moins; ainsi les commerçants y trouvent parfois bon nombre de pouliches de 18 mois environ (les Chinois diront: trois ans; car ils comptent pour un an toute partie d'année entamée), à 12, 13 ou jusque 15 *taëls*. Il les revendent alors en détail pour 18 à 20 *taëls*.

Parfois les ouvriers du *k'eou-li* (intérieur de la Chine) qui sont venus ici amasser un pécule par une année de travail, engagent leur argent à l'achat de quelques poulinières, qu'ils vont revendre en Chine avec un beau bénéfice: là-bas, faute d'herbages, l'élève des chevaux ne se pratique pas, et ils vont employer ces animaux pour produire des mulets. Cela se pratiquera surtout aux années où le besoin de nouvelles bêtes se sera fait sentir davantage.

Acheté en détail, même dans les pays steppiens, les prix varient encore beaucoup. Un étalon y coûte plus qu'une jument: un cheval de selle surtout peut atteindre de très hauts prix; à cet egard il faut encore distinguer les trotteurs *(tien-ma)* et les ambleurs *(tseou-ma)*; si les premiers peuvent s'acheter pour 30 *taëls*, les seconds vont jusqu'à 50 et même 100 *taëls*. Cela dépend encore de l'âge.

D'un autre côté, en certaines mauvaises années (trop de sécheresse, pas d'herbes, chevaux affaiblis) on peut voir baisser les prix de façon extraordinaire, et on cite les cas où pour un *pou* (un rouleau de toile) on a pu acquérir un cheval; mais il fallait l'amener soi-même.

En ce pays presque tous les paysans ont plusieurs chevaux, pour le travail, pour la reproduction et même comme chevaux de selle. C'est qu'ils doivent se déplacer davantage pour aller à leurs terres, souvent éloignées de 20 à 30 *li*; très souvent ils ont un bon cheval ambleur.

Cependant, en ces dernières années, la vogue de ce genre d'utilisation de la steppe a quelque peu diminué: c'est qu'il y a trop de voleurs par suite des temps troublés de la Chine; et même trop de soldats. Il suffisait d'avoir le nom d'être un peu riche, de posséder quelques bonnes bêtes, pour voir arriver ces rapaces et pour se voir délesté du fruit de ses efforts. Mais par delà des montagnes les troupeaux sont encore innombrables.

2° Anes.

Ce qu'on voit assez rarement dans le reste de la Mongolie, et ce qui réussit à merveille ici, dans ces régions à climat légèrement plus doux, ce sont les ânes et les mulets. Les petits ânes surtout *(mao-lu)* prospèrent bien et sont élevés par bandes de 10, 20 et jusque trente têtes; cela est d'un bon rapport parce que chaque année on peut obtenir un ânon. On paie une dizaine de *taëls* pour un bon âne.

Les mulets *(louo-ze)* sont fort employés, comme bêtes de trait ou de selle, et ils coûtent plus chers que les chevaux, soit 50, 60 et 80 *taëls* pour un animal ordinaire, et jusque 100 *taëls* et plus pour les meilleures bêtes. Elles sont considérées comme de plus grand luxe que les chevaux.

3° Vaches.

On a aussi beaucoup de troupeaux de bétail, et 30 ou 40 vaches pour une ferme n'est pas encore un nombre extraordinaire; quelques fermiers en ont 70, 100 et plus. Le bétail est élevé sans grands soins et sans sélection: cela ne serait pas assez lucratif. Cependant on fait rentrer généralement les bêtes, vers le soir, dans un enclos *(k'ou-liuan)* construit en pisé ou en branchages. Ceux qui ont un grand troupeau le font paître à part, avec un vacher à leurs gages; ceux qui n'ont que quelques bêtes les mettent dans le troupeau «banal», celui de la communauté. Ou bien on peut les confier aux pâtres mongols; s'il n'y en a que quelques unes il faudra donner alors une demi-brique de thé par bête et par an; si le nombre est un peu plus grand on fait accord global.

Le prix d'une vache adulte est de 8 à 10 *taëls*; un bon bœuf coûtera bien plus, jusque 20 *taëls*.

Enfin ceux qui en ont besoin peuvent trouver à louer des bœufs pour les travaux agricoles. C'est ainsi que l'Eglise, quand elle possède un petit troupeau, en donne à employer aux chrétiens à raison de 2 *taëls* $^1/_2$ par an. Les mongols demandent comme prix de louage *(tsou)* 3 *tan* de *mize* (espèce de millet). Une jeune bête n'ayant pas encore travaillé est souvent prêtée pour rien pendant la première année, afin d'être dressée.

4° Porcs.

Ceux-ci existent rarement en troupeaux, parce que dans une communauté agricole ce serait une nuisance pour les champs. Mais il n'y a guère de famille qui n'en entretienne quelques spécimens pour la consommation. Aussi ces animaux sont-ils rarement vendus sur pied. Si l'on cherche de la viande de porc il faudra payer 8 *fenn* à 1 *ts'ien* la livre; et même si on désire acheter un porc entier il faudra encore le prendre abattu *(tcheng-hia-tao)*, au poids.

Il n'y a pas de marchands de porcs, comme il en circule autour des grandes villes.

5° Moutons.

Il y a beaucoup de troupeaux de moutons; certains richards ont plus de 1000 bêtes, en deux ou trois troupeaux; beaucoup de fermiers en ont 100, 200, 300, avec un berger à part, ceux qui n'en ont que 20, 30 ou 50 s'unissent par deux familles pour louer un seul homme, qui mange alternativement une semaine dans chaque famille et fait rentrer les animaux dans les deux étables; cela s'appelle *houo fang iang*, mener pâitre de concert.

Un mouton coûte 2 à 3 *taëls*; mais si on achète par troupeau, grands et petits, on peut en trouver à 1·5 ou 2 *taëls* pièce.

6° Chameaux.

Dans ce pays on trouve un élevage que l'on rencontre rarement ailleurs chez les paysans; c'est celui des chameaux. Ces bêtes sont élevées pour être vendues aux marchands, question de faire rapporter la steppe, et sont aussi employées aux transports des grains. Les commerçants des environs ont toujours besoin de ces animaux de transport, très endurants dans les déserts et les steppes sablonneuses.

Un chameau adulte coûtera 40 *taëls*; un chamelon de deux à trois ans vaut déjà 20 *taëls*. Ces prix se fixent d'après les demandes à Pao-T'ou.

X° La main-d'œuvre.

Deux particularités, propres à cette région, doivent être mises en avant dans l'étude de la main-d'œuvre. D'abord, la pénurie de personnel n'est pas aussi grande qu'en bien d'autres régions; cela surtout pour la raison qu'on vient beaucoup du *k'eou-li* (Chine) pour s'engager. Mais ensuite, d'un autre côté, on ne doit pas croire que pour cela les salaires soient plus petits: ils sont même très élevés; mais cela tient à deux autres causes: la vie est devenue plus chère partout, et puis, la manière de payer compense un peu les exigences, vu qu'on s'acquitte en bonne partie avec des marchandises, et qu'on peut se rattrapper ainsi.

Les ouvriers peuvent se ranger en deux catégories principales, les *tuan-koung* (journaliers) et les *tch'ang-koung* (engagés pour l'année).

Les premiers surtout ont ici une carrière aventureuse et bien digne d'un moment d'attention. Ordinairement ce sont des gens du *k'eou-li*, des *k'oa-ze* (hâbleurs, poseurs) comme on dit, par sobriquet. Ils arrivent surtout de l'est, par Pao-T'ou; beaucoup moins du sud, par Teng-Keou. Au commencement de l'année, après les fêtes du nouvel-an passées en famille (s'ils

en ont), ils se mettent en marche, soit donc après le 15 du premier mois (vers la mi-février environ), et ils arrivent ici quand les rivières commencement à s'ouvrir, c'est-à-dire au second mois (après le 20 mars). Quelques-uns s'engagent de suite pour toute l'année, ou pour huit à dix mois; mais le plus grand nombre préfère garder son indépendance: ce sera surtout le cas si l'on peut semer de l'opium, et sous ce rapport, depuis les troubles de la République il règne pleine licence, tous les règlements sont lettre morte; si encore les mandarins ne stimulent pas cette culture, pour en recueillir les impôts. Alors les *k'oa-ze* viennent le plus volontiers et font les meilleures affaires: ils s'informent, se mettent à la recherche de quelques lopins de bonne terre, 5 à 6 *mou*, souvent pour quatre ou cinq hommes ensemble. Au plus vite ils confient les semences à la terre (c'est en avril) et trouvent encore le moyen de s'engager alors pour les premiers travaux des champs ou pour creuser et curer les canaux. On passe ainsi d'avril en mai, en gagnant quelques piécettes d'argent ou un *pou* (toile) ou des grains: en tout cas ils ont ainsi le manger pour se remettre ensuite aux soins de leur champ de pavots, où ils doivent diriger l'eau, nettoyer les fossés, repiquer les plantes: cette culture demande assez bien du travail. En juillet ils commencent la cueillette du latex, en incisant les capsules (*ka ien*, couper l'opium). Puis ils disposent encore de quelques mois pour travailler chez les fermiers, qui peuvent alors les occuper au mieux. Et pendant ce même temps ils tâchent de faire valoir leur drogue, la vendent pour de l'argent, ou la troquent contre quelques animaux (moutons, ânes, chevaux) qu'ils introduisent en Chine à leur retour, vers la fin de l'année. Mais il y a aussi plusieurs de ces journaliers qui ne rentrent pas en Chine, mais passent tout l'hiver en Mongolie, gens sans famille, célibataires *(koang-koung)*, qui dépensent tout leur gain, très souvent au jeu.

Quelques autres *k'oa-ze*, qui cultivent en Chine, n'arrivent en Mongolie que pour l'hiver et en vue d'un autre trafic: ce sont les *cheou-p'i-zede*, les gens qui recherchent et achètent les peaux des agneaux, fort recherchées pour vêtements. Or les brebis agnellent vers la fin de l'année, en décembre. Ainsi ils pourront être de retour chez eux pour se livrer se livrer au *ka-ti* (à la coupe) de la moisson d'hiver, au quatrième mois environ.

Ce sont les immigrés qui forment la principale source de main-d'œuvre.

Le salaire d'un journalier pourrait être fixé à une moyenne de 8 *fenn* à 1 *ts'ien* par jour, mais se paie rarement en argent: ces gens ont toujours besoin de quelque chose.

S'il y a plus de besogne à certaines époques, ce ne sera pas toujours une augmentation de salaire qui s'en suivra, comme cela arrive ailleurs, souvent en ascensions exagérées. Cela provient de ce qu'on a alors plus souvent recours à d'autres procédés d'engagement; on donne par entreprise. Ainsi pour le *ts'ou-ti* (sarclage) et le *ka-ti* (coupe de la moisson) on fait accord par *mou*. Du reste on fait ici très peu de sarclage, à quelques *fenn* par *mou*; et même dès que l'eau arrive sur les terres on ne saurait plus en faire. Pour le prix du *ka-ti* mettons 1 à 2 *chenn* (pintes) par *mou*. Les ouvriers peuvent ainsi gagner beaucoup, en travaillant ferme, mais tout le monde y gagne.

Cependant il y a aussi des ouvriers loués à long terme *(tch'ang-koung)*. Le plus souvent c'est pour dix mois, du second au douzième mois. Ou même pour toute l'année; car on peut très bien les employer en hiver, pour aller chercher le combustible. Mais le nombre des ouvriers de choix, de «skilled labor» est ici plus restreint qu'ailleurs. Ainsi tous ces spécialistes, cuisiniers, charretiers, bergers, meuniers, ces «mandarins du chaudron, du char, des moutons», etc. comme on les appelle, sont moins cotés ici. On prend tout simplement un *tchang-koung*, et on le met à toutes les besognes. Il y a peu de grands chars, et tout le monde sait cuisiner et conduire les troupeaux. Et encore surtout la caste exigeante des *hien-cheng* (messieurs) est moins répandue; on n'aime pas à prodiguer ce mot, car il fait toujours monter les prétentions de ces «messieurs».

Le salaire de tous ces hommes est fixé de façon tout-à-fait spéciale. C'est ici la règle de leur accorder un peu de terre, ce qu'on appelle *sao-tsoung-ti* (semer ensemble avec le maître), soit par exemple 5, 6 et même 10 *mou*, en employant les animaux, semences, instruments, du maître. Et on peut être assuré que cette portion privilégiée sera soignée avant tout le reste. Ensuite le salaire est fixé à une trentaine de *taëls*; mais comme on paie beaucoup plus que la moitié en marchandises, celles-ci sont cotées au plus haut prix et ainsi on ne sait au juste combien il faut dépenser par homme. L'accord fixe souvent la moitié du salaire en nature; mais en pratique il y passe presque tout entier.

Il est difficile de dire combien d'ouvriers stables il faut à une exploitation. Le chiffre de cinq ou six est assez ordinaire, et encore parfois suffisant pour les grandes fermes. Tout dépend de l'étendue des terres qu'on cultivera pendant cette année-là, et nous savons que ce n'est pas toujours la même chose. On compte généralement deux hommes *(tch'ang-koung)* par *ts'ing* cultivé. Ajoutons qu'il faut également une paire de bœufs par *ts'ing*: or deux bœufs ne se manient que par deux hommes. Si pour le surplus il faut parfois de l'aide, par exemple pour agrandir ou pour une année extraordinairement productive, on prend à temps quelques *pao-iue-ze-de* (hommes loués au mois) pour deux ou trois mois. Cependant, même à la période très occupée du *tch'ang-mien* (de l'aire à battre), on peut généralement s'en tirer avec ses hommes habituels sans chercher du renfort. Aux travaux d'irrigation il faut parfois les y mettre tous, et plus rarement y ajouter quelques supplémentaires. Les petits fermiers, naturellement, ont peu ou point d'ouvriers. Ils pratiquent souvent le *t'oung-koung*, le travail en commun, l'un aidant l'autre de sa personne, de ses animaux, etc.

Comme les missions forment toujours aussi une individualité organique dans les chrétientés, et que les missionnaires ont également une vie de travail matériel, même sur terrain agricole, un mot sur les exploitations de l'église apportera aussi quelques éclaircissements, fruits d'expérience. Le principe qui est actuellement le plus souvent et le plus utilement appliqué, c'est de restreindre le personnel autant que possible. Ce fut autrefois une coutume, et elle se rencontre encore parfois ailleurs, de prendre à son service plusieurs hommes, pour une série de besognes, habitude luxueuse, un

peu européenne, un peu la mode à la côte chinoise; mais avec un peu de vigueur et de savoir-faire on sait s'en tirer maintenant à bien meilleur compte. Le temps des grands *houo-fang* (domesticités) et des grand *si-tch'eu* (chars d'ouest) est passé. Ainsi nous avons déjà dit que l'église tâche d'éviter tout exploitation à ses propres frais; elle agit un peu comme entrepreneur, comme homme d'affaires, pour les chrétiens; comme lien et trait d'union. Mais encore il faut tout un personnel; n'oublions pas qu'elle est propriétaire, pour la communauté, de quelques centaines de *ts'ing*.

Pour son service personnel le missionnaire sait se restreindre le plus: il a un *boy*, mais celui-ci n'est pas compté comme *hien-cheng*, comme le «monsieur» des résidences d'autres missions; non, il fait en même temps la cuisine, sert la table, coupe le bois, etc. Mais il est assez bien rétribué, 30 à 40 *taëls* par an; ou 25 à 30, s'il mange à la résidence. Il faut en plus un intendant *(tchang-koei-ti)* pour la direction; c'est le principal personnage. Et un «comparador», un scribe pour les écritures et les comptes: c'est lui qui porte le titre de *hien-cheng*, maître. Ces deux employés ont le même haut salaire que le pédissèque. Enfin il faut compter encore trois ou quatre *p'ao-wei-de*, ouvriers pour toutes les besognes, pour l'entretien des canaux, la répartition des terres, le soin de la cour, du chauffage, de la rentrée des dimes et des moissons de fermage. Enfin, en certaines occasions extraordinaires, les chrétiens aideront, comme aux canaux, aux constructions, etc.: on diminue alors leurs redevances. On obtient aussi d'eux une grande partie des combustibles, sous forme de *ti-ts'ien* (fermage).

XI° Les différentes Cultures.

Le pays de San-Tao-Ho, comme toutes les autres parties de la Mongolie récemment occupées par les Chinois, est encore au premier stade de la colonisation, un pays où l'agriculture seule trouve à se développer. Il y a bien quelques rares petites boutiques, où l'on vend des vivres, dispersées et comme oubliées dans l'un ou l'autre coin; il y a parfois un noyau d'industrie, distillerie, huilerie ou poterie, où l'on centralise un peu les travaux que chacun ne peut faire à lui seul, mais ce sont toutes des dépendances de la vie agricole et elles n'ont presqu'aucune signification de progrès, aucune influence hors du village ou d'un petit rayon très restreint. Il y a en outre des maisons commerçantes, celles-ci de bien plus grande envergure, de capital et de personnel importants, d'installations plus imposantes, souvent toutes leurs bâtisses entourées d'un rempart *(ts'ai-ze)* qui les englobe et les défend à la façon d'un «bordj» arabe. Mais elles sont plutôt établies aux frontières du pays colonisé, afin d'y avoir autant de rapports avec les Mongols qu'avec les Chinois, et elles ont une vie en dehors de la vie agricole; pour le paysan elles ne représentent qu'une factorerie *(ts'a-houo-p'ou)* et un bureau d'achat pour grains, etc. Enfin dès qu'elles touchent aux champs cultivés, au pays irrigué, toutes ces maisons deviennent en même temps des fermes: les boutiquiers sont petits cultivateurs avant tout; les commerçants sont propriétaires de terrain et très souvent grands exploitants eux-mêmes.

C'est donc l'agriculture qu'on doit étudier principalement pour comprendre la vie en ce pays. Et la première question qui se présente quand on aborde l'étude de l'agriculture dans un pays, c'est l'examen des différentes espèces qu'on peut y cultiver, et puis la détermination de celles qu'on y rencontre spécialement, en réalité, dans la pratique.

Or donc, quant au bonnes terres qui nous occupent, on peut répondre d'une façon générale que tout y réussit; bien entendu: sur les terres irriguées, car pour les autres, terres sèches *(han-ti)* c'est tout aussi simple: rien n'y réussit.

En second lieu, ce qu'on sème surtout dépend d'abord de la valeur marchande; ce sont les espèces les mieux vendues que l'on reprend presque toujours, les seules que l'on verra cultivées en grand: froment et millet. Mais ensuite il y a encore une circonstance qui décide entre celles-là: c'est à savoir si on a pu amener suffisamment à temps, au printemps, et en quantité suffisante, les eaux qui doivent rendre le sol labourable; sinon il faudra se contenter d'une culture de moindre valeur, du millet seul. Le froment particulièrement demande une bonne humidité.

Mais à cultiver toujours les mêmes espèces, les céréales par exemple, les sols s'épuisent. Les Chinois connaissent très bien cette règle générale, la nécessité des assolements; mais encore une fois, du principe à l'application il y a loin, et on ne se soucie pas des règles particulières. On prolonge si longtemps que possible la culture rémunératrice, et c'est seulement à la dernière extrémité qu'on changera de sole *(ts'a)*. Et alors, quand une culture ne réussit plus, on change plus selon ses besoins que selon la science. Alors ils mettent de préférence des légumineuses, pois et fèves; ce qui est assez rationnel, puisque ce sont en même temps des plantes reposantes et fertilisantes, qui fixent l'azote. On jette alors les semences dans le trait de la charrue, quand on laboure un peu tard, déjà pressé. Mieux serait une culture plus espacée, un vrai *leng-ts'a-ze* (sole froide), comme les pommes de terre et toutes les cultures où l'on peut faire un bon nettoyage; comme on fait du reste plus à l'est. Mais outre qu'on ne fait pas ici beaucoup de sarclages, il faut considérer qu'on ne pourrait pas vendre ici un champ entier de pommes de terre.

Il leur reste encore une autre ressource quand ils ont affaire à un sol épuisé ou infesté de mauvaises herbes; ils vont cultiver ailleurs, ou tout simplement à côté, puisque ce ne sont pas toujours les mêmes terres qui sont irriguées. Alors le sol abandonné à la siccité laisse périr les herbes, et se refait; si un de ces terrains est resté deux ou trois ans sans recevoir de l'eau, on peut le considérer à nouveau comme *seng-ti* (terre nouvelle, friche); surtout après plusieurs années tout réussira de nouveau, et on se remettra au froment. Après ces remarques générales on comprendra les réponses obtenues ici à un questionnaire tel que celui que nous avons souvent employé pour d'autres parties de la Mongolie. Les variantes survenues ici dépendent donc principalement des conditions économiques plutôt que de la nature du sol et du climat. La quotation de la fréquence est indiquée dans le tableau suivant; nous la faisons suivre de quelques observations

concernant les principales espèces; ce seront encore surtout des applications à la situation générale.

Cultures au Pays de San-Tao-Ho.

- **Céréales**
  - blés
    - froment, beaucoup.
    - seigle, pas.
    - orge, peu.
    - sarrazin, peu.
    - maïs, peu.
    - riz, pas.
    - sorgho, assez bien.
  - millets
    - *mi-ze*, beaucoup de *ta-jeu-k'i*.
    - peu de *siao-jeu-k'i*.
    - *kou-ze*, beaucoup de *ta-jeu-k'i*.
    - peu de *siao-jeu-k'i*.
    - *sou-ze*, assez bien.
- **Légumineuses**
  - *teou kio*, fèves longues, «princesses», peu.
  - *pei teou*, fèves blanches, peu.
  - *houng teou*, fèves rouges, peu.
  - *ho teou*, fèves noires, peu.
  - *lu teou*, pois verts, peu.
  - *ts'ing teou*, pois pourprés, peu.
  - *wan teou*, pois ordinaires, beaucoup.
  - *ta hoang, teouze*, peu.
  - *siao hoang, teouze*, peu.
  - *hoang-ts'ai teouze*, peu.
  - *pei-ts'ai teouze*. peu.
  - *tchou-eul teouze*, peu.
  - *tch'eu siao teouze*, petites fèves rouges, peu.
  - *pien teou*, fèves plates, lentilles, assez bien.
  - *tao teou*, fèves plates, laminées, peu.
  - *kiang teou*, peu.
  - *t'ao teou*, pas.
  - *ta teou*, féverolles, beaucoup.
- **Légumes**
  - *pei louo-pei*, carottes blanches, assez bien.
  - *houng soei louo-pei*, assez bien.
  - *hoang hou louo-pei*, assez bien.
  - *kin-tzeul louo-pei*, assez bien.
  - *k'ou louo-pei*, raifort, peu.
  - *hoang louo-pei*, carottes ordinaires, beaucoup.
  - *pei-ts'ai*, chou pétsai, assez bien.
  - *ié-ts'ai*, chou cabus, peu.
  - *han k'in-ts'ai*, persil, peu.
  - *k'ou-ts'ai*, laiteron, assez bien.
  - *wo-kiu*, laitue, assez bien.
  - *hoa pei-ts'ai*, chou fleur, peu.
  - *t'ang-hao, kin-ts'ai*, céleri, peu.
  - *ts'oung*, oignon, beaucoup.
  - *suan*, ail, beaucoup.
  - *hou-ts'oung, kiou-ts'ai*, ciboule, peu.
  - *kin-tchenn*, cerfeuil, peu.
  - *pouo-ts'ai*, épinards, assez bien.
  - *kiai-ts'ai*, moutarde, peu.

Cucurbitacées
- *choei-koa*, allongés, pas.
- *pei-koa*, blanchâtres, assez bien.
- *si-koa*, pastèques, melons d'eau, beaucoup.
- *hoang-koa*, concombres, peu.
- *k'ou-koa*, aubergines, peu.
- *toung-koa*, citrouille, peu.
- *nan-koa*, potiron, peu.
- *seu-koa*, tricosanthus, peu.
- *si-hou-lou*, courge, beaucoup.
- *kan-koa*, peu.

Divers
- *ts'ai-ze*, colza, peu.
- *hou-ma*, lin, peu.
- *ma-tzeu*, chanvre, peu.
- *san-ia*, pommes de terre, beaucoup.
- *ta-ien*, opium, assez bien.

Céréales.

Le froment est donc de loin la moisson principale, et est surtout cultivé pour l'exportation. Il y a des variétés; mais elles viennent peu en ligne de compte. Ce qui fait surtout la différence de valeur, c'est la quantité d'eau fournie durant la croissance: car c'est une règle bien générale que les plantes dont la croissance se fit en milieu très humides sont de qualité moindre. Il arrive que l'on peut semer le froment sur un champ encore humide de l'année précédente, sans devoir y amener beaucoup d'eau: ce sera la meilleure qualité; les paysans le savent bien, mais pour les marchands ces différences importent peu, et ils prennent tout au même prix.

Le seigle est inconnu; en d'autres régions de la Mongolie nous l'avons vu s'implanter peu à peu.

L'avoine, en général, n'est pas voulue, sinon en petites quantités et très rarement, pour l'usage de la ferme. Et la distinction en *ta-jeu-k'i* (long terme) et *siao-jeu-k'i* (court terme) est ici peu observée. Ce n'est qu'accidentellement qu'on recherche les variétés hâtives, quand les labours sont en retard; et alors on préfère plus souvent semer autre chose, surtout le sarrazin.

Le riz n'existe pas. Au sud il ne commence à se montrer qu'à Ning-Hia. Mais le grand sorgho, *kaò-leang*, qui est cependant aussi une plante de pays relativement chaud, reussit bien partout. Cela nous fait penser que la soya, plante si utile et dont l'habitat est sensiblement le même, pourrait réussir également.

Tous les millets sont beaucoup semés, et sur ces terres irriguées et fertiles poussent à merveille: ils y deviennent d'autres plantes qu'aux terres sèches du reste de la Mongolie et atteignent une hauteur d'homme. Les variétés ne sont pas toujours bien distinguées, surtout en ce qui concerne leur temps de maturation. Mais les trois espèces sont usitées. Parmi le *mi-ze*, c'est surtout le *hoang-mi*, variété à gros grains et à maturation rapide. Le *kou-ze* surtout est d'une végétation luxuriante, et donne beaucoup de paille, recherchée comme fourrage. Le *sou-ze* réussit aussi très bien: et pour donner une idée de la production en ces pays, citons le cas d'un champ, bien cultivé il est vrai, par un missionnaire, où il rapporta 2 *tan* par *mou*.

Autres cultures.

Pour la plupart des autres cultures, légumineuses et légumes, tout est connu ici; tout est semé un peu, ou planté dans le potager, par endroits et selon les goûts, mais chacun en produit seulement pour son usage personnel et non pour le commerce: à qui le vendrait-on? Nous mettons donc généralement la mention «peu». Cependant il nous faut signaler les *wan-teou* (pois) et les *ta-teou* (féverolles); comme fourrage on peut les vendre parfois.

Parmi les tubercules citons, par ordre de fréquence, ce qui est surtout de culture générale: pommes de terre, carottes, oignons (on distingue les variétés jaunes et blanches), ail.

Toutes les cucurbitacées sont cultivées un peu partout, mais les variétés ne sont pas toujours distinguées et dénommées comme à l'est et il y en a quelques autres qui sont inconnues à l'est: ainsi le *hiang-koa*, très répandu et très prisé en Chine: c'est une espèce de melon; le *siao-koa*, le Hami-Koa, qui vient de Hami, en Turkestan. — Du reste il est a remarquer que beaucoup d'espèces se modifient, par hybridation. Les plus répandues, ici comme partout en Mongolie, sont les melons d'eau *(si-koa)*.

Enfin nous arrivons a quelques cultures spéciales, non rangées dans les rubriques précédentes, et dont plusieurs pourraient avoir dans la suite une valeur industrielle.

Dans tout le reste de la Mongolie et surtout aux terres nouvelles, le colza est une belle moisson, et très recherchée, mais ici elle est peu connue, presque pas voulue, et encore on la réserve pour les terres les moins bonnes. Pourquoi en ferait-on grand cas, puisque cela ne se vend guère? On la rencontre un peu, semée en même temps que le *hou-ma* (lin) et y restant mêlée dans la récolte.

Le lin est semé assez souvent, mais seulement pour en extraire l'huile. Le chanvre également se rencontre assez bien, et celui-ci n'est cultivé que pour les fibres de la tige, dont on fait des cordages.

Les pommes de terre sont très répandues, surtout chez les chrétiens; mais c'est encore une de ces cultures qui ne servent qu'à la consommation familiale.

Enfin l'opium devrait être souvent cité comme une culture importante. Mais sa présence varie selon les limites de la licence; en théorie cette culture est défendue. Il fut un temps où elle avait déjà disparue; mais elle tend à reprendre. Dans tous les cas, cette disparition comme cette reprise n'influencent guère le train ordinaire de la vie agricole; c'est ici un luxe, une exception.

Nous arrivons ainsi à la fin de la liste et de toutes les cultures sur lesquelles portait principalement notre enquête, aussi dans les autres régions de la Mongolie. Maintenant nous pouvons encore ajouter un mot sur deux ou trois cultures qui à la rigueur réussiraient encore ici: tabac, coton, indigo. On voit parfois quelques beaux pieds de tabac, surtout du tabac oriental *(toung-ien)*, mais seulement autour des habitations; il serait volé ailleurs. De même le coton réussit; les missionnaires en ont fait l'expérience; mais sa culture serait trop aléatoire pour tenter les Chinois; avec le progrès il y

a peut-être quelque chose à faire de ce côté-là. On a aussi réussi à cultiver l'indigo; mais c'est encore une plante du sud, d'un rendement trop incertain ici.

XII° Travaux agricoles.

En ce pays de création tout-à-fait artificielle pour ainsi dire, la vie agricole est tout autre que partout ailleurs en Mongolie. Ce sont toutes des *soei-ti* (terres irriguées) et non pas des *soei-ti* comme ailleurs, où l'eau des montagnes et des ruisseaux irrigue à chaque année les mêmes champs auprès desquels la ferme est établie. Ici l'eau arrive de loin et se distribue de façon fort irrégulière, parfois ici, parfois là, l'une année beaucoup et l'autre peu, tantôt sur de bonnes terres, tantôt sur des terres pauvres.

Ceci nous amène à exposer tout d'abord l'ordonnance générale de la vie d'un bon fermier.

La vie du fermier.

Ici, l'agriculteur est un nomade, un homme des champs qui se déplace à la recherche des bons terrains tout autant que le Mongol, l'homme des troupeaux! C'est curieux à dire, mais cela dépend de la difficulté qu'il y a de se procurer les terres arables: nous avons déjà dit que ce ne sont pas toujours les mêmes terres qui peuvent être atteintes par les crues des eaux et il peut arriver que les gens de tel endroit ne trouvent des champs utilisables qu'à 10, 20 et même 40 *li* de distance. Voici donc comment le fermier commence son année agricole et son exploitation. Dès que le nouvel-an est passé, après une quinzaine passée dans les loisirs (les ouvriers n'ont que cinq jours de festivités), donc généralement au mois de février, il se met à la recherche d'un lopin de terre; s'il n'en a pas encore depuis l'année précédente. Il faut commencer alors les premiers travaux, brûler les mauvaises herbes, herser le sol. Et tous les autres travaux se feront au même endroit, naturellement; c'est là qu'on vivra, qu'on fera l'exploitation agricole. C'est pourquoi le fermier va y établir une véritable colonie temporaire. De même s'il a déjà ce terrain depuis l'année précédente; il doit y rester encore cette année. Il y va donc au plus tôt, avec ses ouvriers; on creuse un puits; on fait les adobes *(k'o-la)* pour improviser bien vite une cabane, une de ces *k'a-la-mao-ngan-fangze*, le type le plus simple d'un abri humain. Il faut encore y amener la paille pour la toiture, pour le chauffage, et les provisions pour le *kouo jeu-ze*, c'est-à-dire pour y «passer les jours», enfin tous les ustensiles de ménage et de labour. On fait aussi un abreuvoir, en bois, et on y transporte aussi les troupeaux; les herbes sont partout à trouver dans les environs. Alors, dès que le temps et le dégel le permettent, on trimera jusqu'à la fin de l'année; les ouvriers y restent à demeure, et le maître y vient souvent.

La nature des sols.

Il faut avoir une connaissance de la nature du sol qu'on va exploiter; car la culture et la production diffèrent souvent selon les terrains.

Il y a des terres qui sont généralement connues ailleurs aussi: ainsi on rencontre les *sa-tze-ti*, terres sablonneuses, et les *kiao-ti*, terres argileuses. Il y existe aussi un sol très humique, noir, appelé *ho-t'ou*. Ce sont les trois

variétés les plus répandues, et nous avons déjà parlé de leur distribution dans une description générale du pays.

Mais une quatrième espèce est tout-à-fait spéciale; on la trouve rarement ailleurs, et elle mérite de ce chef de nous arrêter un moment. Terre très fine, très tenue, dite *mien-eul-t'ou* (contracté en *meul-t'ou*, terre farineuse); une véritable argile, mais d'une origine spéciale, éoléenne, en opposition aux *kiao-ni* (boues argileuses) d'origine alluviale. Cette terre est en outre fortement imprégnée de particules humiques diverses; on le comprend quand on voit encore de nos jours naître de ces terres sur les buttes de dirissou qui retiennent les fines poussières des vents jaunes (*hoang-fenn*, espèce de «simoun») et y mêlent leurs déchets aux déchets des animaux qui y foisonnent; cela même fait supposer qu'en général cette terre est née ainsi de la brousse. Excellent terrain de culture, car toutes les particules y sont bien mêlées, broyées, comme tamisées, et elle est riche en matières organiques, et retient bien l'eau.

Enfin il y a une cinquième espèce, qu'on ne s'attendrait pas à rencontrer ici. C'est le *hoang-t'ou*, du loess, encore éoléen. Comment de pareils dépôts, qui se font toujours en l'absence d'eau, peuvent-ils exister en un pays généralement surgi hors de l'eau? C'est qu'on ne voit cette variété qu'à peu de distance du cours actuel du Fleuve Jaune; il est entré là brusquement, avec violence, dans un pays de loess: une invasion qui l'a remis en véritable pays chinois. Une partie donc n'est plus un pays travaillé et nivellé par les inondations séculaires, préhistoriques même.

L'eau souterraine, la nappe phréatique, est ordinairement à un niveau profond, mais diffère encore assez bien. Près des rivières (canaux) il y en a parfois à un *tchang* (trois mètres) de profondeur; de même dans les régions marécageuses, couvertes de saules ou de roseaux. Ailleurs elle peut être à une profondeur de 5 à 6 *tchang*. En tout cas, elle intervient peu dans l'agriculture; elle est surtout à considérer pour les puits à eau potable. On vit donc généralement de l'eau amenée par les canaux; et c'est cette circonstance qui dirige surtout les travaux. Ces travaux ne sont pas toujours les mêmes en chaque endroit; ici il n'y a pas la monotonie des autres fermes; il y a beaucoup plus de savoir-faire, d'adaptation. Les occupations varient selon les terres, selon qu'elles ont peu ou beaucoup d'eau, enfin selon ce qu'on sème.

Irrigations préparatoires.

Avant que de labourer il faut commencer par préparer son champ; il faut le rendre fertile. Et ici se posent déjà les premiers problèmes hydrauliques: comment pratiquer les travaux préparatoires?

Il faut distinguer les terres nouvelles, friches, *seng-ti*, et les terres anciennes, labourées déjà antérieurement. Et après avoir étudié les irrigations réalisées en dehors des moissons, on verra plus loin celles qui se continuent quand les moissons se trouvent déjà sorties.

Aux *seng-ti* il n'y a donc pas de culture en été: on laisse arriver le *fou-soei*, l'eau d'été, pendant une ou deux semaines, parfois même plus, sur de vastes étendues de terrains nouveaux, parfois 100 *ts'ing* et plus, et

dont le niveau exact est encore inconnu. On immerge tout, par la bouche béante de tout le grand canal d'amenée, jusqu'à obtenir *man-t'an-p'ao* (tout la plaine inondée). Ainsi on tue toutes les herbes, qui pourriront dans cette eau tiède et sous le soleil ardent; seules résistent les longues tiges des roseaux *(lou-ts'ao)* aux racines enchevêtrées. De plus, cette arrivée progressive des eaux vous aura appris à connaître les bas-fonds et les voussures, et cela donnera les indications nécessaires pour la direction à imprimer aux canaux secondaires à creuser ultérieurement. En hiver tout cela reste alors comme une terre figée, gélée, et au printemps on partage le sol; chacun se met à préparer ses canaux de détail. Il ne faudra plus labourer; mais on sème après hersage. Cependant il peut arriver que le *fou-soei* n'ait pas suffi, et que déjà avant l'hiver on voie reparaître des endroits secs: on ajoutera encore une nouvelle inondation complémentaire, à l'automne, tant que possible, ne fut-ce que sur les endroits les plus menacés de sécheresse; notamment ceux qui montrent déjà une surface sèche qui menace d'atteindre un décimètre de profondeur. Mais l'eau amenée à la saison froide est moins bonne, moins riche en principes utiles et plus froide: on aura trop de glace, ce qui augmente le froid.

Pour préparer les terrains qui ont déjà servi *(ts'a-tze-ti)* et qu'on ensemencera de nouveau, il faut procéder autrement. Le système de canaux est déjà complet, et en été les moissons empêchent de commencer les préparatifs. On ne peut y amener l'eau qu'en automne, après la coupe, mais le but reste le même: il s'agit d'avoir un sol humide au printemps. Parfois même on n'amène l'eau qu'après l'hiver. Mais le mieux, et le plus fréquent, c'est de commencer plus tôt, à l'automne: ensuite on laisse déposer et sécher un peu, pour commencer les autres travaux préparatoires (labours, hersage, roulage).

Que fait-on quand il survient plus d'eau qu'il n'en faut pour préparer les champs? Si c'est possible on en profitera pour étendre les cultures, pour inonder de plus grandes surfaces de terres nouvelles. Sinon on laisse les eaux s'accumuler *(t'oei soei)* dans des puits *(k'eng)* creusés *ad hoc*: plutôt que d'arrêter leur venue, car le principe est qu'il vaut mieux que le canal coule; sinon l'eau stagnante laisse déposer des sables qui engorgent et obstruent *(teng)* les canaux. On pourrait aussi fermer le canal près de son entrée au Fleuve Jaune; mais ce serait là suivre un mauvais procédé qui amenerait l'obstruction de tout le pays.

Labours et autres préparatifs.

Nous passons maintenant aux autres opérations; et d'abord aux labours.

On laboure parfois un champ qui n'a pas été irrigué: cela se fait en juin ou juillet, pour briser et ouvrir le sol; puis on fait un bon *sai* (bien broyer la surface).

Plus souvent on laboure des sols qui ont déjà été irrigués. Cela se fait alors après le *kiou-soei*, après les eaux de l'automne, quand la moisson est rentrée, qu'on a un peu de loisirs et que l'eau d'irrigation s'est retirée, de façon qu'on puisse marcher sur le sol devenu un peu ferme. C'est donc un travail qu'on fait avant que de commencer les travaux sur l'aire: ceux-ci

n'ont qu'à attendre. On emploie généralement le *si-li* (la grossière charrue d'ouest), qui brise le sol en gros morceaux. Mais si on laissait ces morceaux, qui se déssèchent vite, la terre sous-jacente serait bientôt desséchée à son tour, à travers tous ces interstices. C'est pourquoi on doit faire suivre une série d'autres opérations, qu'on appelle le *koung pa ti* (*koung*, rouleau, rouler; *pa*, herse, herser; *ti*, la terre). D'abord il faut briser et diviser ces mottes à l'aide d'une grande et lourde herse, en fer; deux barres parallèles sur lesquelles sont fichées une dizaine de dents longues et épaisses. Ensuite on broie encore et on tasse cette terre, devenue plus ou moins meuble, de façon à rétablir la capillarité qui ramènera à la surface la première humidité, plus tard, au printemps, en mars ou avril. Très souvent on répète deux ou trois fois les deux opérations, herser et tasser. Tout cela se fait en hiver; ce mottes ne sont pas gelées parce qu'elles sont sèches; mais sous elles le sol reste gelé, en sorte qu'en hiver il n'y a pas à craindre l'évaporation.

Il y en a qui en même temps mèlent à leur terre ainsi travaillée une bonne quantité d'engrais: bien plus que cela ne se pratique ailleurs en Mongolie. C'est surtout, et presque exclusivement, du *iang-k'iuan*, la terre et les déchêts provenant du nettoyage des étables des moutons, puisque chacun possède ici son troupeau. Cela se fera donc le mieux quand le champ n'est pas trop éloigné du village où se trouvent ces étables.

On termine tous ces travaux quand la couche de la surface est très fine. Alors on peut se livrer aux travaux de l'aire, où attendent les moissons entassées.

Une troisième manière de préparer le sol pour les semailles est celle qui se borne aux manipulations du printemps, quand dans l'année précédente on n'a pas pu travailler son sol par labours, hersages et roulages. Cette terre alors resta pendant tout l'hiver comme une masse inondée, imprégnée d'eau et gelée. Alors au printemps il faut d'abord briser la croûte d'argile durcie, à l'aide de la herse solide. Et on peut encore semer ces champs. Cela se fait surtout pour les *seng-ti*, auxquelles on n'a pu faire subir encore qu'une inondation peu soignée.

Enfin il y a encore un autre cas où l'on commence aussi le travail au printemps, à la première humidité; mais cette fois-ci sans labour préalable. C'est le cas des terres dites *meul-ti*, qui généralement donnent assez d'humidité. Il suffit de herser.

D'autres fois on doit prendre en considération l'espèce de culture qu'on pratiquera. Ainsi pour le millet *(mi-ze, kou-ze)* on doit encore une fois faire un labour au printemps, même après toutes les manipulations de l'hiver précédent; c'est que cette plante demande beaucoup de chaleur et le labour laisse imprégner le sol des premiers rayons du soleil. Alors les moissons poussent des racines profondes et c'est ce qui fait que c'est une culture qui résiste bien aux sécheresses.

Les semailles.

On sème presque toujours à la semeuse *(leou)*. Il y a parfois exception pour les pois, qui souvent sont jetés dans le trait de la charrue, au printemps; ou pour le sarrazin, qu'on sème quand les *ja-soei* (eaux chau-

des, d'été) sont venues trop tard et qu'on n'a pu mettre sous eau qu'en été; on se hâte alors de semer cette plante tardive, à croissance rapide, et on la couvre vite à la herse. Enfin les *ta-teou* (féverolles) se sèment aussi à la volée.

Les premières semailles sont celles du froment. Pour celui-ci il y a même des cas où l'on ne doit pas attendre les premières eaux: ainsi dans les terres un peu humides du T'ao-Ze (nom local de la région) où poussent les roseaux; on commence dès que le sol est dégelé d'un décimètre. — De même sur les traînées humides qui se trouvent près des digues du canal. Dans les autres sols on commence dès qu'on a aussi un décimètre d'humidité: si on attendait plus longtemps le sol serait trop trempé et on ne pourrait plus y marcher pour les travaux. C'est donc généralement au *Ts'ing-ming* («pure clarté», début de mars) qu'on peut commencer.

Les pois sont semés presque en même temps. Puis suivent, un peu tout à la fois et sans ordre, les autres moissons.

On peut semer jusqu'au commencement de juin, en employant alors des *siao-jeu-k'i* (courts termes), les variétés qui mûrissent en 60 jours; car ici on ne craint les gelées que pour le *Pei-lou* (commencement de septembre); elles peuvent venir plus tôt, à la fin d'août, mais c'est rare. C'est surtout le millet qui est exposé aux gelées, car il n'est mûr ordinairement qu'après le *Pei-lou*.

Entretien des cultures.

Nous avons déjà dit qu'on fait peu de sarclages, car bien vite il faudra commencer à fournir de l'eau à la jeune moisson, et alors on ne pourrait plus parcourir les champs.

La première occupation d'entretien c'est donc l'irrigation, et ici nous devons continuer à exposer les règles qui dirigent l'application de l'eau pendant le temps que la moisson pousse sur les champs. Cette partie de l'emploi des eaux est la plus délicate, pour utiliser le précieux liquide avec mesure et selon les besoins, pour entretenir et stimuler les jeunes pousses, en suppléant pour ainsi dire à la nature. L'opération s'appelle *t'a-miao-ze*.

Toutes les cultures se font sur plates-bandes *(tè-ze)*, séparées par des canaux d'amenée et des fossés de distribution. On ouvre tantôt l'un des fossés, tantôt l'autre, et c'est le Chang-Jenn, maître des terres, qui doit régler avec équité l'apport et le partage des eaux: dans les terres payennes, cela occasionne souvent des rixes et des meurtres; il s'agit en effet de la vie et de la fortune de chaque famille.

On surveille les moissons, et dès qu'on les voit menacées de sécheresse on y amène l'eau nécessaire, pas beaucoup, une pellicule *(p'i-eul)*, uniformément répartie sur la plate-bande; par exemple quand les tiges ont un décimètre de hauteur on peut généralement commencer. Ce sont d'abord les premières moissons, froment et pois, qui reclameront leur part; c'est ordinairement la besogne du mois de juin. Puis viendra le tour de cultures plus tardives, millet, etc. qu'on devra plutôt servir au début de juillet. Enfin il peut arriver pour toutes ces plantes qu'il faille encore recourir à une seconde irrigation, si l'on voit que la sécheresse reparait.

Au sud, dans la direction de Ning-Hia, où il fait déjà un peu plus chaud, c'est même une règle qu'une double irrigation, avec une quinzaine d'intervalle, produira le plus de sécurité et les plus beaux résultats.

La rentrée des moissons.

On commence très souvent à couper les premières moissons (froment) vers le milieu du mois d'août; c'est bien plus tôt que dans le reste de la Mongolie. Ce travail se fait par entreprise; cela épargne bien des soucis, d'embauchage et d'exécution.

La rentrée ne se fait pas non plus comme ailleurs, où l'on se dépêche de battre les blés si tôt qu'amenés sur l'aire. Ici on n'amène pas sa moisson chez soi; non, bien plutôt les hommes restent près des champs où ils ont déjà passé toute leur année. Et on n'est pas pressé de battre; on se hâte plutôt pour entasser la moisson afin de se livrer alors de suite aux travaux ultérieurs sur le champ d'éteules: irrigation, labours, etc. travaux que nous avons décrits. Dès qu'on a donc coupé, sans prendre le temps de lier en gerbes, on cherche l'endroit le plus sec où l'on fera plus tard l'aire à battre, et on entasse toute la moisson dans le voisinage, en meules. C'est donc en plein hiver qu'on reviendra là travailler; on broie comme ailleurs, à l'aide d'un rouleau, mais traîné ici souvent par un bœuf au lieu d'un cheval. Ce travail se fait encore très souvent par entreprise. Ou bien il suffit du personnel de la ferme.

La paille produite est entassée à son tour, pour servir au chauffage; car, puisqu'on a derechef préparé le sol, tout le personnel continue à rester sur place. Les animaux sont laissés à paître dans les mêmes environs, et la paille leur sert aussi de fourrage. On ne transporte vers la maison du maître que ce qu'il lui faut, s'il n'a pas d'autre combustible.

Quant aux grains ils sont mis en silo: un puits creusé à l'endroit le plus sec, près du champ et de l'aire. On ne garde pour la meunerie, tant de la maison du village que de la colonie d'exploitation, que tout juste ce qu'on prévoit comme nécessaire. Mais le maître se met au plus tôt à la recherche des marchands de grains: «J'ai tant de *tan* de froment, millet, etc. à tel endroit.» On fait d'accord: «Vous viendrez les prendre ou je vous les amenerai.» On fait le *kouo-teou* (le mesurage au boisseau), à l'ouverture même du silo.

Ajoutons qu'il existe bien quelques terres autour du village; mais c'est peu de chose; on peut à peine y trouver quelques *ts'ing*, 5, 7 ou 10, pour les plus favorisés, qui les emploient alors de préférence pour les cultures les plus nécessaires, le potager, le tabac, etc.

XIII° Les gains.

Pour avoir trimé pendant toute l'année, voyons ce que cela peut rapporter aux Chinois établis en ces parages; voyons tous les gains qu'ils peuvent réaliser. Naturellement la culture des champs est la principale source de revenus; mais il y a encore bien d'autres ressources, grandes et petites, qui peuvent aider à l'amélioration du sort.

Agriculture.

Il faut dire qu'ici un vrai cultivateur n'a presque pas le temps de s'occuper d'autre chose que de son champ. Jusque tard dans l'hiver il est retenu à ses terres et à ses canaux; au cœur de l'hiver il doit faire ses provisions de bois de chauffage pour toute l'année, et ensuite, dès les premiers jours de l'an, il se hâte de retourner à ses champs, comme nous l'avons vu. Il faut donc qu'il tire toutes ses ressources des produits du sol, grains et troupeaux.

Les produits des moissons se vendent le plus souvent sous forme de grains; très rarement sous forme de farine. Personne ne s'occupe expressément de moudre pour la vente. Il y a bien des grands fermiers qui à l'occasion feront un peu de commerce local, en *mi-mien* (grains et farines); mais les véritables boutiques sont celles des commerçants établis sur la lisière des terres cultivées et se livrant au trafic de tous produits, et surtout de ceux de la Mongolie des Mongols, peaux et laines. Ils emploient les produits agricoles comme moyens de payement, et ainsi sont en mesure d'en vendre à quiconque en demande, même sous forme de farine.

Les fermiers réalisent leurs produits de toutes les façons qui se présentent. La plus grande partie, le grand bénéfice, ce sera la vente en gros de tout le superflu. Mais il faut noter que généralement ils vivent encore entièrement des mêmes grains; puisqu'avec eux ils paient un peu tout ce qu'il faut: salaires des ouvriers, vêtements de la famille et étoffes de troc, ustensiles, bois, articles de luxe, etc.; on peut vraiment vivre sans argent.

On comprendra donc que les prix soient des plus variables; la question c'est de faire valoir sa marchandise dans toutes les circonstances qui se présentent; et les rusés fermiers les exploitent avec usure. Il y a bien quelques prix d'argent, aux boutiques, mais ce ne sont donc pas précisément les prix locaux, du village; ici il n'y a presque pas de tarif; ce sont des accords, des conventions, des échanges continuels, des débats sans fin. Enfin, pour ce qui est des prix vis-à-vis de l'extérieur, il faut noter encore qu'ils sont fortement augmenté dans ces dix dernières années; comme partout d'ailleurs. Et des grains qu'on ne vendait presque pas, qui s'entassaient en attendant les acheteurs, sont maintenant recherchés et disputés à prix d'argent. C'est que les communications avec l'extérieur s'améliorent: le chemin de fer arrive jusqu'à Pao-T'ou.

Ainsi le froment, vers les années 1910—1911, valait 1 à 2 *taëls* le *tan*, et maintenant se paie 7 à 8 dollars. Les dollars se sont introduits en même temps.

Le millet *(mi-ze)* se payait autrefois 5 à 8 *ts'ien* d'argent, par *tan*, et peut aller maintenant jusqu'à 3 *taëls*, au maximum (été, fin de saison). Il est certainement à une moyenne de 1 à 2 *taëls*.

Les pois ont aussi beaucoup augmenté en prix, et se paient 2 à 3 *taëls*. S'il arrive par hasard une caravane de chameaux, ils dépassent immediatement ces moyennes.

Le sarrazin est peu vendu.

Le lin *(hou-ma)* coûte aussi en moyenne 2 à 3 *taëls*; quoiqu'il y ait encore des années de 1·5 *taëls*.

On peut présenter la question des bénéfices d'une autre manière encore, et se demander comment un propriétaire d'un champ peut en tirer le meilleur parti. Mais c'est à se demander qui est ici le propriétaire: nous avons vu que c'est le Mongol; il se contente de sa rente. — Il y a ensuite les quasi-propriétaires; le *chang-jenn* d'abord, l'initiateur de toute l'irrigation et le chef des exploitations, comme l'église pour les chrétiens, et quelque richard ou une corporation pour les payens; enfin tous ceux-là distribuent généralement leurs terres à des fermiers, et ceux-ci parfois en donnent encore des parties en sous-ordre, surtout aux années où l'irrigation fort bien réussie leur laissa plus de terres qu'ils n'en attendaient.

Il y a différentes façons de tirer parti de ses champs, si on peut employer ce possessif.

Le plus souvent c'est d'en exiger une redevance, *ti-tsou*, fermage en argent; c'est le plus facile pour le *chang-jenn*. Mais très souvent, dans la pratique, on emploie des manières différentes. On fixe les prix selon les années et les terres. On peut dire, en chiffres ronds: pour les bonnes *seng-ti* (les meilleures terres, celles qui viennent d'occasionner les plus grands frais) on peut demander 50 *taëls* par *ts'ing*; pour les *ts'a-ze-ti* (champs d'éteules) ce sera selon la qualité du sol; 40, ou 30 ou 20 *taëls* le *ts'ing*, et même parfois rien, si vraiment le sol n'a presque rien produit cette année; alors le malheureux cultivateur vient se plaindre, on contrôle, et tout au plus on se réserve une petite redevance en nature.

En général c'est encore le plus souvent en nature qu'on touche le fermage, car l'argent est trop rare pour obtenir facilement le *ti-ts'ien*. Et la quotité à payer varie aussi selon les cas; 3 sur 10 (3—7, comme ils disent), ou 2 sur 10 (2—8), ou encore une fois rien du tout. C'est-à-dire qu'un pourcentage de la production, telle quelle, sera compté sur terre, coupée. Généralement on est assez coulant, du moins chez les chrétiens. C'est donc la méthode du *fenn-chou*, comme elle est pratiquée aussi ailleurs; c'est la règle générale en d'autres parties de la Mongolie.

Enfin la redevance en nature peut encore être fixée sans tenir à ces proportions, comme par exemple de dire: «vous donnerez autant de grains, un *tan* par *ts'ing*, ou plus, ou moins, selon l'inspection des champs. C'est ce qu'on appelle *pao kou-ze* (garantir une part) ou *fenn kou-ze* (se réserver une part).

Mais de toutes façons, quand on parle de *ts'ing* en ces accords, il faut encore «aller mesurer le *ts'ing*» comme ils disent. Et ceci est encore une particularité très curieuse, propre à ces pays, où la terre cultivable se dilate et se rétrécit selon l'eau qu'on a pu obtenir; ce n'est pas comme ailleurs où un *ts'ing* est tout mesuré et concédé d'avance! Non, il faut aller voir combien en réalité on a pu ensemencer; cela seul compte. Bien plus, il faut voir si la partie ensemencée a donné tout son rendement, et si les moissons sont bonnes; car autrement on fera le *ts'ing* un peu plus grand, comme si ce n'était pas un *ts'ing* tout plein. Ainsi, dans tous les cas où les moissons ont souffert de la sécheresse, du salpêtre, des rats, des mauvaises herbes, et de toutes autres nuisances. C'est toujours le principe, énoncé partout: «on paie selon les *miao-ze* (les pousses des plantes)».

Et pour y ajouter une dernière chinoiserie, finalement on va faire le *k'oung* (le mensurage), en parcourant tout le terrain; et alors encore un *ts'ing* se réduit souvent à 80 *mou*. — Nous avons déjà vu ces mêmes estimations mises en pratique quand les Mongols viennent réclamer leur part; et alors la ruse chinoise sait encore mieux réduire ses *ts'ing*!

Et ainsi donc, quand l'accord fut fait selon la part estimée, le paysan battra son blé et amènera au propriétaire sa part des grains.

Enfin une autre façon de laisser cultiver, souvent en usage chez les sous-propriétaires, c'est ce qu'on appelle *pan-tsoung* (semer de moitié) ou *houo-tsoung* (semer de concert); un fermier, sans ressources mais capable, se charge du travail; le maître prête semences, instruments, animaux, et à la fin de l'année obtiendra la moitié de la moisson.

Elevage.

Voilà exposées jusqu'ici les grandes ressources de la vie agricole, celles qui réalisent le plus clair des bénéfices attachés aux labeurs de l'agriculture. Mais il nous reste à signaler encore différents autres profits, que les gens, riches ou pauvres, peuvent tirer du pays.

Pour ceux qui ont des troupeaux il y a encore beaucoup à gagner de ce côté; et nous avons déjà dit que tout le monde s'applique à l'élevage, peu ou prou. Les grands richards ont des troupeaux immenses qui peuvent parfois leur rapporter autant que la culture des champs; nous avons parlé de cela à propos des animaux employés dans le pays. C'est même une des principales manières de faire rapporter les terrains incultes; elles rapproche alors les fermiers chinois de leurs voisins, les pâtres mongols. Nous avons vu en d'autres régions de Mongolie un souci tout aussi grand d'utiliser la steppe; mais là, où les cultures sont plus généralisées et les herbes rares, les Chinois s'attachent surtout à la fenaison. Ici, au contraire, cette opération est superflue, parce que tout le monde trouve à nourrir ses bêtes dans les steppes qui partout environnent les champs; elle serait même impossible, vu que tous ces animaux courant en liberté ne laissent pas venir les belles herbes qu'on voit plus à l'est.

Pour laisser paître ses animaux on ne doit généralement rien à personne comme *soei-ts'ao-ts'ien* (droit d'usage d'eau et d'herbe), parce que la savane est censée pour tout le monde. Parfois les Mongols, si quelque bande trop nombreuses de chameaux des marchands chinois vient près de leur *aoul*, demanderont une légère gratification, en grains ou en génièvre: mais sans règle fixe.

Les petits profits.

Pour les petites gens qui ont des loisirs, et dont les champs ne suffisent pas à l'entretien, ou bien encore pour les plus pauvres, les maladroits, les aventuriers, tous ceux qui ne réussissent pas à se créer une fermette prospère, il y a encore une série d'autres travaux plus ou moins lucratifs. Et partout on rencontre ainsi des personnes qui sont à la poursuite du petit gain et qui se livrent à diverses occupations, selon les saisons, selon leurs capacités, selon la demande, etc.

Beaucoup s'engagent comme journaliers. C'est un peu comme partout

ailleurs: le Chinois ne laissera pas facilement une journée sans chercher à gagner quelques sapèques, un morceau de *pou* (pièce de toile), un peu de millet. Il est toujours à présenter ses bras, comme il est toujours à l'affût de quelque aubaine. C'est le plus souvent aux travaux de canalisation qu'on pourra occuper ces désœuvrés.

D'autres qui ont chars et animaux s'adonnent aux entreprises du charroi. Ainsi beaucoup de petits fermiers aiment à s'engager, soit pour transporter des grains et produits divers pour compte des maisons de commerce et à de petites distances; soit pour aller jusqu'à Pao-T'ou, en un voyage de plusieurs jours ou même de semaines. On se servira le plus souvent des grands «chars d'ouest», qui avec leurs hautes roues passent mieux les rivières; ils sont tirés par deux ou trois bœufs et peuvent transporter trois à quatre *tan*, cela dépend des chemins, des inondations, etc. Pour fixer les idées: on demandera un ou deux *ts'ien* par *tan* pour une distance de 50 *li*, soit une ou deux journées de marche. S'ils font un transport vers la ville. ils ont en outre l'espoir de retourner avec d'autres produits et d'ajouter ainsi un peu de commerce à leur petite industrie.

Dans presque toutes les parties incultes laissées entre les champs, comme aussi partout en dehors des lieux habités, on peut recueillir des racines de réglisse. C'est même une occupation pratiquée sur une grande échelle, une vraie industrie, qui se fait pour compte de quelque firme chinoise; celle-ci possède alors un représentant établi au pays, dans une maison située au bon endroit, et c'est là qu'on peut s'engager. On obtient une pelle, comme emblème de sa fonction et signe de contrat, et on s'en va à la cueillette, creusant partout ces puits qui font le désespoir du voyageur qui doit traverser une prairie ainsi dévastée. Cela rapporte quelques sapèques par livre; le gain est très variable. Si la firme fournit en même temps la nourriture, il sera encore plus reduit, souvent presqu'à rien.

Dans les parties boisées de la steppe, véritable brousse, en exécute divers travaux sur les différentes espèces de bois qu'on y trouve. Néanmoins le bois devient de plus en plus rare; souvent il faut aller à une journée de distance, travailler là pendant une autre journée, et revenir le troisième jour. Aussi le gain diminue en conséquence.

On peut tirer différents articles de ces bois. Les *houng-liou* (saules) donnent des baguettes très flexibles *(tiao-ze)* pour palettes de fléaux, pour claies, etc.; le reste s'emploie comme bois de chauffage *(ts'ai-houo)*, surtout demandé par les distilleries: celles-ci payent alors en génièvre; on en vendra aussi à quelques autres maisons à qui on compte alors 1 à 2 *taëls* les 1000 livres, mais en *houo-ing-ze*, en argent-marchandise. Les *ho-liou* (tamarix) donnent des *tch'oan-ze*, usités dans les constructions, comme chevrons; on en fait aussi des *ts'a-ze* (fourches) et des *pa-ze* (manches pour divers ustensiles, comme pelles, etc.).

Par suite de la présence de ces bois on n'a pas besoin ici des argols (excréments d'animaux) pour le chauffage, et par conséquent on ne pratique guère le *cheè-fenn* (ramasser de l'argol), cette opération misérable qui occupe tant de pauvres diables dans les autres steppes, plus à l'est.

Tout au plus voit-on parfois les enfants des plus pauvres, une hotte sur le dos et une pelle à la main, ramasser un peu de ce combustible pour l'usage de la maison. Mais ici on n'en saurait pas faire l'objet d'un commerce.

La fenaison *(ta-ts'ao)* n'existe presque pas non plus, comme nous l'avons déjà dit: on ne peut pas employer cette manière de s'approprier une partie de la steppe et de l'exploiter pour soi, parce que celle-ci est considérée comme bien commun. Il n'y a que les roseaux qu'on puisse couper et vendre, dans les régions et les années où la nourriture des animaux est rare. On paie un à deux *taëls* les 1000 livres, et c'est un très mauvais fourrage. Alors on peut se demander; faut-il donner une redevance, et à qui? Les Mongols en exigent parfois (c'est leur sol); les chrétiens en ont donné parfois à l'église, par exemple dans l'année où les soldats séjournèrent au pays et qu'il fallait nourrir ces parasites.

Enfin il reste encore une autre occupation, qui peut surtout remplir les mois d'hiver, quand les travaux des terres ne réclament pas tous les bras: nous voulons dire la chasse aux animaux sauvages, si nombreux dans ces pays; loups, renards et autres animaux à fourrure. Très usité est le *ia-hou-ze* (empoisonner les renards). On va chercher le *hou-ze-ia* (le poison aux renards: strychnine) à la côte; on s'en procure assez difficilement, il est vrai, et elle revient à un haut prix, ici à l'intérieur du pays. Mais on sait encore faire de jolis bénéfices à son emploi; car les Chinois sont très experts à ce métier. On peut compter une peau de renard à 4 ou 5 *taëls*, ou 6 à 7 dollars. — «Si bon marché!» diront nos belles dames! — D'autres poursuivent les animaux à cheval et les tirent au fusil; et de cette manière encore les Chinois sont d'adroits chasseurs.

Pour terminer ajoutons qu'une autre occupation d'hiver, fort pratiquée à l'est, est inconnue ici: la recherche des *pao-cheu* (pierres précieuses, surtout le quartz hyalin). Dans leurs montagnes du nord les Mongols ne permettent pas cette industrie extractive; et les Monts Alachan, à l'ouest, ne récèlent pas de ces pierres, ou bien il faudrait aller trop loin.

XIV° Les dépenses.

C'est la grande, l'unique question des Chinois, que de savoir comment passer l'année, *kouo-jeu-ze* (passer les jours). Nous avons vu les ressources qu'ils trouvent dans les pays du T'ao-Ze; disons maintenant comment ils les employent, et ce qu'il faut bien dépenser.

Naturellement, pour beaucoup de choses, la vie qu'ils mènent ici ne diffère pas de ce qu'on voit dans les autres régions de colonisation en Mongolie; nous n'en dirons que quelques mots. Mais il y a cependant à signaler deux faits capitaux, qui impriment à la vie d'ici une note caractéristique; d'un côté les grandes mises de fonds, et de l'autre une exemption presque totale de tout impôt.

Disons d'abord que pour une grande moyenne des petits paysans on peut compter qu'il faut pour une famille ordinaire de quatre à cinq personnes, un *ts'ing* de terre environ (6 hectares). Cela dépend certainement de la qualité du sol et de la réussite de l'année; mais disons encore, règle

générale, qu'un *ts'ing* rapporte de 50 à 100 *tan*; c'est donc une mauvaise ou une bonne année selon les cas. De vraies années de disette n'existent presque pas, puisqu'on remplace par l'irrigation les rigueurs du climat; et si un seul canal ne donne pas assez, les autres, du voisinage, le compensent généralement.

Que faut-il en somme en fait de nourriture? On peut compter qu'un *teou* (boisseau) de *mi* (grains) par mois et par personne peut suffire. Quant aux habits, ils ne coûtent pas cher ici, même s'il en faut deux par an. Pour les habits d'hiver, on a la peau et la laine de ses moutons; en plus il faut encore la toile, pour ceux d'hiver comme d'été; on l'obteint en échange de grains.

Naturellement les riches vivent mieux; mais aussi ils sèment plus de terres. Chez eux, les jours d'abondance (avec viande, genièvre et farine de froment) ne sont pas rares. Et on peut ajouter que les gens aisés sont plus nombreux ici qu'ailleurs. Le pays a vraiment le nom de *hao ti-fang* (un bon endroit), *fei-mei ti-fang* (un endroit gras); pour la pauvre Mongolie, s'entend.

Mais encore, il faut se rappeler les différences capitales qui existent entre l'exploitation de ce sol et celles du reste de la Mongolie. On ne conquiert et on ne garde le sol qu'à force de labeur, de lutte continuelle contre la nature revêche. Aussi pour les plus riches tenanciers de terrains, les *chang-jenn*, ceux qui ont traité l'affaire avec les Mongols et l'ont manée à bout en rendant la terre irrigable, pour eux il faut compter un grand capital investi dans cette fertilisation. Il faut ensuite continuer à entretenir les canaux: mais alors déjà la communauté qui vient de s'y établir prend sa part des frais de creusement et d'entretien. Nous avons déjà raconté ces premiers établissements et les frais qu'ils occasionnent, des milliers de *taëls*.

Les cultivateurs ordinaires doivent donc aussi y engager beaucoup d'argent et de travail, chaque année. Ce n'est pas comme ailleurs où l'on se contente de jeter sa semence dans un sol qui semble l'attendre.

Après cela reste la vie ordinaire à passer, nourriture, vêtement, chauffage.

Mais la seconde grande différence avec les autres pays de Chine et de Mongolie, est cette fois-ci tout à l'avantage du sol si chèrement conquis. Ici, pas d'impôt à payer: heureux pays! Le sol est aux Mongols, qui reçoivent leur redevance, prix de fermage, à la façon de simples propriétaires fonciers, simples rentiers. Les mandarins chînois n'ont rien à réclamer ici... Dans les dernières années, il est vrai, ils ont commencé à établir un droit sur le sel. Mais rien pour le sol.

Et voilà le bilan rapidement bouclé.

Fei-mei ti-fang, heureuse terre, en vérité.

P. S. Toute cette description a trait à la vie calme des temps heureux qui précédèrent l'invasion des armées de 1926—1927.

Die Religion der ältesten ägyptischen Inschriften.

Von Dr. Wilhelm Bayer, Aachen.

(Fortsetzung.)

III. Der Ka.

AHA.

280. m. Rech II, Nr. 548, aus Nagada. — Diese Marke könnte den Ka nennen, wenn auch in sehr flüchtiger Schreibung; sicher ist das aber nicht.

AHA oder *NARMER.*

281. sg. Hier. I, XV, 6, aus Hierakonpolis. Auf diesem Zylinder ist der Ka erwähnt; ihm folgt ein Vogel. Die Gruppe wurde schon bei 51 besprochen. Es ist nach dem dort Gesagten möglich, daß der Vogel der Horus-Falke ist, und dann könnte entweder der Ka des toten Horus-Königs oder der Ka des Gottes Horus gemeint sein. Möglich ist aber auch, daß der Vogel eine schlechte Schreibung für den *jach*-Vogel ist, und die Gruppe also der häufige Titel des seligen Toten *Ka jach* „leuchtender Ka".

ZER.

282. tf. RT. I, XII, 3. — Diese Gruppe, die wohl den Personennamen eines Beamten nennt, hat vier Zeichen nämlich *Ka, zet, anch* und ein viertes, das zunächst nicht klar ist. Das vierte Zeichen könnte sowohl *aha* sein als auch *sechem;* beides gäbe Sinn: *aha* würde etwa „Beständigkeit" oder besser „Feststehen" bedeuten, *sechem* „Macht". Da *sechem* in diesen alten Texten ziemlich häufig ist, könnte man letzteres für wahrscheinlicher halten (vgl. Griffith); es ist indes zu bedenken, daß *sechem* als Namenselement doch hauptsächlich in Dynastie II zu herrschen scheint (vgl. die Königsnamen), und dann mag doch die Lesung *aha* wahrscheinlicher sein, weil sie mehr der Schreibweise des betreffenden Zeichens entspricht. Der ganze Name würde dann also heißen *ka zet anch aha* „Der Ka hat Ewigkeit, Leben und Feststehen".

283. sg. RT. I, XV, 110. — Hier kommt *ka* anscheinend ohne folgendes Zeichen vor. Nach sonstigen Analogien dürfte es der Personenname eines Beamten „Ka" sein. Unmöglich ist es aber auch nicht, dies Ka auf den königlichen Horus-Titel des gleichen Täfelchens zu beziehen, so daß also vom „Ka des Königs *ZER*" die Rede wäre.

284. 4mal in 2 Stücken. sg. RT. I, XV, 111; XVI, 119. — *ka jach* leuchtender Ka, der immer wiederkehrende Titel des seligen Toten.

285. 9mal. m. RT. II, LVb, 242, 244—249; LVc, 276, 277. — Personenname *ka tep* „Der Ka ist vortrefflich".

286. 3mal. m. RT. II, LVd, 368—370. — Personenname *ka mer.* Nach Analogie vieler Personennamen wird das heißen „Geliebt vom Ka", kaum „Der Ka ist geliebt". — Den gleichen Namen, jedoch in anderer Schreibung, nennt die Stele RT. II, Nr. 112.

287. = 141 a.

288. = 220.

289. = 188.

290. = 189.

291. m. RT. II, XXV, 13. — Personenname *ka anch* „Der Ka hat Leben".

292. stel. RT. II, Nr. 60. — Auf *Ka* folgt ein Zeichen, dessen Sinn unklar bleibt.

293. = 222.

294. = 223.

295. stel. RT. II, Nr. 47. — Auf *net* „Neit" folgen hier Ka und ein Zeichen, das als Lautzeichen *he* zu lesen wäre. Ziemlich sicher ist hier vom Ka der Neit die Rede. Das „*he*" bleibt unklar, es sei denn, daß man es als *nezem* „Süßigkeit, Gutheit" lesen könnte, was aber wenig wahrscheinlich wäre.

296. stel. RT. II, 111. — Personenname *ka hetep* „Der Ka ist zufrieden".

297—299. stel. RT. II, Nr. 79, 110, 113. — In den Personennamen dieser drei Stelen kommt *ka* vor, doch bleiben die weiteren Zeichen unklar.

ZET.

300. 26mal in 4 Stücken. sg. RT. I, XVIII, 5, 6; XIX, 7; RT. II, XVII, 129. — Wie 282.

301. 2mal. sg. RT. II, XVII, 130. — Personenname *ka anch ra.* Man kann zweifeln, ob besser zu lesen sei „der Ka hat Leben und Glanz" oder „der Ka der Sonne hat Leben". Vielleicht ist die erste Lesung die bessere, weil auch die Anordnung der Zeichen dafür spricht.

302. 2mal. m. RT. I, XLVIII, 272; LIII, 779. — Wie 285.

303. 8mal. m. RT. I, XLVII, 237—242; LVI, 1084, 1085. — Wie 286.

304. m. RT. I, XLVIII, 281. — Auf *ka* folgt ein Strich, den wir schon mehrfach als *sechem* lassen, also *ka sechem* „Der Ka hat Macht".

305. m. RT. II, LV, 37. — Personenname *ka bener* „Der Ka ist gut".

306. 9mal. m. RT. I, XLVII, 209—215, 224, 225. — Auf *ka* folgt sowohl *sechem* (wie 304) als auch *bener* (wie 305), also *ka sechem bener* „Der Ka ist mächtig und gut".

307. m. RT. I, LVIII, 1346. — Vielleicht Personenname *ka sa* „Der Ka gewährt (oder auch vielleicht ‚genießt') Schutz".

308. 2mal. m. RT. I, XLVII, 163, 164. — Hier kommt der *ka* vor, doch bleibt der Sinn unklar.

309. = 146.

310. = 145.

311. 2mal. stel. RT. I, XXXIII, 5; m. RT. I, LXIII, W 62. — Auf *ka* folgen *cha* und ein Zeichen, das als Lautzeichen *j* zu lesen wäre. *cha* wird hier wohl nicht persönlich („der Glänzende") gedacht sein, sondern attributiv als „Glanz". „*j*" dürfte nach allen Analogien wohl auch ein attributivisches Substantiv sein, doch bleibt der Sinn unklar. Der Name hieße also „Der Ka hat Glanz und . . .".

312. stel. RT. I, XXXIII, 7. — Wie 311, nur statt des *j* ein *ra* (das Lautzeichen), dessen Sinn ebenfalls unklar bleibt. Also auch hier „Der Ka hat Glanz und . . .".

313. stel. RT. I, XXXIII, 8. — Hier ist wohl die gleiche Gruppe zu lesen wie in 301, nur statt des *ra* ein *cha*, also *ka anch cha* „Der K a hat Leben und Glanz".

314. stel. RT. I, XXXIV. — Wohl gleiche Gruppe wie 301, aber als viertes Zeichen noch das *ra* von 312, also *ka anch ra* „Der K a hat Leben und Glanz und ...".

315. stel. AB. I, XIII, 150. — Auf *ka* folgt *zet* und ein unklares Zeichen, also „Der K a hat Ewigkeit und ...".

316. stel. AB. I, XIX, 156. — Auf *ka* folgen *neb, anch* und vielleicht noch einige Zeichen. Jene drei werden bedeuten *ka neb anch* „Der K a ist der Herr des Lebens". Unwahrscheinlicher ist es, „Herr" als die schon mehrfach vorgekommene Bezeichnung für H o r u s, bzw. für den Sonnengott zu nehmen als „Der K a des H e r r n hat Leben".

317. = 231.

318. m. RT. I, LXIII, W 62. — Totentitel „Leuchtender K a".

319. m. RT. I, LXIII, Zl. — Auf *ka* folgt *cha*, vielleicht mit anderen Zeichen; also *ka cha* ... „Der K a hat Glanz und ...".

320. m. RT. I, LXIII, W 46. — Auf *ka* folgt das Bergland-Zeichen; nach mehreren Analogien (vgl. bes. 77) wird zu lesen sein „Der K a im Horizont".

321. m. RT. I, LXIII, W 44. — Die Gruppe ist unklar. Sie könnte den Totentitel *ka jach* „Leuchtender K a" nennen, doch ist vielleicht auch noch *ra* „Glanz" erwähnt.

322. m. RT. I, LXIII, W 64. — Auch diese Gruppe bleibt unklar. Der Vogel scheint der *sa*-Vogel („Sohn") zu sein; das auf *ka* folgende Zeichen könnte *sa* „Schutz" sein. So wäre nicht unmöglich, hier *sa ka sa* zu lesen, also „Sohn (sa) des *ka-sa*"; der Personenname *ka* sa würde dann (wie 307) bedeuten „Der K a gibt (oder genießt) Schutz". Das alles ist aber sehr unsicher.

323. 9mal. m. RT. I, XLVII, 254, 256, 291—294; LIII, 824; LVII, 1258, 1260. — In diesen Marken folgen auf *ka* keine oder unklare Zeichen.

MERNEIT.

324. 25mal in 6 Stücken. sg. RT. I, XX, 12, 13, 15—17; RT. II, XVII, 134. — Totentitel „Leuchtender K a".

325. 29mal in 6 Stücken. sg. RT. I, XXI, 29; XXII, 30—34. — Wie 301.

326. 4mal in 1 Stück. sg. RT. I, XXI, 28. — Personenname *ka sa* „Der K a gewährt (oder genießt) Schutz" (vgl. 307, 322).

327. 6mal in 1 Stück. sg. RT. II, XVII, 133. — Personenname *ka uas anch* „Der K a hat Macht (o. ä.) und Leben".

328. = 243.

329. sg. RT. I, XX, 20. — Wie 304.

330. 2mal in 1 Stück. sg. RT. I, XXII, 31. — Einem Bauplan sind die beiden Zeichen *ka* und *ra* einbeschrieben. Die Gruppe *ka ra* gibt entweder den Namen des Bauwerks (Das Bauwerk *ka ra)* oder der Ausdruck ist genitivisch (Das Bauwerk des *Ka ra*); ersteres ist nach Analogie der sonstigen Bauwerksnamen das Wahrscheinlichere. *ra* kann mehrere Bedeutungen haben, doch kommt hier wohl nur die der „Tür" in Frage; das Bauwerk hieße dann „Tür des K a".

Dieser Name würde für ein Grab (das Bauwerk ist sicher ein Grab) sehr wohl stimmen; er würde besagen können entweder, daß das Grab die Tür sei, durch die man zum K a hinkommt, oder die Tür, durch die der K a von einem Aufenthaltsort zum anderen geht. — Eine andere Möglichkeit ist, an den späteren Ausdruck *ra per* für „Tempel" zu denken; die Gruppe hieße dann „Tempel des K a", indes ist fraglich, ob man den Hausplan in unserem alten Stück als Wortelement lesen darf, wie es die Lesung *ra per* fordern würde. Immerhin dürfte die einfache Lesung „Grabkapelle" die wahrscheinlichste sein.

331. 23mal. RT. I, XLVII, 216—223, 226, 227, 229—231; LIV, 973—982. — Wie 305.

332. 15mal. RT. I, XLVII, 243—248; LVI, 1086, 1088—1090, 1112—1116. — Wie 286.

333. 7mal. RT. I, XLVII, 165, 252; LVII, 1261—1264; LVIII, 1358. — Auf *ka* folgen keine oder unklare Zeichen.

DEN.

334. 21mal in 9 Stücken. tf. RT. I, XV, 16, 17; sg. RT. I, XXV, 53—56; RT. II, XX, 161—163. — Der Personenname eines Beamten hat drei Zeichen: *ka*, *ma* und ein Zeichen, das als Lautzeichen *he* zu lesen wäre, also: *ka ma he* „Der K a ist wahr (wirklich, echt) und ...".

335. 3mal. tf. RT. I, XIV, 11; XVI, 19; RT. II, VII a, 5. — Der Name 326 als Personenname eines Beamten.

336. 5mal in 2 Stücken. sg. RT. II, XIX, 149, 153. — Wie 301.

337. 3mal in 2 Stücken. sg. RT. II, XX, 157, 160. — Totentitel „Leuchtender K a" in beachtenswerter Schreibung; vgl. für diese Wiedemann, Proc. Soc. Bibl. Arch. 1898, 109.

338. 7mal in 2 Stücken. sg. RT. II, XX, 158, 159. — Das Zeichen, das hier auf *ka* folgt, wird *mezer* sein (zur Lesung vgl. Sethe, Ägypt. Zeitschr. XXX, 52); *mezer* heißt „jemandem treu sein", und das gibt Sinn: „Der K a ist ihm (wohl dem Träger des Namens) treu". Ganz sicher ist das aber nicht.

339. 3mal in 1 Stück. sg. RT. II, XX, 157. — Auf *ka* folgt ein Zeichen, das unklar bleibt. Es könnte etwa *tes* sein, doch geben dessen Bedeutungen kaum Sinn. Auch an eine vereinfachte Schreibung für *hez* könnte man denken (Der K a hat Leuchten), doch wird dieses Zeichen als Schriftzeichen immer vertikal geschrieben.

340. 16mal. m. RT. I, XLVIII, 356—362, LVI, 1091—1094; RT. II, LV, 31; LVa, 84—86; stel. RT. II, 126. — Wie 286.

341. m. RT. II, LV, 41. — Wie 340, doch andere Schreibung.

342. 5mal. m. RT. I, XLVII, 232—234; LV, 989; RT. II, LVc, 335. — Wie 305.

343. 2mal. m. RT. I, XLVII, 208; RT. II, LV, 39. — Wie 320.

344. 9mal. stel. RT. I, XXXIV, 20, 24; RT. II, 137, 139—141; AB. I, XIII, 161, 162; sg. RT. I, 32, 41. — Totentitel „Leuchtender K a".

345—348. stel. RT. II, Nr. 122, 130, 134, 136. — Auf jeder dieser vier Stelen kommt der K a vor, doch bleibt der Sinn unklar.

349. 12mal. m. RT. I, XVIII, 259, 262, 289, 319—325; LVII, 1259; m. RT. II, LV, 27, 28. — Hier folgen auf *ka* keine oder unklare Zeichen.

350. tf. NF. I, XXXIII. — Hier kommt *ka* in unklarer Inschrift vor.

351. 3mal. sg. RT. I, XXXII, 41. — Auf *ka* folgt anscheinend die Schlange und ein anderes Zeichen, das unklar bleibt. Die Gruppe ist kaum deutbar. Um das letzte Zeichen als *anch* „Leben" zu lesen, ist wohl die Ähnlichkeit zu gering. Auch die Schlange wird man schwerlich als die Schlange *zet* „Ewigkeit" lesen dürfen.

AZAB.

352. st. NF. I, XXXIII. — In einem Hausplan ist der Horus-Titel und das Zeichen *ka* eingeschrieben, und zwar steht *ka* auf einer Standarte. Man kann wohl nur lesen „Haus des Ka des Königs *AZAB*", d. i. das königliche Grab.

353. 5mal. m. RT. I, XLVII, 235; LIV, 985, 986; LV, 990, 991. — Wie 305.

354. 4mal. m. RT. I, XLVIII, 363—366. — Wie 286.

355. 2mal. m. RT. I, XLVIII, 264, 271. — Wie 341.

356. m. RT. I, LII, 896. — Hier folgt auf 354 noch ein unklares Zeichen.

357. 9mal. m. RT. I, XLVII, 167; XLVIII, 326—333. — Hier folgen auf *ka* keine anderen Zeichen.

MERSECHA.

358. st. RT. I, VII, 9. — Hier folgen auf *ka* unklare Zeichen; einen Sinn wird man schwerlich finden, da die Scherbe ganz fragmentarisch ist.

359. tf. RT. I, XVII, 26. — Im Personennamen eines Beamten folgen auf *ka* die beiden Zeichen „*h*" und „*nu*". „*h*" kam schon in 334 vor und blieb unklar. Auch das *nu* ist schwer erklärbar; guten Sinn gäbe es, wenn man statt der Vase *nu* die Vase *hesi* lesen dürfte, doch wird das kaum möglich sein.

360. 5mal. m. RT. I, XLVIII, 367—370; LVI, 1095. — Personenname *Ka meri* „vom Ka geliebt".

361. 2mal. m. RT. I, XLVIII, 260, 270. — Wie 360, aber in anderer Schreibung.

362. 10mal. m. RT. I, XLVIII, 275—277, 334, 335; LVII, 1265—1267; LVIII, 1357, 1359. — Hier folgen auf *ka* keine oder unklare Zeichen.

362 a. stel. RT. I, XXXV, 26. — Totentitel „Leuchtender Ka".

362 b—e. stel. RT. I, XXXV, 29—31, 33. — In den Personennamen einer jeden dieser Stelen kommt der *ka* vor; der Sinn bleibt aber bei allen unklar.

UQ.

363. 7mal. m. RT. I, XLVII, 249; XLVIII, 375, 376, 371—373; LVI, 1097. — Wie 268.

364. 2mal. m. RT. I, XLVIII, 265; RT. II, LV. 42. — Wie 361.

365. m. RT. I, XLVII, 236. — Wie 305.

366. m. RT. I, LVIII, 1365. — Wie 307.

367. 9mal. m. RT. I, XLVII, 168, 251, 255; XLVIII, 258, 278, 287, 336, 337; LVII, 1268. — Hier folgen auf *ka* keine oder unklare Zeichen.

368. stel. RT. I, XXXVI, 39. — Totentitel „Leuchtender Ka".

369. stel. RT. I, XXXVI, 40. — Vom Ka ist hier *cha* „Glanz" ausgesagt

und ferner ein Zeichen, das das Verb *semen* „festigen" u. ä. geben könnte, so daß zu lesen wäre: *ka cha semen* „Der K a hat Glanz und Dauerhaftigkeit".

370. stel. RT. I, XXXVI, 46. — Der K a kommt vor, doch bleibt der Sinn unklar.

QA.

371. tf. RT. I, XVII, 28.' — Wie 359.

372. sg. RT. I, XXIX, 86. — Totentitel „Leuchtender K a".

373. 4mal. m. RT. I, XLV, 80; XLVIII, 374; LVI, 1098, 1099. — Wie 286.

374. m. RT. I, XLVIII. — Wie 361.

375. 2mal. m. RT. I, LIV, 987, 988. — Wie 305.

376. 5mal. m. RT. I, XLVII, 250; XLVIII, 286, 338, 339; LII, 705. — Hier folgen auf *ka* keine oder unklare Zeichen.

377. m. RT. I, XXXII, 35. — Auf *ka* folgt die Südpflanze und der sitzende Mann; der Sinn ist unklar.

Unsicher, doch Dynastie I.

378. 9mal. m. AB. I, XII, 20—22; RT. I, LVI, 1096; RT. II, LV, 43; LVd, 363; NF. I, XXXIII; NF. III, LII. — Wie 286.

379. stel. RT. I, XXXII, 14mal. — Totentitel „Leuchtender K a".

380. m. NF. I, XXXIII. — Wie 305.

381. 3mal. m. NF. III, LII. — Wie 285.

382. sg. AB. II, XVI, 8, vom Tempelplatz von A b y d o s. — Hier kommt *ka* dreimal vor; einmal ist wohl zu lesen *Ka neter-hen Heb* „K a des Priesters *(neter-hen) Heb*"; die zwei anderen Gruppen sind unklar.

383. m. RT. II, LVa, 110; NF. III, LII. — Wie 207.

384—385. 2 Marken NF. III, LII (ohne Nr.). — Wie 268 bzw. 272.

386. stel. RT. I, XXXII, 1. — Wie 273.

387. m. AB. I, XII, 18, 19; NF. III, LII (2 Stück); stel. RT. I, XXXII, 2, 4. — Diese 6 Gruppen bleiben unklar.

388. m. NF. III, LII = 172.

HOTEPSECHEMUI.

389. st. RT. II, VIII, 10. — Wie 352, also „Haus des K a des Königs *HOTEPSECHEMUI*", also das königliche Grab. Auch hier steht das Zeichen K a auf einer Standarte.

390. st. RT. II, VIII, 11. — Diese Gruppe wird analog der vorigen zu lesen sein: „Haus des K a des *Neter i chat*". *Neter i chat* wird der Personenname eines hohen Würdenträgers sein; an einen Namen des toten Königs „Leuchtender Gott" kann man wohl kaum denken.

RANEB.

391. sg. Annales III, 188; Nr. 1, aus S a k k a r a. — Totentitel „Leuchtender K a".

NETEREN.

392. sg. Petrie, G i z e h and R i f e h, Tafel VE. — Vielleicht ist hier wie 391 zu lesen.

PERABSEN.

393. m. RT. II, LVd, 364. — Wie 286.

CHASECHEMUI.

394. 5mal. sg. RT. II, XXIII, 191, 193; XXIV, 202, 204. — In diesen 4 Stücken folgt dem K a immer das Zeichen der Weinreben. GRIFFITH hält *ka* hier nicht für „Seele", sondern für Silbenzeichen für das Wort *ka nu* „Garten", das später *kam* heißt. WEILL (S. 99) hingegen möchte „Weinberg des K a" lesen, was wohl wahrscheinlicher ist als GRIFFITH's höchst problematische Lesung. Im ganzen aber bleibt die Gruppe sehr unklar.

IV. „Die Schakalgottheiten."

In unseren alten Texten kommen, abgesehen vom *imiut*-Zeichen, zwei S c h a k a l typen vor, der liegende und der stehende S c h a k a l. Wir bezeichnen den liegenden S c h a k a l einstweilen mit „S c h a k a l a", den stehenden mit „S c h a k a l b".

AHA.

395. tf. RT. II, XI, 1. — Zu den jahrdatierenden Ereignissen dieses Täfelchens gehört das „Geburtsfest des S c h a k a l s a".

396. 3mal. tf. RT. II, III, 4; X, 2; XI, 2. — Hier kommt der dritte Typ der Schakalgottheiten vor; sein Zeichen ist eine Stange, an der ein Schakalkopf (der aber fehlen kann) und ein Schakalfell hangen. Es ist der Schakalgott *imi-ut* von Siut (weiteres vgl. später); auf den drei Täfelchen ist sein „Geburtsfest" erwähnt.

NARMER.

397. 2mal, aus H i e r a k o n p o l i s. — Auf dem Zepterkopf Hier. I, XXVI, AB., und auf der Schieferpalette Hier. I, XXIX, werden dem König je vier Standarten vorangetragen. Von den Standarten ist je eine die Standarte des S c h a k a l s b; je zwei andere Standarten geben den n e t e r u i-Titel des Königs; die vierte Standarte ist einfach eine Wulststandarte.

Anmerkung. — Man hat die „Wulststandarte" gelegentlich für das Symbol des Gottes C h o n s halten wollen, aber mit sehr zweifelhafter Berechtigung. v. BISSING (Sitzungsbericht der Bayrischen Akademie der Wissenschaften, 1914, Nr 9, S. 8 ff.) hält sie z. B. für ein Symbol der I s i s. In jedem Falle ist nicht leicht zu erklären, warum der Wulst auch an Standarten mit anderen Göttertieren vorkommen kann. Die Problematik ist zu groß, als daß man das Zeichen als eine bestimmte Gottheit zählen könnte.

ZER.

398. tf. RT. II, VIa, 4. — Hier wird vom S c h a k a l ausgesagt, daß er *tep* „vortrefflich" sei; nach den anderen Analogien dürfte das ein Personenname sein. Nicht ganz sicher ist, ob der S c h a k a l a oder b genannt ist; PETRIE und GRIFFITH lesen a.

399—400. 4mal in 2 Stücken. sg. RT. II, XV, 108, 109. — Auf dem sehr wichtigen Siegel 108 sitzt König *ZER* auf dem Thron, und zwar zweimal: einmal mit der oberägyptischen Krone, einmal mit der unterägyptischen Krone. Beidemal ist er von einer S c h a k a l standarte begleitet, d. h. einer Wulststandarte,

auf der der Schakal b steht. Danach scheint es, als sei die Schakalstandarte damals ein wichtiges Königsemblem gewesen (vgl. auch den Schakalschwanz des Königsornats. Das gleiche scheint aus sg. XV, 109, zu folgen, wo die gleiche Schakalstandarte neben dem königlichen Horus-Titel vorkommt). — Anmerkung. Daß der Schwanz ein Schakalschwanz ist, ist zwar nicht unbestritten (vgl. z. B. Jequier: Bull. inst. franc. d'ach. or. 15, 165 ff. Kuhschwanz), aber doch ziemlich sicher. Vgl. Maspero „Histoire", I, 55, 265; Ann. Serv. Ant. X, 143; Lefebure, Sphinx, 72. Ferner hierzu und für den Zusammenhang zwischen König und Schakalgott überhaupt: Wiedemann „Das alte Ägypten", S. 61 f.).

401. st. AB. I, IV, 8. — Der Schakal a ist genannt, doch ist fraglich, ob bzw. welche Zeichen ihm noch folgten; man könnte an den Personennamen „Der Schakal ist vortrefflich" wie in 398 denken.

402. st. RT. II, VIa, 24. — Ob hier der Schakal zu lesen ist, scheint so zweifelhaft, daß man am besten wohl auf eine Lesung verzichtet.

ZET.

403. tf. AB. I, XI, 2b. — Auf diesem kleinen Täfelchenfragment könnte möglicherweise der Gott Imiut erwähnt sein, doch ist das nicht sicher.

MERNEIT.

404. sg. RT. II, XVII, 134. — Hier kommt der Schakal a vor auf einem kleinen Tempelbau oder Schrein. Da fernerhin von einem seligen Toten die Rede ist, könnte dieser Tote ein Priester des Schakalgottes gewesen sein. Weniger wahrscheinlich ist es wohl, den Schakal auf dem Schrein als den Titel *heri-seschat* „Geheimrat" zu lesen, der in späterer Zeit so geschrieben wird; anführen könnte man zwar für die letztere Lesung, daß andere Götternamen kaum je mit einem solchen Tempelbau geschrieben werden.

DEN.

405. tf. RT. II, VIIa, 6; AB. I, XI, 5. — Auf beiden Täfelchen ist im jahrdatierenden Register vom Schakal b die Rede; die weiteren Zeichen sind aber weggebrochen.

406. 4mal. tf. RT. I, XIV, 9; RT. II, VIIa, 1; NF. I, XXXIII; sg. RT. I, XXXII, 39. — Immer begleitete hier der Schakal b auf einer Standarte den König, und zwar in NF. I, XXXIII, und RT. I, XXXII, 39, und wohl auch RT. II, VIIa, 1 (dazu vgl. Petrie) den kämpfenden König, in RT. I, XIV, 9 hält der König den langen Greisenstab und das Zepter. Die Standarte ist in NF. I, XXXIII, die Wulststandarte; in RT. I, XXXII, 39, fehlt der Wulst, doch hat die Stange einen Querstrich; bei den ersten zwei Standarten ist die Art der Standarten unklar, weil die Täfelchen fragmentarisch sind.

407. sg. RT. II, XVII, 35. — Hier folgt, ähnlich wie in 400, die Wulststandarte mit dem Schakal b dem königlichen Horus-Titel.

408. sg. RT. I, XXXII, 41, 2mal. — Hier kommt der Schakal b vor, anscheinend in einem Personennamen. Vielleicht folgt ein Zeichen, das als Lautzeichen *te* zu lesen wäre; hier bleibt es aber unklar.

QA.

409. 6mal. sg. RT. I, XXIX, 86; RT. II, XII, 5 (3mal); stel. RT. I, XXXVI, 48 (2mal). — Hier kommt wie in 404 der Schakal a auf einem Schrein vor. Sicher ist auch hier nicht, ob der Tempel des Schakalgottes gemeint ist oder der Titel „Geheimrat". Für die Lesung „Geheimrat" spräche es, wenn in I, XXXVI, 48, der Gruppe ein Personendeterminativ folgte; ist das Determinativ aber das eines Gottes, was vielleicht wahrscheinlicher ist, so dürfte es sich um eine Gottheit handeln.

Palermostein, Dynastie I.

410. Erste Hälfte der Dynastie I. — Zweimal in Feld 1 und 10, wird das Geburtsfest des Schakals a erwähnt.

411. Zweite Hälfte der Dynastie I. — Feld 11 erwähnt das „Geburtsfest des Gottes *Sez*" (so ist wenigstens bei lautlicher Lesung zu lesen); dieser Gott *Sez* ist, wie aus dem Vermerk folgt, der Schakal b auf einer Standarte mit Wulst und Querstrich, welch letzterer hier eine Keule zu sein scheint.

Unsicher, doch Dynastie I.

412. st. RT. II, VIIIa, 8. — Ziemlich sicher kommt der Schakal b auf der Standarte vor; der Sinn ist unklar.

413. m. RT. II, XXV, 27. — Hier wird der Schakal a genannt, dem zwei weitere Zeichen, ein Vogel (der *u*-Vogel) und wohl *anch* „Leben" folgen. Es dürfte ein Personenname genannt sein „Der Schakal hat Leben und ...".

414. st. AB. II, XII, 278, vom Tempelplatz von Abydos. — Auf dieser Scherbe kommt der Schakal a auf einer Standarte vor, gefolgt von den Zeichen *chent* und *men*. Meyer (Ägypt. Zeitschr. 41, 1904, 97—107) las das als *chent imentiu*, „Erster der Westlichen", was ein alter Titel des Schakaltotengottes ist. Sicherheit kann aber die Lesung durchaus nicht beanspruchen. Das Wort für Westen wird sonst in diesen alten Texten völlig anders geschrieben (vgl. 82). Sodann kann man *chent* und *men* einfach für Attribute des Schakalgottes halten („der Schakal a ist der Erste und hat Festigkeit"), und das würde sogar der gewöhnlichen Eigennamensformel am meisten entsprechen.

415. stel. RT. I, XXXII, 17. — Auf den Schakal a folgen zwei Zeichen, die wie in so vielen Eigennamen *anch* und *cha* „Leben und Glanz" heißen dürften.

416. stel. RT. I, XXXII, 10—12. — Auf diesen drei Stelen steht ein schakalähnliches Tier als letztes Zeichen dort, wo sonst das Personendeterminativ steht. Ob die Tiere wirklich Schakale sind, ist sehr zweifelhaft; der Schwanz scheint zu kurz. Am wahrscheinlichsten dürften es wohl Grabsteine von königlichen Hunden sein.

V. Neit.

AHA.

417. 6mal. Aus Abydos; so RT. II, II, 11, 12. Aus Nagada: Rech. II, Nr. 551—554. — Auf all diesen Stücken (die „Täfelchen" sind klein und etikettähnlich) kommt der Name *Neit-hetep* vor, d. i. „Neit ist zufrieden": der Name der Königin.

418. 3mal. m. Rech. II, Nr. 531, 535, 539, aus Nagada. — Die beiden ersten Marken nennen sicher Neit, die letzte vielleicht.

419. tf. RT. II, X, 2. — Im jahrdatierenden Register dieses Täfelchens ist eine größere Tempelanlage gezeichnet, auf der das Zeichen *Neit* steht; es ist also ein (oder der) Tempel der Neit gemeint. Vor dem Tempel steht ein leiterähnliches Zeichen, das Sethe (62) als *aha* liest und mit „Einweihung" übersetzt, was aber zweifelhaft bleibt. Dafür werden die Schiffe über der Tempelgruppe noch zur Aussage zu rechnen sein (es ist gar kein Grund, an die Sokaris-Barke zu denken, wie Griffith will); nach Analogie der „Fahrt des Horus-Dienstes" werden sie durch „Fahrt, Festfahrt" wiederzugeben sein. So ist also wohl irgendeine Festfahrt zum Tempel der Neit genannt.

420. 2mal in 1 Stück; sg. Rech II, Nr. 559, aus Nagada. — Hier steht das Zeichen *Neit* innerhalb eines Bauwerkes. Das Zeichen links neben dem Zeichen *Neit* ist ziemlich sicher *hetep*, so daß wie in 417 *Neit hetep* genannt ist. Von einem Bauwerk dieser Königin, wohl von ihrem Grab, ist also die Rede.

AHA oder *NARMER.*

421. st. AB. I, VI, 6. — Wie 417.

422. 2mal. m. RT. II, LVc, 341, 346. — Diese beiden Marken könnten *Neit* nennen, und vielleicht wäre dann auch hier *Neit hetep* zu lesen.

ZER.

423. 3mal. m. RT. II, LVd, 371; stel. RT. II, Va, 21; so. RT. II, V, 6. — Personenname *mer neit* „Geliebt von Neit". Da das Grab der Königin dieses Namens nicht mehr fern ist, könnten die Stücke hierher verstreut sein, doch ist auch möglich, daß dieser Name zur Zeit des Königs *ZER* vorkam. — Hierher mag auch die Scherbe RT. II, V, 5 gehören, wo außer einem *Neit* ein *her* steht. Petrie möchte hier einen Personennamen *Neit-her* lesen, doch wird es wahrscheinlicher sein, ein weggebrochenes *mer* anzunehmen und *her* zu einem anderen Wort zu rechnen; dann wäre also auch hier *mer Neit* genannt.

424. sg. RT. II, V, 11. — Hier können zwei Zeichen Neit bedeuten, doch ist das nicht sicher. Bedeuten sie wirklich Neit, so wird man wohl die Zeichen *anch* „Leben" und *ra* „Glanz" noch hinzuzurechnen haben, so daß ein Personenname *Neit anch ra* „Neit hat Leben und Glanz" zu lesen wäre. Vielleicht ist dann auch der Geier (wenn der Vogel wirklich ein Geier ist) nicht als Gottheit zu lesen, sondern als *mut* „Mutter"; dann wäre also eine (kgl.) Mutter *Neit anch ra* genannt. Im ganzen ist aber dieses Siegel höchst unsicher.

425. 3mal. m. RT. II, LVd, 450, 474; Ab. I, L, 19. — Vielleicht, doch nicht sicher ist hier Neit genannt.

426. stel. RT. II, Nr. 72, 73. — Wohl *mer neit* „Geliebt von der Neit", doch möglicherweise auch *Neit hetep* „Neit ist zufrieden".

427. stel. RT. II, Nr. 97. —Dieser Personenname könnte heißen „Der Ka der Neit hat...", wobei das eine Zeichen unklar bliebe. (Vgl. 295.)

428. stel. Ab. I, XIII, 147. — Vielleicht *Ieit hetep* „Neit ist zufrieden", doch ist das zweite Zeichen nicht ganz sicher.

429. stel. Ab. I, XIII, 148. — Wohl wieder *Neit hetep* „Neit ist zufrieden", außerdem aber noch ein unklares Zeichen.

430—433. 4mal. stel. RT. II, Nr. 74, 98, 99, 116. — Auch hier kommt Neit vor, doch bleibt der Sinn unklar.

ZET.

434. m. RT. I, LVI, 1104. — Wie 440.

435. 4mal. m. RT. I, LVIII, 1361, 1404—1406. — Hier könnte Neit genannt sein ohne folgende Zeichen.

436. m. RT. I, LVIII, 1398. — Möglich, doch sehr zweifelhaft ist, daß diese Marke besagen soll *Neit-neter* „Neit ist göttlich".

437. stel. RT. I, XXXIII, 10. — Personenname *Neit-di*, „Gabe der Neit".

438. stel. RT. I, XXXIII, 11. — Personenname *Neit-anch*, „Neit hat Leben".

439. stel. RT. I, XXXIII, 9. — Auch hier ist Neit genannt, doch bleibt der Sinn unklar.

MERNEIT.

440. 9mal. st. RT. I, IV, 1, V, 1—7. stel. RT. I, I. — Auf allen Stücken der Name der Königin *Mer-Neit, MERNEIT*, „Geliebt von Neit". — Das Wort *Neit* ist meist durch zwei gekreuzte Pfeile geschrieben; nur dreimal (I, I, IV, 9, V, 1) kommt die volle Schreibung vor: ein Schild mit gekreuzten Pfeilen, anscheinend auf einer Standartenstange. Diese Schreibung ist in späterer Zeit selten, kommt aber doch zuweilen vor (z. B. MARIETTE, Mastabas, S. 90); auch schreibt man später mit Schild und Pfeilen die Namen des IV. (Prosopis) und V. (Sais) unterägyptischen Gaues, die in alter Zeit wohl ein Gau waren.

441. In den 454 Marken des *MERNEIT*-Grabes kommt der Name *MERNEITS* auffällig selten vor; das ist ein Beweis dafür, daß die Namen der Topfmarken keinen Bezug nehmen (wenigstens in der Regel nicht) auf die Person, für deren Grab sie gestiftet sind, daß sie vielmehr andere Namen nennen. — Ziemlich sicher geben den Namen *MERNEIT* nur 8 Marken (RT. I, L, 538—544; Ab. I, XII, 8); zählt man die Marken, auf denen der Name noch möglicherweise vorkommt, so erhält man weitere 13 (RT. I, LIV, 866, LV, 1018, 1020, 1048—1052; LVI, 1101, 1105—1108). Das wäre also eine Höchstzahl von 20 Marken (vgl. dann noch zweimal auf den ägäischen Scherben RT. II, LIV ohne Nummer).

442. m. RT. I, L, 503; LVIII, 1399. — Hier könnte möglicherweise wie vielleicht auch in 436 Neit neter „Neit ist göttlich" genannt sein.

443. 8mal. m. RT. I, LVIII, 1362, 1363, 1407—1412. — Hier ist vielleicht Neit erwähnt, doch ohne weiteres Zeichen.

DEN.

444. 3mal. sg. RT. I, XXIII, 39. — Hier kommt das Zeichen für Neit vor, doch folgt aus der Inschrift und besonders aus der Analogie der Siegel RT. I, XXIII, 37, 38, daß hier nicht die Göttin Neit gemeint ist, sondern der saitische Gau, der, wie schon erwähnt, mit diesem Zeichen geschrieben wird; es ist anscheinend von Weinpressen in diesem Gau die Rede.

445. 5mal. m. RT. I, L, 545; LIV, 941; LVI, 1109; m. RT. II, LVc, 332; AB. I, XII, 10. — All diese Marken nennen den Namen *MERNEIT*.

446. m. RT. I, LVIII, 1413, 1414. — Hier kommt vielleicht Neit vor, doch ohne weitere Zeichen.

447. stel. RT. II, Nr. 123 u. 137. — Auf beiden Stelen könnte Neit vorkommen in unsicheren Namen.

QA.

448. st. RT. I, IX, 4, 5. — Auf zwei Scherben kommt ein Zeichen vor, mit dem auch Neit geschrieben wird. Ihm folgen drei Zeichen, die wieder eine Sondergruppe bilden: Der *ur*-Vogel (daß es nicht der Horus-Falke sein kann, folgt aus RT. I, IX, 2, wo außer dem *ur*-Vogel auch der Horus-Falke vorkommt, und zwar ganz anders gezeichnet), dann *sa* und vier Striche. *ur* heißt „groß"; *sa* heißt meistens „Schutz", wobei aber die vier Striche unerklärt bleiben; höchstens könnte man sie für eine irrige Schreibung der drei Pluralstriche halten, mit denen *sa* in späterer Zeit zuweilen geschrieben wird, doch ist das höchst unwahrscheinlich, weil Pluralstriche in diesen alten Texten ganz ungebräuchlich sind. So könnte es an Wahrscheinlichkeit gewinnen, mit Griffith die vier Striche für das Zahlwort „vier" zu halten und *sa* dann nicht mit „Schutz", sondern mit der allerdings viel selteneren Bedeutung „Priesterphyle" zu übersetzen; *ur* wäre dann wohl substantivisch, und das ganze wäre ein Titel „Großer der vier Priesterphylen" oder besser „Großer der vierten Priesterphyle". Dazu würde die Lesung des erwähnten Zeichens als Neit gut stimmen; es wäre von einem Großen der vierten Priesterphyle der Neit die Rede. Die Richtigkeit dieser ganzen Übersetzung wird aber sehr fraglich dadurch, daß in RT. I, IX, 1, der *ur*-Vogel auch vorkommt, aber in einer anderen, sehr unklaren Gruppe, zu der einmal auch *sa* gehört; ein weiteres schweres Bedenken ist der Zweifel, ob *sa* schon in so früher Zeit „Priesterphyle" heißen kann.

449. m. RT. I, LVI, 1110. — Vielleicht auch *MERNEIT.*

450. m. RT. I, LVIII, 1417, 1418. — Auch hier könnte Neit gemeint sein.

Unsicher, doch Dynastie I.

451. st. RT. II, VIIIa, 9. — Auf dieser Scherbe, die dem Stil nach sehr gut zum *MERNEIT*-Grab gehören könnte, kommt der Name *MERNEIT* vor.

452. 2mal. m. RT. I, LVI, 1111; NF. III, LII. — Beide Marken nennen *MERNEIT.*

453. stel. RT. I, XXXII, 14. — Der Personenname der Stele ist *MERNEIT.*

454. stel. RT. I, XXXII, 15. — Der Eigentümer dieser Stele ist *MERNEIT,* doch wird der Name etwas anders geschrieben.

455. m. NF. III, LII, 13, 14. — Zweimal wird Neit hier ohne weitere Zeichen genannt.

VI. Sonstige göttliche Wesen.

AHA.

456. st. RT. II, II, 13, 14. — Beide Scherben geben wohl als Personennamen einen Vogel und ein Zeichen, das *ast* sein könnte. Den Vogel liest Griffith als den *ba*-Vogel, das ganze also *ba-ast,* was entweder den Namen der Göttin Bast oder aber „Seele *(ba)* der Isis *(ast)*" bedeute. Beide Lesungen würden für die Religion von Wichtigkeit sein, wegen der Gottheiten sowohl als wegen des

Seelenvogels. Die erste Lesung ist indes ganz unwahrscheinlich; daß der Name einer Gottheit in diesen alten Texten schon in syllabischer Schreibung vorkommen sollte, ist nicht zu erwarten und jedenfalls ohne Analogie. Weniger unwahrscheinlich ist die zweite Lesung; *ast* = „Isis“ ist durchaus möglich. Sehr unsicher ist aber der Vogel; daß es wirklich der Seelenvogel *ba* sein soll, ist sehr zweifelhaft, weil ihm dessen große Feder fehlt, was zwar kein unbedingter Gegengrund ist. Der Vogel ist wohl leichter der *sa*-Vogel. Auch diese Lesung gibt, wenn man das zweite Zeichen wirklich als den Namen der Isis liest, einen guten Sinn, denn *sa* heißt „Sohn“, also „Sohn der Isis“, was entweder der Träger des Namens sein könnte oder der Horus der Osiris-Sage. Immerhin ist die Gruppe bei jeder Lesung so unsicher (auch, ob das Zeichen wirklich *ast* ist, ist nicht sicher), daß man auf eine endgültige Lesung besser verzichtet; es ist möglich, daß Isis hier erwähnt wird, aber durchaus nicht sicher.

457. tf. RT. II, X, 2. — Auf dem Dach eines kleinen Tempels steht ein kranichähnlicher Vogel, der wohl die Gottheit dieses Tempels sein dürfte. Man würde am ersten wohl an einen Ibis denken können und dann an den Gott Thoth. Aber es ist nicht sicher, daß der Vogel ein Ibis ist, und selbst wenn er einer wäre, ist noch sehr fraglich, ob man ihn einfach mit dem Gott Thoth identifizieren darf. — 457 a. Der gleiche Vogel kommt auf dem gleichen Täfelchen noch einmal vor, einer Stadtmauer einbeschrieben; die Stadt heißt wohl „Stadt der Gottheit x“.

458. 14mal in 11 Stücken. — Aus Abydos st. RT. II, II, 15. — Aus Nagada sg. RT. II, Nr. 252, 525, 558 und st. Rech. II, Nr. 598—601, 661, 662, 667, 673 a. — Hier kommt eine Gruppe von je drei Vögeln vor, die nach sg. Rech II, Nr. 558, wohl den Namen eines hohen königlichen Beamten nennt. Die Vögel scheinen die *rechitu*-Vögel zu sein. Jedenfalls sind es nicht die *ba*-Vögel. Eine religiöse Bedeutung ist also nicht anzunehmen.

459. Es ist nicht unmöglich, daß von den kleinen Täfelchen RT. II, III, 9—19 (vgl. auch tf. RT. II, X, 2) irgendeines religiöse Bedeutung hat. Es kommen mehrere Vögel darauf vor, auch ein Nilpferd (11), ein Elefant (18) und ein Skorpion (19). Ob die Stücke Personennamen nennen sollen, bleibt unklar.

NARMER.

460. Hier. I, XXVI b, aus Hierakonpolis. — Auf diesem Zepterkopf schwebt über dem großen Thron, auf dem der König (nur mit der unterägyptischen Krone, was auf ein Sed-Fest deutet) sitzt, ein Geier zweifellos die Göttin Nechbet von Nechen (El Kab).

461. Hierak. I, XXVI c, aus Hierakonpolis. — Zweimal kommt auf diesem Zepterkopf sicher das Set-Tier vor, als Standartentier unter mehreren anderen Standarten. An jeder Standarte hängt ein Vogel, vielleicht das Sinnbild besiegter Feinde. Es ist möglich, daß Petrie (a. a. O. im Text) recht hat, wenn er diese Standarten für Gauzeichen hält und die beiden Set-Tiere als Gau IV und XI liest.

462. Hier. I, XXVI a, aus Hierakonpolis. — Auf einem Gebäude steht, ähnlich wie in 457, ein Vogel, und zwar hier ziemlich sicher ein Ibis. Ob man ihn einfach als den Gott Thoth lesen darf, dessen Tier später der Ibis ist, bleibt auch hier fraglich.

463. Hier. I, XXVI c, aus Hierakonpolis. — Eine der hier vorkommenden Standarten (vgl. 461) hat den Kopf eines Tragelaphus und das Schriftzeichen des Gottes Min. Als Gau wäre das der Gau V.

464. Hier. I, XXVI a, c, aus Hierakonpolis. — Von den je vier Standarten, die dem König auf beiden Zepterköpfen vorangetragen werden, ist je eine eine einfache Wulststandarte.

465. Hier. I, XXIX, aus Hierakonpolis. — An der Oberkante dieser Palette stehen zwei Rinderköpfe mit Menschengesicht, also die sogenannten „Hathoren-Köpfe". Vier ebensolche Hathoren-Köpfe sind auf dieser Palette am Königsornat angebracht.

AHA oder *NARMER*.

466. Hier. I, XIV, aus Hierakonpolis. — Auf diesem Elefantenzahn sind als Ornament mehrere Tempeltore geschnitzt, über deren jedem ein Rindskopf hängt.

467. Auf mehreren Stücken der alten Zeit (besonders aus Hierakonpolis), z. B. auf Dolchen u. ä. sind Reihen von Tieren geschnitzt (Gazellen, Hunde, allerlei Vögel, z. B. auch der *jach*-Vogel in XVI, 4). Ob und welche religiöse Bedeutung diesen Tierreihen zukommt, ist zweifelhaft; es wäre eine Erörterung wünschenswert, die sie in größerem religionswissenschaftlichen Zusammenhang bespräche.

468. sg. MAH. XXVII, 1, aus Mahasna. — Auf diesem Siegelfragment ist ein Löwe vor einem Baum gezeichnet; ob das religiöse Bedeutung hat, ist unklar.

469. MAH. XII, 2, aus Mahasna. — Das hier gezeichnete kleine Tier für das Set-Tier zu halten, ist ganz grundlos.

ZER.

470. 4mal. tf. RT. II, Va, 6; st. RT. II, Va, 22, 23; m. RT. II, XXVI, 2. — Hier kommt eine Gruppe *up ast* (?) vor. Nach 456 könnte *ast* möglicherweise Isis heißen. Griffith denkt denn auch an einen Eigennamen „Hörner der Isis". Aber wenn schon in 456 die Lesung sehr zweifelhaft war, so vergrößert die neue Nummer noch die Zweifel, weil das angebliche Zeichen als Treppe gegeben ist, so daß die Berechtigung der Lesung *ast* noch unsicherer wird.

471. so RT. II, VIa, 21. — Das Stück könnte sehr wichtig sein, denn Petrie (Text S. 24) gibt an, es sei darauf graviert „the sign *ab*, the Osiris-wig standart of Abydos". Da eine Kontrolle unmöglich ist, läßt man die Frage am besten unbeurteilt; man wird sehr skeptisch sein müssen, denn die anderen Nummern, in denen Petrie die Erwähnung des Osiris vermutete, nennen ihn nicht.

472. sg. RT. II, XVI, 115, 116. — In diesen Stücken (vielleicht auch in Nr. 114) kommt vor einem Schrein ein Löwe oder Leopard vor, der Stangen trägt. Der Sinn bleibt unklar.

473. tf. RT. II, VI, 1. — Daß das Tier auf diesem Täfelchen ein Rind ist, ist ziemlich zweifellos. Ob das Rind aber eine Feder auf dem Kopf hat (Petrie) oder das Zeichen für Jahr (Sethe 63), ist weniger sicher. Demgemäß ist auch sehr zweifelhaft, ob etwa von „Hathor" die Rede sein soll (Petrie) oder von

„Sothis“, ja, ob überhaupt eine dieser beiden Gottheiten gemeint ist. Der auf dem gleichen Täfelchen vorkommende Stadtname bringt auch keine Klärung, da er selbst unsicher ist.

474. sg. RT. II, XVI, 121—124. — Das seltsame Zeichen auf diesem Siegel hat wohl keine religiöse Bedeutung (oder ist an den Ka zu denken?); es wird der Name eines Beamten sein, der auch noch zur Zeit *ZET*'s und *MERNEIT*'s in Dienst war.

475. RT. II, Va, 2; XV, 113. — Wie 458.

476. Der Schlangenkopf RT. II, VI, 2 und die beiden Löwen, ib. 3, 4, werden keine religiöse Bedeutung haben; PETRIE mag die beiden letzteren wohl richtig als Spielsteine erklären.

477. tf. RT. II, Va, 13. — Ob der große Löwe auf diesem fast unleserlichen Täfelchen eine religiöse Bedeutung hat, ist nicht klar; vielleicht ist er nur ein Wortzeichen.

478. so RT. II, VI, 22. — Auf diesem Bruchstück eines Gefäßrandes kommt ein (oder zwei) Hathoren-Kopf vor.

479. sg. RT. II, V, 11. — Wie zu 424 ausgeführt, ist es sehr zweifelhaft, ob der Geier auf dem Siegel eine Gottheit ist. Wenn er es ist, dürfte *anch* „Leben“ noch hinzuzurechnen sein, so daß vielleicht ein Personennamen genannt wäre „Die Geiergottheit hat Leben“.

480. tf. RT. II, V, 8. — Hier folgt dem Tragelaphus ein unklares Zeichen; das ganze mag einen Personennamen nennen.

481. 6mal in 1 Stück. sg. RT. II, XV, 111. — Im Eigennamen eines „seligen Toten“ folgt hier dem Tragelaphus das Zeichen, das nach 282 am besten *aha* „Beständigkeit“ o. ä. zu lesen sein wird.

482. stel. RT. II, Nr. 62. — Hier kommt der Tragelaphus in einem unklaren Namen vor.

483. stel. RT. II, Nr. 64. — Möglicherweise kommt hier ein Krokodil in einem Personennamen vor.

ZET.

484. st. RT. I, IV, 5. — Wie 470.

485. sg. RT. I, XIX, 10. — Wie 474.

486. sg. RT. I, XIX, 8, 9; RT. II, XVIII, 128. — Die Vögel auf diesen Siegeln werden kaum eine religiöse Bedeutung haben.

487. m. RT. I, 377. — Auf diesem Markenfragment kommt ein vierfüßiges Tier vor, dessen Kopf und Ohren sehr gut zum Okapi, dem Set-Tier stimmen. Die Erwähnung dieses Tieres wäre sehr wichtig, bleibt aber bei dem fragmentarischen Charakter dieser Marke zweifelhaft. Auch ein Schakal könnte gemeint sein.

488. 5mal. m. RT. I, XLIX, 423—426; RT. II, LVa, 89. — Hier kommt eine Gruppe vor mit dem Zeichen *mer* und vielleicht mit einer *Zet*-Schlange; es wird der König *ZET* gemeint sein.

489. st. Ab. I, IV, 14. — Personenname „Der Tragelaphus ist ewig“.

490. stel. Ab. I, XIII, 151. — In einem Eigennamen kommt der Tragelaphus vor, gefolgt von zwei Zeichen.

491. sg. RT. II, XXXII, 40. — Fünfmal kommt hier ein Krokodil vor, wohl in einem Eigennamen, dessen Sinn aber unklar bleibt.

MERNEIT.

492. sg. RT. I, XX, 12, 14, 15, 18. — Wie 474.

493. sg. RT. I, XX, 15. — Ob das einem Hausplan einbeschriebene Tier ein Rind sein soll, bleibt zweifelhaft.

494. sg. RT. I, XXII, 33. — Noch weit zweifelhafter als 493 ist das Tier, das hier viermal einem Hausplan einbeschrieben vorkommt.

494a. 4mal. sg. RT. I, XXII, 34. — Auf den Geier folgen hier, wohl in einem Eigennamen, drei Zeichen, von denen nur das zweite ziemlich klar ist; es wird wieder *anch* „Leben" sein, also „Die Geiergottheit hat Leben und . . .".

494b. 4mal. sg. RT. I, XXII, 34. — Der Tragelaphus kommt hier anscheinend zweimal auf einer Standartenstange vor; letzteres wird also die Gottheit sein und ersteres der Tempel; ein Eigenname ist kaum genannt.

DEN.

495. tf. RT. I, XIV, 12. — Unter den jahrdatierenden Ereignissen ist ziemlich zweifellos die „Geburt des Ibis" genannt; auch hier bleibt die Identität des Ibis mit dem Gotte Thoth fraglich.

496. tf. RT. I, XV, 16. — Eine religiöse Bedeutung der Vögel in der dritten Reihe ist nicht unmöglich, bleibt aber ganz unsicher.

497. tf. RT. I, XVI, 20. — Die Inschrift dieses Täfelchens hat sicher religiösen Inhalt, denn es ist von einem Tempel die Rede; ein göttliches Wesen scheint aber nicht erwähnt zu sein.

498. tf. RT. I, XVI, 25. — Bei den jahrdatierenden Ereignissen scheint die Geburt des Min erwähnt zu sein.

499. sg. RT. II, VII, 5, 6. — Auf beiden Siegeln kommt der König vor im Kampf mit einem Krokodil und einem Nilpferd. Bedenkt man, daß beide später typische Tiere des Gottes Set sind, so ist die Annahme einer religiösen Bedeutung nicht unmöglich. Unbedingt notwendig ist sie aber nicht; es könnte auch wohl eine königliche Jagd gemeint sein, und das Siegel wäre dann ein Analogon zu den späteren Skarabäen mit Jagddarstellungen.

500. st. RT. II, VII, 10 (= I, VII, 4); VII, 7. — Beide Scherben nennen die Gottheit Mafdet. Auf VII, 10, steht ein Löwe auf dem Zeichen *neb* „Herr" (an die Bedeutung „alles" wird nicht zu denken sein) auf einem Hausplan, dem *anch* „Leben" einbeschrieben ist; der Löwe ist also „Herr des Lebenshauses"; in der Klaue hält er anscheinend das Zepter *uas* „Macht". Besonders wichtig ist, daß der Name der Gottheit hinzugeschrieben wurde: Mafdet. Diese seltene Gottheit kommt auch in den Pyramidentexten, im Totenbuch und auch in sonstigen Texten des Neuen Reiches vor. In den Pyramidentexten folgt dieser Gottheit ein dem Zeichen *schems* mindestens ähnliches Zeichen, das auch auf der Scherbe VII, 7, vorkommt, wo der Löwe an diesem Zeichen hinaufzugehen scheint; auf dieser Scherbe kommt übrigens die Mafdet-Gruppe ohne jeden Zusatz neben dem königlichen Horus-Titel vor, so daß sie als zum Königstitel zu rechnen oder wie ein Emblem des Königs erscheint. Das fragliche Zeichen *„schems"* könnte ein Mordgerät zur Hinrichtung von Übeltätern sein (vgl. Griffith, RT. II, Text 50), so daß Griffith recht hätte mit seiner Vermutung, die Gottheit Mafdet, die RT. II, VII, 7, so emblematisch dem Königstitel folgt, versinnbilde die Eigen-

schaft des Königs als Rächer und Bestrafer; sehr wahrscheinlich ist das aber nicht.

501. tf. RT. II, VII, 12. — Auf diesem Bruchstück folgt auf den königlichen Horus-Titel die geringelte Schlange, das Zeichen *nub* „Gold" und der Siegelring. PETRIE liest das „Golden seal of judgement (die Schlange sei the uraeus of judgement) of king *DEN*". Mehr als den Wert einer Vermutung hat diese Lesung kaum. Es ist nicht klar, warum man die Schlange hier für einen sonst nie vorkommenden „uraeus of judgement" halten soll; viel besser wird es sein, sie einfach für die Buto-Schlange zu halten und dann nach Analogie von „Gold-Horus" zu übersetzen „Gold-Buto"; der Siegelring mag ein Emblem o. ä. sein.

502. tf. NF. I, XXXIII. — Es ist nicht sicher, ob hier an der Perücke des Königs die Uräus-Schlange angebracht ist; leichter mag es wohl ein Sprung in der Tafel sein.

503. sg. RT. II, XXXII, 39. — Auch hier kommt die Gottheit Mafdet vor, an einer Stange oder an dem in 500 erwähnten Zeichen hinaufkletternd, und zwar dem zum Kampf ziehenden König folgend.

503a. tf. RT. I, XV, 16. — Hier könnte in einer längeren Inschrift in der Rubrik der das Jahr datierenden Ereignisse auch der Geier vorkommen. Das ist indes nicht sicher, und jedenfalls bleibt durchaus zweifelhaft, was der Geier dann bedeuten soll. SETHE 66 möchte die ganze betreffende Inschrift übersetzen mit „Herbeiführen *(in)* des Königs durch den *Sem*-Priester vor den Tempel", d. h. er liest den Vogel nicht als Geier, sondern als Eule *m*, als Lautwert in *sem;* diese ganze Übersetzung ist aber viel zu problematisch, als daß auch nur von Wahrscheinlichkeit die Rede sein könnte. Fast ebenso gut könnte man die betreffenden drei Zeichen für eine besondere Gruppe halten und übersetzen: „Bringen *(in)* der Geiergottheit", was als Fest nach Art des Horus-Dienstes denkbar wäre. Man könnte dann sogar daran erinnern, daß ein Bringen einer Geiergottheit, nämlich der Nechbet, auch in späterer Zeit einmal vorkommt beim *Sed-Fest* in der Dynastie XX (Gardiner, Ägypt. Zeitschr. 48, 1910, 47 f.); auch in den alten Täfelchen wird das *Sed*-Fest ja mehrfach erwähnt. Selbstverständlich haben aber diese Erörterungen ohne weitere Bestätigungen nicht viel Wert.

503b. tf. RT. II, VII, 8. — Der Tragelaphus wird hier erwähnt; er steht in einem Tempel.

503c. tf. RT. II, VII, 8. An einem Tempel hängt oben ein Rindskopf.

AZAB.

504. sg. RT. I, XXVI, 60. — Ob das Tier, das hier zweimal vorkommt, eine religiöse Bedeutung hat, bleibt zweifelhaft.

505. m. RT. I, XLIX. — Gleichfalls zweifelhaft bleibt die religiöse Bedeutung dieses Vierfüßlers; es könnte der Schakal sein.

505a. st. RT. I, XXVII, 71, kommt friesartig zweimal der Hathoren-Kopf vor.

MERSECHA.

506. tf. RT. I, XVII, 28. — Zu den jahrdatierenden Ereignissen gehört hier eine Gruppe, die anscheinend den Palast *aha* und drei Vögel gibt. PETRIE hält die Vögel für Horus-Falken und liest sie pluralisch *hor-u;* das hieße

eigentlich „Die Horus-Falken", aber Petrie hält es für eine pluralische Schreibung von Horus, eine Schreibung, die wohl auch religionswissenschaftlich von Wichtigkeit wäre. Indes sind die drei Vögel kaum Falken, ihr Schwanz ist ganz anders als der der beiden Falken auf dem gleichen Täfelchen und scheint der der *ur*-Vögel zu sein. Griffith liest denn auch die ganze Gruppe *aha-ur-u* „Palast (*aha*) der Großen (*ur-u*)". Die Lesung *aha hor* „Palast des Horus", d. i. des Königs, wäre zweifellos verständlicher als „Palast der Großen"; man könnte dann bei dieser Jahrtafelbemerkung an die Erbauung eines Königspalastes denken. Jedenfalls ist aber die Lesung des Ganzen zu unsicher, als daß sich eine zuverlässige Übersetzung geben ließe.

507. tf. RT. I, XVII, 20; sg. RT. I, XXVIII, 72. — Wichtig ist hier der Eigenname des Königs *MERSECHA*, der ausgedrückt ist durch einen Mann mit einem Stock in der Hand. Das erinnert an den König, den die Abydos-Liste in der Dynastie I nennt, und den man mit König „*SEMEMPSES*" bei Manethos identifiziert hat. Wenn auch ziemlich bedeutende Unterschiede zwischen dem Mann der alten Denkmäler und dem der Abydos-Liste bestehen, so wird man doch wohl beide identifizieren dürfen. Eine religiöse Bedeutung gewinnt der Königsname dadurch, daß man das Zeichen der Abydos-Liste gelegentlich für den Gott Ptah halten wollte, sich außer auf die Ähnlichkeit des Zeichens mit Ptah auch darauf berufend, daß im Namen „*SEMEMPSES*" der Name Ptah's vorzukommen scheint. Indes weicht das Zeichen doch nicht unbedeutend von der gewöhnlichen Darstellung des Gottes Ptah ab, und der Mann auf dem alten Täfelchen und Siegel hat vollends kaum irgendwelche Ähnlichkeit mit Ptah. — Ein anderer Vorschlag (vgl. Griffith) hielt den Mann der Abydos-Liste für den *Sem*-Priester des Ptah, und las *sem-en Ptah*, „*Sem*-Priester des Ptah", woraus das griechische „*SEMEMPSES*" sehr gut zu erklären wäre; indes stimmt das gewöhnliche Ornat des Priesters (vgl. Beni Hassan IV, Taf. 14 und Text S 3) weder zum Mann der Abydos-Liste noch zu dem des Täfelchens und Siegels. — Petrie endlich und Griffith betonen die Ähnlichkeit des letzteren Mannes mit dem späteren Zeichen für *schems en Ptah*, „Diener des Ptah" (analog mit dem bekannten *schems en hor* „Horus-Diener"), was dann die Wurzel von „*SEMEMPSES*" wäre. Aber selbst wenn man das Zeichen als *schems* zu lesen hätte, blieb doch sehr fraglich, ob das zu *schems en Ptah* zu ergänzen wäre. Überdies ist aber auch die Ähnlichkeit mit jenem Zeichen wohl nur zufällig, denn mit der auf dem gleichen Täfelchen vorkommenden ganz einfachen Schreibung für *schems* hat der Mann gar keine Ähnlichkeit. — Die Lesung des Königsnamens bringt also eine Reihe von Schwierigkeiten mit sich; weder läßt sich sichern, daß irgendein Zusammenhang mit Ptah besteht, noch ist das Gegenteil zu beweisen. Im ganzen kann man wohl sagen, daß ein Zusammenhang mit Ptah zwar nicht unmöglich ist, daß sich aber sichere Gründe dafür bisher nicht geben lassen.

507a. tf. RT. I, XVII, 26. — Ein Zeichen im Jahresregister könnte ein Affe sein. Wäre dem so (es ist durchaus nicht sicher), dann ist es immer noch sehr fraglich, ob man hier einfach den Gott Thoth lesen darf. Ob das Tier, wenn es ein Affe ist, wirklich für Thoth zu halten sei, hängt davon ab, ob es auch sonst noch in dieser alten Zeit als das Tier dieses Gottes bekannt ist; dies eine inschriftlose Vorkommen genügt nicht als Beweis dieser Tatsache, so wahrscheinlich es auch

sein mag, daß das Tier wegen seines Vorkommens im Jahresfeld eine Gottheit ist. Wenn PETRIE meint, daß „this figure of Tahuti accords with the early worship of the baboon, for which see the diorite baboons in the granite temple of *KHAFRA*", so kann dies Vorkommen in Dynastie IV allein nicht genügen, um ein Vorkommen unter Dynastie I voraussetzen zu lassen.

508. st. RT. I, VII, 1. — Wie 458.

509. st. RT. I, X, 3. — Wie 517.

510. m. RT. I, XLVII, 161. — Wenn PETRIE dies Zeichen für das Zeichen des Osiris hält, so ist das kaum mehr als eine unbegründete, wenn auch nicht gänzlich unmögliche Vermutung.

UQ.

511. m. RT. I, XLVII, 160, 162. — Wie 510.

512. m. RT. I, XLVII, 379. — Der Vierfüßler hier ist ganz unklar; jedenfalls ist er weder ein Okapi noch ein Schakal.

513. m. RT. II, XXV, 19. — Wie 517.

514. stel. RT. I, XXXVI. — Nicht ganz unmöglich, doch sehr unsicher ist, daß auch hier religiöse Wesen genannt sind.

QA.

515. tf. RT. II, VIII, 2, 3. — Die Bedeutung der Vögelchen auf diesem Täfelchen ist ganz unsicher.

516. tf. RT. I, XVII, 29 — Was der seltsame Vierfüßler unter dem Königsnamen soll, ist unklar; ein Schakal kann er nicht sein. Er ist dem Set-Tier nicht unähnlich; Hals und Schwanz sind zwar eigentlich zu kurz, doch könnte das dadurch verursacht worden sein, daß man das Tier zwischen die Kante des Täfelchens und den Königsnamen einzeichnen mußte. Es scheint, daß zu dem Tier noch *seten*, also „König von Oberägypten", hinzuzurechnen ist (die Bedeutung *res* „Süden" wird kaum in Frage kommen), und dann ist es sachlich wohl nicht unmöglich, an den gebräuchlichen Königstitel *seten-bit* zu denken und das Set-Tier für den unterägyptischen Königstitel zu halten. Aber all das ist viel zu unsicher, als daß auch nur eine Wahrscheinlichkeit über die Lesung zu gewinnen wäre; es spricht zum Beispiel gegen die Lesung als Königstitel, daß ein Königsname nicht mehr folgen konnte. Im ganzen ist die Erwähnung des Set-Tieres also wohl mindestens unwahrscheinlich.

517. st. RT. I, X, 4, 5. — Hier kommt ein Krokodil vor in einer Gruppe, die schon 509 und 513 erwähnt wurde. Es könnte diese Gruppe das Wort *hemes* „Krokodil" bedeuten. Dafür, daß es sich um etwas Religiöses handelt, könnte sprechen, daß in X, 4, die ganze Gruppe vielleicht, aber durchaus nicht sicher mit der Hieroglyphe determiniert ist, die später das gewöhnliche Determinativ für göttliches Wesen ist. Es könnte aber auch das Personendeterminativ gemeint sein. Dann würde die Gruppe wieder einen Personennamen nennen, und die Erwähnung eines göttlichen Wesens wäre sehr zweifelhaft.

518. m. RT. I, XLVII, 159. — Ob diese seltsame Marke ein göttliches Wesen erwähnt, bleibt unklar; man könnte an 507 denken, und auch hier den Gott Ptah lesen. Die Marke könnte dann einen Personennamen nennen *Ptah meri* „Geliebt von Ptah".

519. m. RT. II, XXV, 22. — Welches Tier dieser Vierfüßler ist, bleibt unklar.

520. RT. II, XXV, 25. — Auf diesem kleinen Bruchstück kommt ein Geier vor, dessen Sinn aber unklar ist, weil die folgenden Zeichen fehlen.

Unsicher, aber Dynastie I.

521. m. AB. I, XII, 25. — Ob dieser Vogel religiöse Bedeutung hat, ist fraglich.

522. st. AB. II, V, 36. — Der Tragelaphus hält hier das Zepter *uas* „Macht", das er vielleicht dem König überreichen soll, doch ist letzteres nicht ganz sicher.

523. stel. RT. I, XXXII, 21. — Hier kommt anscheinend ein Nilpferd vor, vielleicht in einem Eigennamen; alle anderen Zeichen aber und die Bedeutung des Ganzen bleiben unklar.

524. stel. RT. I, XLI. — Einmal folgen dem Tragelaphus zwei Zeichen, die wohl als *anch* „Leben" und *cha* „Glanz" zu lesen sind.

Palermostein, Dynastie I.

525—529. Erste Hälfte der Dynastie I. — 525. Feld 7 ein Fest, das vielleicht „Fest des „Sokaris" heißen könnte, wenn die Barke wirklich die Sokaris-Barke ist, was aber sehr zweifelhaft bleibt. — 526. Feld 8 ein Fest: „Geburt der (Göttin) Maat". — 527. Feld 5: „Geburt der beiden Kinder des Königs von Unterägypten". Der Sinn ist fraglich. — 528. Feld 4: „Fest des *deser*". Es bleibt unklar, ob *deser* eine Gottheit ist; später heißt *deser* die rote Krone von Unterägypten; da die Diademe tatsächlich als göttlich verehrt wurden (vgl. bes. Erman, Hymnen an das Diadem", Abhandlungen der Berliner Akademie 1911), ist es wohl nicht unmöglich, aber doch unsicher, an ein „Fest der unterägyptischen Krone" zu denken. — 529. Feld 9: „Geburt des Min".

530—536. Zweite Hälfte der Dynastie II. — 530. Feld 6 wie 525. — 531. Feld 7 ist ein Priester der Göttin Seschat erwähnt, der beim Bau eines Tempels „den Strick spannt". — 532. Feld 13: „Geburtsfest der Seschat". — 533. Feld 9 scheint bei einer sicheren Erwähnung der Stadt Herakleopolis auch den Tempel des Gottes Heri-schef zu nennen. — 534. Feld 12 spricht vom „Laufen des Apis". — 535. Feld 13: „Geburtsfest der Mafdet". — 536. Feld 8 kommt ein Fest (?) vor: „Schießen des Nilpferds", das eine religiöse Bedeutung haben mag; man kann an das Nilpferd als Tier des Set denken

HOTEPSECHEMUI.

537. sg. Annales, III, 187, Nr. 2 B; aus Sakkara. — Ein menschenköpfiger Gott scheint dem König die Zeichen *uas* „Macht" und *anch* „Leben" zu reichen. Wer der Gott ist, bleibt fraglich.

NETEREN.

538. sg. Petrie, Gizeh and Rifeh, Tafel V E aus Gise. — Ob der Vogel im Hausplan ein Geier, und ob er dann eine Geiergottheit ist, ist sehr fraglich.

539. sg. a. a. O., aus Gise. — Eine Göttin (wer es ist, ist unklar) reicht dem König die Zeichen *waz* „Frische" und *anch* „Leben".

540. Statue Kairo Nr. 1. (Die Statue ist aus der Zeit *NETEREN*'s, da er der letzte der darauf verzeichneten Könige ist.) — Auf dem Sockel steht eine archaische Inschrift, in der die Anordnung der Zeichen nicht ganz sicher ist. Maspero (in Grebaut-Maspero, Le Musée Egyptien 1890—1900, S. 12,

Tafel XIII) liest: „Proscynème au prêtre, grand de la maison de Thot, *Thotdouit* (?)"; Weill 144 möchte lesen „Le chef du service rouge et des purifications, celui qui procède aux offrandes, *Tamerithot*". Nach Maspero wäre also zweimal, nach Weill einmal Thoth erwähnt, wobei immer ein Ibis als Thoth gelesen wird. — Daß das drittletzte Zeichen der Inschrift ein Ibis ist, scheint ziemlich sicher; ebenso sicher ist wohl, daß dies Zeichen zum Eigennamen des Toten gehört; fraglich ist aber, wie dieser Eigenname hieß. Die Gruppe vor dem Ibis ist *mer;* rechnet man sie zum Namen, sie hieße der Tote *Dehuti mer* „Geliebt vom Thoth" (wenn man den Ibis als Thoth liest, was aber durchaus nicht sicher ist). Auf den Ibis folgen zwei Zeichen, die, wenn man sie zum Namen rechnet *Dehuti di(t)* „Gabe des Thoth" (Thoth gab sc. ihn) geben. Beide Namen sind möglich, der letztere dürfte aber der sehr viel mehr wahrscheinlich sein, da *mer* zur weiteren Inschrift zu rechnen sein wird. — Ob auch der andere Vogel der Inschrift mit Maspero als Ibis zu lesen ist, bleibt zweifelhaft; wenn ja, wäre wohl von einem Tempel des Thoth die Rede. Weill's Lesung „service rouge" dürfte aber wohl richtiger sein, weil dafür die Analogie der Siegel *CHASECHEMUI*'s spricht.

541. A. a. O. — Auf der gleichen Statue kommt vor den drei Königsnamen ein Vogel vor, der sicher kein Horus-Falke ist, sondern leichter wohl (obwohl auch das nicht sicher ist) ein Ibis. Er dürfte dann wohl einen Titel des Toten nennen, etwa ein Thoth priestertum. All das bleibt aber sehr unsicher.

CHASECHEM.

542. st. Hier. I, XXXVII, 3; XXXVIII, 1, 2, aus Hierakonpolis. — Auf jeder der drei Vaseninschriften hält ein Geier, zweifellos die Göttin Nechbet, in der einen Klaue eine Zeichengruppe, die die Einigung der beiden Länder Ober- und Unterägypten besagt, in der anderen einen Ring mit einer Inschrift, die wohl „Die Rebellen" zu lesen ist, wenn man an das schon im Alten Reich vorkommende Wort *best* „Aufstand" denkt. — Anmerkung. Die Lesung von *bes* als Königsname ist wohl unmöglich; vorgeschlagen haben sie Müller, Orientalistische Literaturzeitung, I, 1898, 218, 345; III, 1900, 8; Quibell, Ägypt. Zeitschr., 36, 1898, 83; Maspero, Revue critique, 1901, 383; Sethe, 34. Gegen diese Lesung vgl. Wiedemann, Orientalistische Literaturzeitung, III, 1900, 332, und Naville, Rec. de trav., XXIV, 1902, 118; XXV, 1903, 220.

Die Vasen mögen Weihgeschenke eines Königs wegen eines Sieges über unterägyptische Rebellen sein, der auch aus anderen Inschriften der Vasen folgt. Es ist nicht unmöglich (vgl. bes. XXXVIII, 2), daß noch eine Zuschrift zum Geier besagt, daß er „(von der Stadt) Nechen" ist, und zwar wohl *chent* „Erster von Nechen", doch bleibt das zweifelhaft.

PERABSEN.

543. sg. RT. II, XXI, 176. — Eine Göttin mit Blumen (?) auf dem Kopf gibt wohl wieder dem König die beiden Zeichen „Leben" und „Macht". Es ist möglich, daß die Göttin Isis ist, und das würde bestätigt dadurch, daß die Göttin vielleicht *ast* „Isis" geschrieben ist (so lesen Griffith und Weill, 113). Wenn auch von Sicherheit keine Rede sein kann, so ist doch die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit einer Nennung der Isis ziemlich groß. Ob außerdem noch ein Tempel *(per)* erwähnt ist, scheint fraglich.

544. sg. RT. II, XXII, 179. — Der tierköpfige Gott kann wohl nur Set sein; die Schnauze des Tierkopfs ist wenigstens die des Set-Tieres. In den Händen hält Set wieder „Leben“ und „Macht“; er ist gekrönt mit der unterägyptischen Krone.

545. sg. RT. II, XXII. — Wie in 544 Set, so kommt hier ein menschenköpfiger Gott vor, auch „Leben“ und „Macht“; wer der Gott ist, bleibt fraglich.

546. sg. RT. II, XXII. — Möglicherweise kommt hier der Gott von Ombos vor als *Nubti* „Der Ombite“; unbedingt sicher ist das aber nicht Weill, 117, liest das ganze Siegel „Le chargé du sceau de toutes choses du dieu Noubti, qui a conféré les Deux-Terres à son fils, le roi *PERABSEN*“; er hält die Inschrift für religionsgeschichtlich sehr wichtig und für zusammenhängend mit dem Set-Titel. Indes muß man sich bei der Unklarheit der Inschrift vor großen Schlüssen hüten.

CHASECHEMUI.

547. sg. RT. II, XXIII, 184. — Hier kommt eine Gruppe vor, die Petrie als den Namen des Gottes Amon liest. Das ist an sich nicht unmöglich, aber man wird doch, besonders weil das Siegel ein Bruchstück ist, die Frage noch nicht endgültig beurteilen dürfen, bis ein so frühes Vorkommen Amons auch sonst bestätigt wird.

548. sg. RT. II, XXIV, 211. — Dies kleine Bruchstück nennt anscheinend einen „Tempel“ *(hat-neter)*, dann wohl *bau* und *p*. Die Ordnung der Zeichen und der Sinn überhaupt sind unklar; nicht einmal die Lesung der Vögel als der *bau*-Vögel ist völlig sicher. Ganz grundlos ist es jedenfalls, wenn Weill, 192, hier mit der Möglichkeit einer Erwähnung eines „Tempels der Seelen von Pe (Buto)“ rechnet.

549. sg. RT. II, XXIII, 192. — Eine Göttin hält die Zeichen „Leben“ und „Frische“. Wer die Göttin ist, bleibt fraglich.

550. sg. RT. II, XXIV, 210. — Der Geier ist hier sicher keine Gottheit, sondern das Wortzeichen *mut* „Mutter“ im Titel „Mutter der Königskinder“.

551. sg. RT. II, XXIV, 208. — Zweimal kommt der Tragelaphus vor; der Sinn bleibt unklar; ebenso ob eine Gottheit gemeint ist.

552. st. NF. II, XXII, 1. — Obwohl im Grab *CHASECHEMUI*'s gefunden, dürfte die Scherbe wegen ihrer seltsamen Schreibung aus späterer Zeit sein (vgl. Weill, 193). Ziemlich sicher kommt ein Krokodil in einem Personennamen vor, der wohl „Diener des Krokodilgottes“ zu lesen ist; ob außerdem noch die Göttin Bast erwähnt ist, scheint sehr fraglich.

Palermostein Dynastie II.

552a—c. Erste Hälfte der Dynastie II. — 552a. Feld 6 und 12 nennen das „zweite“ und „dritte“ Mal des Sokaris-Festes (gezählt wohl in der Regierung des betreffenden Königs). — 552b. Feld 14 erwähnt einen Geier, wohl Nechbet. Der Sinn ist unklar; es mag auch ein Fest genannt sein. — 552c. Die Felder 4 und 10 nennen das „Laufen des Apis“.

(Schluß folgt.)

Proverbes, maximes et sentences Tays[1].

Par J.-B. DEGEORGE, missionnaire apostolique, des Missions Etrangères de Paris, à *Yên Khuong (Mương Deng)*, province de *Thanh Hoa*, Annam.

1° *Pó mẻ tay bọ quạ say són,*
Père mère instruire pas davantage maître enseigner;
say són bọ pán húa chớ kửn hak ngảm.
maître enseigner pas autant cœur homme naturellement penser.

Les parents n'instruisent pas autant que le maître d'enseignement;
le maître d'enseignement n'instruit pas autant que le cœur de l'homme qui sait réfléchir.

Le professeur instruit mieux que les parents;
la réflexion instruit mieux que le professeur.

2° *Lắp lẳng ạo sà*[2]*; tọ nà ạo quan.*
Caché derrière penser *sà*; contre face penser mandarin.

Par derrière on pense que c'est un *sà*;
par devant on pense que c'est un mandarin.

Mépriser les gens quand ils sont absents;
les honorer quand ils sont présents.

3° *Tọ nà pá lườm băng; lắp lẳng pá lườm hất.*
Contre face poisson scintiller gouffre; caché derrière poisson scintiller rapide.

Par devant c'est un poisson scintillant de gouffre — on dit que c'est un poisson qui habite les gouffres;
par derrière c'est un poisson scintillant de rapide — on dit que c'est un poisson qui habite les rapides.

Suivant que tel individu est présent ou absent, on parle de lui de telle ou telle façon.

4° *Lái kửn sờ lái pạk*[3]*;*
Beaucoup homme alors beaucoup bouche;
lái pák sờ lái siếng.
beaucoup bouche alors beaucoup son.

Où il y a beaucoup de gens, il y a beaucoup de bouches;
où il y a beaucoup de bouches, il y a beaucoup de sons.

Autant d'hommes, autant d'opinions.
Tot capita tot sensus.

---

[1] Pour bien comprendre les nombreuses allusions faites aux habitudes, coutumes, mœurs *tays*, consulter l'étude que le R. P. BOURLET consacra à cette intéressante race, dans l'«Anthropos», I (1906), 521—529; II (1907), 355—373, 613—632, 921—932; VIII (1913), 40—46.

[2] Pour les Tays, les *sà* sont la dernière des races, la race la plus méprisable de l'humanité. Aussi emploient-ils parfois l'épithète de *sà* pour injurier quelqu'un.

[3] *Pạk* signifie à la fois bouche et parler.

5° *Kạy*[4] *sạy kạy kătăk.*
Poule pondre poule caqueter.

La poule qui pond caquette.
C'est la poule qui chante qui a fait l'œuf.

6° *Kạy đi*[5] *pơ khŭn; kŭn đi pơ chương.*
Coq beau à cause plumes; homme beau à cause richesses.

Le coq est beau à cause de son plumage;
l'homme est beau à cause de ses richesses.
On estime le coq à cause de son plumage;
on estime l'homme à cause de ses richesses.

7° *Kạy đi po siếng; kŭn đi pơ chương.*
Coq beau à cause voix; homme beau à cause richesses.

Le coq est beau à cause de sa voix;
l'homme est beau à cause de ses richesses.
On estime le coq à cause de son chant;
on estime l'homme à cause de ses richesses.

8° *Kạy muŏn pơ siếng khăn;*
Coq agréable à cause voix chanter;
kŭn chăng pơ khoam[6] *úp.*
homme détester à cause parole parler.

Le coq est agréable à cause de son chant;
l'homme est détestable à cause de ses paroles.
Le chant du coq le fait estimer;
les paroles de l'homme le font détester.

9° *Khoai đi pơ jà;*
Buffle beau à cause herbe;
lŭk kặmpã đi pơ lŭng po tả.
enfant orphelin beau à cause oncle à cause tante.

Le buffle est beau à cause de l'herbe;
l'orphelin est beau à cause de son oncle et de sa tante.
Un bon pâturage fait un beau buffle;
l'orphelin deviendra bon si son oncle et sa tante savent bien l'elever.

---

[4] *Kạy* signifie indifféremment coq et poule. Parfois, le contexte fait comprendre duquel des deux il s'agit. Ainsi dans ce proverbe, c'est de la poule qu'il est question; dans le proverbe suivant, il s'agit du coq — quand on veut rigoureusement préciser, on dit *kạy phù* pour le coq, et *kạy mé* pour la poule.

[5] *Đi* a un sens très large. Il signifie: bien, bon, beau, vertueux, honnête, heureux, bien portant, tranquille, immobile. Il entre aussi dans la construction des expressions: faire bien, faire le bien, faire le beau, etc.

[6] *Khoam* a une multiple signification, suivant le texte: parole, mot, langue, article, chose, affaire, procès.

10° *Nŏk ngam jŏn khủn; kŭn ngam jŏn teṇg.*
Oiseau beau à cause plumage; homme beau à cause parer.

L'oiseau est beau à cause de son plumage;
l'homme est beau à cause de sa parure.

11° *Khòi*[7] *dī jŏn châu; bạo dī jŏn nai.*
Esclave bon à cause maître; jeune homme bon à cause chef.

Si l'esclave est bon, c'est à cause de son maître;
si le serviteur est bon, c'est à cause de son chef.

Tant vaut le maître, tant vaut l'esclave;
tant vaut le chef, tant vaut le serviteur.

12° *Phẹn hãi họ khăm.*
Etoffe mauvaise envelopper or.

Chiffon qui enveloppe de l'or.
Laid visage, bon cœur.

13° *Dí nŏk, dok kuống.*
Beau dehors, pourri dedans.

Beau à l'extérieur, pourri à l'intérieur.
Belles apparences cachent le mal.
Beau visage; mauvais cœur.

14° *Mãy pển khủn; kŭn pển nuột.*
Arbre devenir poil; homme devenir barbe.

L'arbre devient poilu, moussu;
l'homme devient barbu.

Tout comme l'arbre, l'homme vieillit.

15° *Kŭn hũ thàu; làu hũ chựt*[8].
Homme savoir vieux; vin savoir insipide.

L'homme finit par devenir vieux;
le vin finit par devenir insipide.

Tout a une fin.

16° *Thàu hũ tái; phà lai hũ mọ.*
Vieux savoir mourir; étoffe rayée savoir effacé.

Le vieillard finit par mourir;
l'étoffe rayée finit par s'effacer — ses rayures s'effacent par vétusté.

Toute chose a une fin.

---

[7] Chez les Tays, on était esclave par droit de guerre, pour insolvabilité, ou bien en punition de certaines fautes graves. Cette condition ne ressemblait en rien à l'esclavage antique; c'était plutôt un servage très atténué. Même sous cette forme, il n'existe plus, du moins dans la contrée que j'habite.

[8] Le vin de jarre, que le Tay déguste à certains jours, devient peu à peu insipide, puisque le liquide que l'on aspire est aussitôt remplacé par de l'eau.

17° *Mét beò, sờ tái; mết lai, sờ mọ.*
Tout menteur, alors mourir; tout rayé, alors s'effacer.

Tous les menteurs finissent par mourir;
toutes les rayures finissent par s'effacer.

Tout a une fin.

18° *Chú kăn hũ tái; bai jụ pu hũ doi.*
Tous hommes savoir mourir; rotin être montagne savoir desséché.

Tous les hommes meurent comme;
le rotin qui est sur la montagne finit par se dessécher.

19° *Chăng tái nhăng hoi; hói tái nhăng jươp.*
Eléphant mourir encore traces; coquillage mourir encore coquille.

L'éléphant après sa mort, laisse des traces;
le coquillage, après sa mort, laisse sa coquille.

20° *Nŏk bín bọ mi hoi.*
Oiseau voler pas avoir traces.

L'oiseau ne laisse pas de traces de son vol.

Verba volant.

21° *Khóng lũk khư năm bọ,*
Biens enfant comme eau source;
khóng pó mẻ khư khóng láy nong.
biens père mère comme biens couler inondation.

Les biens des enfants sont comme une eau de source;
les biens des parents sont comme des objets entraînés par l'inondation.

Les biens que se procurent les enfants, ceux-ci les estiment comme on estime une eau de source;
les biens que les parents laissent à leurs enfants, sont dépensés aussi rapidement qu'un objet entraîné par l'eau, dans une crue.

22° *Khóng tín mư năm bọ Khóng pó mẻ láy nong.*
Biens pieds mains eau source; biens père mère couler inondation.

Les biens qu'on acquiert par ses pieds et par ses mains, c'est-à-dire par son travail, on les estime comme une eau de source;
les biens qu'on reçoit de ses parents disparaissent comme entraînés par une crue.

On estime ce qui a coûté;
on gaspille ce qu'on a eu gratis.

Variante du proverbe précédent.

23° *Tọ bàc siá khoai; tọ bài siá pơ.*
Battre argent perdre buffle; battre cartes perdre femme.

En jouant de l'argent, on perd son buffle;
en jouant aux cartes, on perd sa femme.
Le jeu dissipe les biens[9].

24° *Ìn mît vạt sía*[10] *mĩ.*
S'amuser couteau blessure perdre main.

En jouant avec un couteau, on s'expose à se blesser les mains.
Ne pas s'exposer imprudemment.

25° *Jọk kay, kạy tọt tá;*
Jouer poule, poule becquetter œil;
jọk má, má lia pạk;
jouer chien, chien lécher bouche;
jọk sạk, sạk tĩ húa.
jouer pilon[11], pilon frapper tête.

Si on joue avec une poule, elle vous percera l'œil;
si on joue avec un chien, il vous lèchera la bouche;
si on joue avec un pilon, il vous frappera la tête.
Familiarité déplacée engendre le malheur, le mépris, le danger.

26° *Páy chã; ma mũn.*
Aller raboteux; venir glissant.

Quand on part, le chemin est raboteux;
quand on revient, le chemin est glissant.
Quand on s'en va, on trouve le chemin difficile;
quand on revient, on trouve le chemin facile.
On part avec peine, on revient avec plaisir.

27° *Páy tẹ tá; ma tẹ tô.*
Aller seulement œil; venir seulement soi.

Aller avec ses yeux (à la chasse, à la recherche du gibier);
revenir avec son seul corps (sans aucune pièce).
Aller à la chasse et revenir bredouille.

---

[9] Le Tay connaît peu de jeux. Le jeu de cartes lui vient des Annamites, et depuis quelques années a pris des proportions effrayantes et déplorables, car à l'exemple des Annamites, les Tays s'y livrent rarement par pure distraction; il y a presque toujours un enjeu.

[10] Le sens primordial de *siá* est: perdre. Accole à d'autres mots, il ajoute à leur sens une signification passive, ou l'idée de perte, destruction, atteinte. Ainsi *vạt* = blessure; *vạt siá* = être blessé. — Parfois il s'ajoute à un verbe, sans modifier en rien sa signification.

[11] Il s'agit du mortier hydraulique à décortiquer le riz. Le levier évidé du pilon reçoit l'eau qui détermine le mouvement automatique de celui-ci

28° *Páy tang bók, bọ tứ nà, nŏk jụ tặm;*
Aller chemin pieds, pas tenir arbalète, oiseau être bas;
páy tang năm, bọ tứ hé, pá ma khờ.
aller chemin eau, pas tenir épervier, poisson venir près.

Quand on va à terre, si on n'a pas d'arbalète, on voit des oiseaux perchés bas;
quand on longe un cours d'eau, si on n'a pas d'épervier, on voit le poisson arriver tout près.
Pas de chance.

29° *Kạy diêu tái, mến tưng tữm.*
Poule seule crever puer aussi cage.

Si une seule poule vient à crever, la cage en est empuantie.
Un seul méchant corrompt tout son entourage.

30° *Khẩu khoai ngup bọ nhăng nghiêu;*
Corne buffle courbé pas encore relever;
kăn chớ diêu bọ nhăng la.
homme cœur seul pas encore abandonner.

Les cornes de buffle incurvées ne peuvent être redressées;
l'homme qui n'a qu'un cœur ne l'abandonne pas (l'homme qui n'a qu'une idée ne la quitte pas; le têtu ne se corrige pas).

31° *Jăng khốp khẩu khoai bọ khaù.*
Moustiques mordre corne buffle pas entrer.

Les moustiques piquent les cornes des buffles mais ne pénètrent pas
Perdre sa peine contre plus fort que soi.
Travail infructueux.

32° *Tin tô chăng jẩm tô nŏk.*
Pied le éléphant fouler le oiseau.

Le pied de l'éléphant écrase l'oiseau.
Les forts oppriment les faibles.

33° *Năm hèng mớt kỉn pá;*
Eau desséchée fourmi manger poisson;
Năm nong pá kỉn mớt.
eau montante poisson manger fourmi.

Quand l'eau des ruisseaux est desséchée, quand les ruisseaux sont à sec les fourmis dévorent les poissons;
quand l'eau monte, les poissons dévorent les fourmis.
Vicissitudes de la fortune.

34° *Lūk hươn mưe, sờ dảm; lūk hươn tèn, sờ hủng.*
Enfant maison encre, alors noir; enfant maison lampe, alors lumineux.

L'enfant de la maison où il y a de l'encre, est noir, sombre;
l'enfant de la maison où il y a une lampe, est éclairé, brillant.
Telle famille, tels enfants.

35° *Khờ nảm, sờ láy; khờ fay, sờ hōn.*
Près eau, alors entrainé; près feu, alors chaud.

Près d'un cours d'eau on risque d'être entraîné en cas de crue;
près du feu, on a chaud.
Voisinage dangereux.

36° *Khờ fay, sờ hōn; khờ khón, sờ mau.*
Près feu, alors chaud; près bâton, alors ivre.

Près du feu, on a chaud;
près du báton, on est ivre, c'est-à-dire près des chefs, on n'est pas tranquille, on a telle réquisition à subir, tel travail à faire, beaucoup de prescriptions à observer, plus qu'ailleurs, par conséquent, on est ivre d'inquiétude, on en perd la tête.

37° *Hun māy lo, ọk bớ māy nản.*
Rejeton arbre quel, sortir feuille arbre cet.

Le rejeton de tel arbre produit des feuilles de cet arbre.
Tel père, tel fils.

38° *Māy lo, ngōk bớ māy nản;*
Arbre quel, pousse feuille arbre cet;
māy nám pển nám, māy kén pển kén.
arbre épine devenir épine, arbre cœur devenir cœur.

A tout arbre poussent les feuilles propres à cet arbre;
a l'arbre épineux viennent des épines, à l'arbre à cœur (dur) se forme un cœur.
Tel père, tel fils.

39° *Tang jụ bọn pạk.*
Chemin être endroit bouche.

Le chemin est à la bouche du voyageur.
En route, se servir de la bouche pour demander son chemin.

40° *Quẹn chāng, nha chăm nga; quẹn má, nha chăm kheò.*
Habitué éléphant, ne toucher défenses; habitué chien, ne toucher dents.

Quoique tu sois habitué à l'éléphant, ne touche pas ses défenses;
quoique tu sois habitué au chien, ne touche pas ses dents.
Quoique tu sois habitué à quelque chose, ou à quelqu'un, ne sois pas imprudent.
N'agace pas tes amis.

41° *Chăng tọ nga, khoai tọ khẩu.*
Eléphant frappe défenses, buffle frapper cornes.

L'éléphant frappe avec ses défenses, le buffle frappe avec ses cornes.

Chacun use de ses moyens pour se défendre.

42° *Khoai luống tọ sờ pẹ jà pẹt;*
Buffle gros battre alors abîmé herbe *pẹt*;

sống hết tọ sờ pẹ chưa thau.
deux rhinocéros battre alors abîmé liane [12].

Quand de gros buffles se battent, l'herbe *pet* en est abîmée;
quand deux rhinocéros se battent, les lianes en sont abîmées.

Les petits pâtissent des querelles des grands.

43° *Meo bọ jụ, nú jók.*
Chat pas être, rat sauter.

Quand le chat est absent, les rats dansent.

44° *Chụt hảy chặng hến nà nú.*
Brûler champs de montagne alors voir figure rat.

Quand on brûle la forêt pour faire des champs de montagne, on voit sortir les rats.

Le danger, la nécessité fait sortir de sa réserve.
La faim fait sortir le loup du bois.

45° *Khău pạ, chuộp sứa; khản pu, chúộp mứoi.*
Entrer forêt, rencontrer tigre; monter montagne, rencontrer ours.

Si on entre dans la forêt, on rencontre le tigre;
si on monte la montagne, on rencontre l'ours.

Tomber de Charybde en Scylla.

46° *Sứa tốk khủm, áu to ma sảm.*
Tigre tomber fosse, prendre pieu venir de nouveau.

Quand le tigre est tombé dans une fosse à piège, prendre un pieu et l'achever.

Insulter au malheur.
Donner le coup de pied de l'âne.

---

[12] Les buffles se battent en terrain découvert, où il y a de l'herbe. Les rhinocéros se battent dans les coins ténébreux qu'ils habitent, les plus reculés de la forêt, endroits couverts d'une végétation vierge et de lianes encherêtrées. Ces pachydermes, auxquels les Tays ont fait une chasse effrénée pour se procurer leurs cornes, ont maintenant disparu du pays.

47° *Kŭn sĭ, jạk dáy lái; Kŭn khái, jạk hờ nŏi.*
Homme acheter, vouloir avoir beaucoup; homme vendre, vouloir donner peu.

Celui qui achète veut avoir beaucoup de marchandises pour le prix qu'il offre;
celui qui vend en veut donner peu, pour le même prix.

Chacun juge les choses à son point de vue.
Chacun tire à soi.

48° *Sía khóng, há dáy; sía chớ, há jāk.*
Perdre biens, chercher pouvoir; perdre cœur, chercher difficile.

Quand on perd ses biens, on peut les retrouver;
quand on perd son cœur (quand on est désespéré) il est difficile de le reprendre.

On retrouve plus facilement ses biens disparus que son courage perdu.

49° *Bọ mi khóng, nha páy buôn;*
Pas avoir biens, ne aller commercer;
bọ mi suón, nha liĕng mọn.
pas avoir jardin, ne élever vers à soie.

Si tu n'as pas de biens, ne va pas commercer;
si tu n'as pas de jardin, n'élève pas des vers à soie.

Il faut des marchandises pour aller commercer;
il faut un jardin pour cultiver des mûriers et élèver des vers à soie.

50° *Há chớ tang dăng khảu bọ dày.*
Respirer chemin nez on pas pouvoir.

On ne peut respirer par le nez des autres.

Les choses qui nous regardent en particulier, personne ne peut mieux les faire que soi-même.

51° *Fạt kọ ŭm, khŭm kọ keō,*
Apre aussi gargariser, amer aussi mâcher,
Sŭm kọ kĭn, khiu kọ dŭm.
Aigre aussi manger nauséabond aussi sentir.

Si âpre que ce soit au goût, on s'en gargarise,
si amer que ce soit, on le mâche,
si acide que ce soit, on le mange,
si nauséabond que ce soit, on le sent.

Faire contre mauvaise fortune bon cœur.
Avaler toutes les couleuvres.

52° *Tí hùa pá, săngăn hùa năk;*
Frapper tête poisson, vibrer tête loutre;
thạk măy săngăn khiêng.
équarrir arbre vibrer billot.

Si on frappe la tête du poisson, la tête de la loutre en vibre;
si on équarrit un arbre, le billot sur le quel il repose en vibre.
Répercussion des paroles ou des actes.

53° *Chi dăng ọk năm tá;* *Chi tá ọk năm dăng.*
Percer nez sortir eau œil; percer œil sortir eau nez.

Si l'on perce le nez, les larmes sortent des yeux;
si l'on perce les yeux, de l'eau sort du nez.
Répercussion mutuelle.

54° *Kàng tạp, kàng pi;* *káng tí, kàng nơ.*
Plus aplatir, plus gras; plus frapper, plus gonflé.

Plus on l'aplatit, plus il est gros;
plus on le frappe, plus il est gonflé.
Se dit d'un homme têtu, obstiné, à mauvaise tête:
plus on l'exhorte, plus il se rebiffe;
plus on le réprimande, plus il rejimbe.

55° *Pạk vả bang, tá nhăng ưa;*
Bouche dire abandonner, œil encore agréer;
pạk vả hưa, cheng sừa nhăng dom.
bouche dire laisser, pan habit encore avec.

La bouche dit qu'elle l'abandonne, et les yeux se plaisent à le regarder;
la bouche dit qu'elle le laisse, et le pan d'habit le suit encore.
De bouche on délaisse tel objet, des yeux on le désire;
de bouche on dédaigne tel objet, et on le suit.
Dédaigner extérieurement une chose qu'on convoite intérieurement.

56° *Chó jạk, pạk vả bọ aú.*
Cœur vouloir, bouche dire pas prendre.

Le cœur en désire, la bouche dit qu'elle n'en veut pas.
Les paroles contredisent la pensée.

57° *Khoam sử phĭt hú;*
Parole droite offenser oreille;
khoam kătôm phĭt hĭt phĭt khong.
parole fourbe offenser usages offenser coutumes.

La vérité offense les oreilles;
le mensonge offense les coutumes.
Contradiction de l'esprit humain.

58° *Sâm kọ lau; thàu kọ mia; tá kia kọ chū.*
Aigre aussi boire; vieux aussi épouse; œil chassieux aussi amant.

Le vin aigre se boit quand même;
le vieillard veuf trouve quand même une épouse;
la femme aux yeux chassieux trouve quand même un amant.

Tout pot trouve son couvercle.

59° *Ốt bọ dày năm bọ; họ bọ dày khoản phay.*
Fermer pas pouvoir eau source; envelopper pas pouvoir fumée feu.

On ne peut arrêter l'eau d'une source;
on ne peut envelopper, empaqueter la fumée du feu.

Chose impossible à faire.

60° *Kĭn ịm, jụ jāk;*
Manger rassasie, être malaisement;
quẹn pạk lái, jụ dí bọ pến.
habitué bouche beaucoup, être bien pas devenir.

Qui mange trop éprouve un malaise
qui parle trop ne peut être bien en paix avec son prochain.

Trop parler nuit;
trop gratter cuit.

61° *Mãy teng tá, lưởt ọk;*
Bois percer œil, sang sortir;
lūk thửk nhi, pó chầu mẻ chầu.
enfant frappé dette, père doute mère doute.

Si un bois perce l'œil, le sang coule;
si l'enfant a une dette, une affaire, ses parents sont angoissés.

62° *Liểng*[13] *lūk, bọ liểng*[14] *tông.*
Nourrir enfant, pas nourrir ventre.
liểng nông, bọ liểng húa chớ.
nourrir cadet, pas nourrir cœur.

On élève son enfant, on n'élève pas ses sentiments;
on élève son frère cadet, on n'élève pas son cœur.

On peut élever physiquement son enfant, son frère cadet, mais on ne peut atteindre, former leur caractère, leur cœur; on ne sait pas ce qu'ils seront plus tard.

---

[13] *Liểng* signifie nourrir et aussi élever.

[14] *Tông* signifie ventre, et par extension: dispositions intérieures, sentiments, caractère, cœur.

63° *Háng vè bọ kong jan;*
Queue chèvre pas espérer étirer;
háng phan bọ kong thứng kă nong.
queue chevreuil pas espérer jusqu'à jarret.

Il ne faut pas espérer que la queue de la chèvre s'allonge;
il ne faut pas espérer que la queue du chevreuil arrive jusqu'à son jarret.
Ne pas espérer une chose irréalisable.

64° *Mớ dẹt hõn khàu hủm mãy phớ*[15] *si*[16],
Lorsque chaleur chaud entrer se couvrir arbre figuier ?;
mớ ét pén di ét hắk phớ lông nắng.
lorsque faire devenir beau faire casser figuier descendre s'asseoir.

Quand le temps est très chaud, on se met à l'ombre du figuier sacré;
quand on veut faire le beau, on casse les branches de ce figuier sacré,
et on les dispose pour s'asseoir dessus.
Quand on est dans le besoin, on recourt aux bons offices d'un autre;
quand on est devenu grand, riche, on le méprise et on le maltraite.
Fable du cerf broûlant la forêt qui l'a dérobé à la vue des chasseurs.

65° *Kạy kin nắm hển bủn.*
Poule boire eau regarder bienfait.

La poule qui boit regarde le ciel en manière de reconnaissance.
Etre reconnaissant des bienfaits.

66° *Ta mứt bọ jạ nuộk; chom puộk*[17] *bọ jạ ngu.*
Œil obscur pas cesser sourd; tas fourmi pas cessser serpent.

Celui dont l'œil est affaibli est sourd en même temps;
la fourmilière a aussi des serpents.
Dans la vieillesse les infirmités sont inséparables,
tout comme dans les fourmilières, il y a des serpents avec les fourmis.

67° *Tí má, hò*[18] *moi chaũ.*
Frapper chien, regarde maître.

Si tu frappes un chien, regarde son maître.
Si tu veux frapper un chien, prends garde que son maître ne t'aperçoive.

---

[15] *Phớ* = sorte de figuier sacré, au feuillage épais.

[16] *Si* = mot ajouté qui n'a aucune signification.

[17] *Chom puộk* = fourmilières construites par des fourmis blanches. Ce sont des monticules atteignant jusqu'à 2 *m* de haut, et 1·50 *m*, 2 *m* de largeur à la base. Leurs galeries intérieures recèlent serpents, lézards et insectes de toutes sortes.

[18] *Hò* = donner, à, pour. Accolé à un verbe, il lui donne le mode impératif ou subjonctif.

68° *Thŭm năm lai, du hu chòng*[19];
Cracher eau salive, regarder trou plancher;
nắng jòng jò[20], *du rẹng khá;*
s'asseoir accroupi, regarder intervalle jambe;
se má, ngoắk[21] *săi ngoắk khóa.*
chasser chien, regarder gauche regarder droite.

Si tu craches, regarde, vise le trou du plancher;
si tu l'asseois accroupi, regarde l'intervalle de tes jambes, si ton pantalon n'est pas déchiré;
si tu chasses un chien, regarde à gauche et à droite, fais attention de peur que les gens qui sont là ne croient que ton geste ne s'adresse à eux.

69° *Chŭm phù*[22] *nhĭng, nha chŭm cho ngai;*
Décrier personne femme, ne décrier moment repas du matin;
Chŭm phù chai, nha chŭm cho pau.
décrier personne homme, ne décrier moment repas du soir.

Si tu veux parler mal des femmes, ne le fais pas dans la matinée — car elles sont là, aux alentours, et elles pourraient t'entendre;
si tu veux parler mal des hommes, ne le fais pas le soir — car, revenus des champs, ils sont là, et pourraient t'entendre.

70° *Bău dày ngắm; chăm dày jeng.*
Parler falloir réfléchir; toucher falloir viser.

Pour bien parler, il faut réfléchir;
pour atteindre un but, il faut viser.

71° *Up dày ao; cao dày jeng.*
Parler falloir penser; parler falloir viser.

Pour bien parler, il faut penser auparavant;
pour bien parler, il faut viser — savoir où l'on veut en arriver.
Variante du proverbe précédent.

---

[19] Le plancher de la maison *tay* est formé de bambous fendus, aplatis et étendus les uns à côté des autres, au-dessus des pièces des bois qui servent de lambourdes. C'est donc un plancher à jour; les interstices ne manquent pas, par lesquels on peut cracher.

[20] *Nắng jòng jò* = assis à même le plancher, les jambes pliées, les genoux à la hauteur du menton, les bras croisés sur les genoux. C'est une position assez ordinaire aux hommes.

[21] *Ngoắk* = regarder en tournant la tête de côté.

[22] *Phù* = être en général, personne sans désignation de sexe, homo. Ainsi: *lo* = quel; *phù lo* = qui? *Tái* = mort; *phù tái* = un mort en général, les morts. *Kăn* = homme; *phù kăn* les hommes en général. L'adjunction de certains mots précise le sens: *chai* = masculin; *phù chai* = homme, vir; *nhĭng* = féminin; *phù nhĭng* = femme; *bạo* = garçon; *phù bạo* = garçon; *sáo* = fille; *phù sáo* = fille.

72° *Jàk hũ, nha non; jàk lăk, hò măn thiêu.*
Vouloir savoir, ne dormir; vouloir voler, diligent aller souvent.

Si tu veux savoir, apprendre quelque chose, ne dors pas, écoute, réfléchis;
si tu veux voler, va souvent examiner pour savoir comment t'y prendre.
En toutes choses, réfléchis auparavant.

73° *Pái chăng, lên lông pu; pái ngu, lên sât seo.*
Fuir éléphant, courir descendre montagne; fuir serpent, courir zigzaguer.

Pour échapper à l'éléphant, il faut descendre la montagne en courant
pour échapper au serpent, il faut courir en zigzag.

74° *Pai chăng, khàu kong nga; pai phá, khàu kong lăn.*
Fuir éléphant, entrer sous défenses; fuir rocher, entrer sous rocher.

Pour éviter d'être frappé par un éléphant, quand on est près de lui, il faut se glisser sous ses défenses;
pour éviter un éboulement de rocher, il faut se blottir dans une anfractuosité de rocher.

75° *Jứm khoai jam na; jứm phà jam náo.*
Emprunter buffle époque champ; emprunter couverture époque froid.

Il faut emprunter un buffle à l'époque où l'on travaille les champs;
il faut emprunter une couverture à l'époque du froid.
Faire les choses opportunément.

76° *Sữ khoai jam na; sữ phà jam uṇ.*
Acheter buffle époque champ; acheter couverture époque chaude.

Il faut acheter un buffle à l'époque du travail des champs;
il faut acheter une couverture à l'époque chaude, car alors on l'achète moins cher.
Prévoyance.
Variante du dicton précédent.

77° *Tay lũk chơ nhăng nõi;*
Instruire enfant moment encore petits;
tay khòi chơ nhăng mợ.
instruire serviteurs moment encore nouveau.

Il faut instruire ses enfants quand ils sont encore jeunes;
il faut dresser ses serviteurs quand ils sont encore nouveaux, nouvellement en service.

78° *Khảm tỉ lơ, sờ non*[23]*;*
Soir endroit quel, alors se coucher;
Khón tỉ lơ, sờ bịn.
tronc endroit quel, alors se détourner.

Où le soir vous trouve, on se couche;
où il y a un tronc, on se détourne.

En voyage, à l'endroit où la nuit surprend, dans la forêt, on couche là; si l'on rencontre un tronc d'arbre en travers de la route, et qu'on ne puisse le franchir, on fait un détour dans la forêt.
Se plier aux circonstances.

79° *Tỉ lơ mi khàu, vả áo;*
Endroit quel être riz, dire oncle;
tỉ lơ mi śao, vả pỏ vả mẻ.
endroit quel être jeune fille, dire père dire mère.

Où il y a du riz, on est prévenant, flatteur avec le maître de la maison, on l'appelle oncle, pour qu'il vous invite à manger chez lui ou qu'il vous prête du riz;
où il y a une jeune fille, on appelle ses parents père, mère, on est obséquieux avec eux pour gagner leur confiance, et demander plus tard leur fille en mariage.

80° *Nha liểng lūk śứa;*
Ne nourrir enfant tigre;
nha kứa lūk nảk;
ne donner la pâture enfant loutre;
nha púa lūk ngu.
ne prendre soin enfant serpent.

N'élève pas le petit du tigre;
ne donne pas la pâture au petit de la loutre;
ne prends pas soin du petit du serpent.

N'oblige pas les ingrats qui te feront du mal.

81° *Quen kūn, nha quen phep,*
Habitué homme, ne habitué politesse;
ẹp kūn, nha ẹp làu.
forcer homme, ne forcer vin.

Si tu es habitué à quelqu'un, n'abuse pas de la politesse, ne sois pas trop familier;
si tu invites quelqu'un, ne le force pas à boire du vin.

Ne sois pas familier au point d'être irrespectueux, importun.

---

[23] *Non*: signifie tantôt: être couché simplement; tantôt: dormir.

82° *Ét na, nha bang hảy;*
Fâire champs, ne abandonner champs de montagne;
liẽng mủ, nha bang kạy.
nourrir cochon, ne abandonner poule.

Si tu fais des rizières, ne dédaigne pas de faire aussi des champs de montagne;
si tu élèves des cochons, ne dédaigne pas d'élever aussi des poules.

83° *Jàk kĩn bán, pụk kuòi pụk ói;*
Vouloir manger sucré, planter bananier planter canne à sucre;
jàk khàu khòi, lắk khoai;
vouloir entrer esclave, voler buffle;
jàk tái, lĩn mia pl nõng.
vouloir mourir, s'amuser femme frères.

Si tu veux manger des choses sucrées, plante des bananiers, plante de la canne à sucre;
si tu veux aller en prison, vole des buffles;
si tu veux mourir, amuse-toi avec la femme de tes frères, de ton prochain.
On récolte le fruit de ses œuvres.

84° *Kĩn mạk sủm, nha mon bán.*
Manger fruit acide, ne désirer sucré.

Si tu manges un fruit acide, ne t'attends pas à ce qu'il soit sucré.
On ne récolte que ce qu'on a semé.
Variante de la maxime précédente.

85° *Ứ't sủm, chặng dày kĩn bán;*
S'abstenir acide, alors avoir manger sucré;
út chãn, chặng dày ngơn.
S'abstenir paresseux, alors avoir argent.

Si tu veux manger des choses sucrées, ne choisis pas des aliments acides;
Si tu veux avoir de l'argent, garde-toi d'être paresseux.
Pour être riche, ne sois pas paresseux.

86° *Viẽk bọ hột, fay mộ, nha dăng;*
Affaire pas arriver, feu s'éteindre, ne allumer;
fay lam káng, bọ ban, nha chỏi.
feu se propager s'étendre, pas engager, ne aider.

Si l'affaire ne te regarde pas, quand le feu s'éteint, ne le rallume pas;
quand le feu se propage dans la forêt, si on ne t'engage pas à l'éteindre, ne va pas aider à cela.
Ne te mêle pas de ce qui ne te regarde pas.

87° *Ngua bọ kỉn jà nha kụm khâu.*
Bœuf pas manger herbe, ne forcer cornes.

Si ton bœuf ne veut pas manger de l'herbe, n'appuye pas sur ses cornes pour l'y obliger.

Inutile d'imposer ses bienfaits, ses services par la contrainte.

88° *Tuôi síp thám tuôi sao;*
Âge dix interroger âge vingt;

họk lắk, họk han tái,
étudier habile, étudier jusqu'à mourir;

họk lái, họk han thàu.
étudier beaucoup, étudier jusqu'à vieux.

Que celui qui a 10 ans interroge celui qui a 20 ans;
qui veut devenir habile, intelligent, étudie jusqu'à la mort;
qui veut savoir beaucoup étudie jusqu'à sa vieillesse.

Que les jeunes prennent conseil des plus âgés;
pour savoir, on n'étudie jamais assez.

89° *Nhĩn tốk, nha máng phã, kửm nà*
Sentir malheur, ne injurier ciel, courber visage

lông, dạ khoăn ngau.
descendre, quereller âme ombre.

Si tu éprouves un malheur, n'injurie pas le Ciel, courbe la tête, querelle ton âme, ton ombre.

Dans les insuccès, ne t'en prends qu'à toi-même.

90° *Hển tang dı, nha phơi khụy mã;*
Voir route beau, ne désirer chevaucher cheval;

nhĩn khoam hãi, nha phơi khà khing tái.
entendre parole mauvaise, ne désirer tuer corps mourir.

Si tu vois une belle route, ne désire pas aller à cheval, puisque tu n'en a pas;
si tu entends une parole qui te blesse, ne désire pas te tuer, cela ne remédierait pas à la chose.

Ne te livre pas à des désirs, à des actes inutiles.

91° *Nhốt tô tặm, nha jàk nắng súng.*
Dignité soi petit, ne vouloir s'asseoir haut.

Si tu es de petite condition, ne cherche pas à t'asseoir à une place élevée.

Ne dépasse pas ta condition.

92° *Nha dày ết khoai sóng húa, ngua khẩu khòn*[24].
Ne avoir faire buffle deux tête, bœuf cornes branler.

Ne fais pas le buffle à deux têtes, le bœuf aux cornes branlantes.

Ne sois pas double, ne penche pas tantôt d'ici, tantôt de là, ne change pas d'avis à tout moment.

93° *Sốp kŭn nha úp chă;*
Bouche homme, ne parler sot;
sóp, mă, nha kĭn jà jung[25] *khŭn.*
bouche cheval, ne manger herbe jung poil.

Que la bouche de l'homme ne parle pas inconsidérément;
que la bouche du cheval ne mange pas de l'herbe jung velue.

N'user de la parole que pour dire de bonnes choses.

94° *Nha hăk jóng fay;*
Ne aimer manière feu;
hăk tẹ káy ma khờ;
aimer depuis loin venir près;
hăk lom lợ jóng det jam náo.
aimer modéré manière chaud époque froid.

N'aime pas comme le feu, que ton affection ne soit pas aussitôt chaude comme le feu;
aime petit à petit, comme quelqu'un qui de loin s'approche peu à peu;
aime d'une façon modérée, comme la chaleur du soleil dans la saison froide.

Ne te laisse pas aller à une affection trop subite et trop vive. Sois modéré dans tes sentiments.

95° *Nốk háng kăng*[26] *nha ang háng giáo.*
Oiseau queue long ne orgueilleux queue long.

Que le geai de chine ne tire pas vanité de sa longue queue.
Que celui qui a un avantage naturel ne s'en prévale pas.

96° *Khàu hưa, sơ pai; kĭn ngai hươn lơ sờ du lŭk.*
Entrer barque, alors ramer; manger repas maison quelle, alors garder enfants.

Si on entre dans une barque, il faut ramer; si on voyage en barque avec d'autres, il faut aider à ramer;
si on prend un repas dans la maison d'un autre, il faut rendre un service, si petit soit-il, comme de garder les enfants.

---

[24] Les bœufs de l'Annam sont de taille bien plus petite que leurs congénères d'Europe. Leurs cornes semblent atrophiées, ont parfois à peine 10 *cm* de long et 3·4 de diamètre; le plus souvent non soudrées à l'os frontal, elles branlent et remuent à chaque mouvement de la bête. C'est à ces cornes branlantes que le proverbe fait allusion.

[25] *Jà jung* = espèce de graminée, qui compte deux variétés: l'une à feuilles lisses, très estimée des chevaux; l'autre à feuilles velues, que les chevaux ne mangent guère.

[26] Oiseau *háng kăng* = espèce d'oiseau à longue queue, que d'aucuns appellent geai de Chine.

97° *Năm lŭk, nha hờ hến pŭn;*
Eau profond, ne donner voir fond;
năm tièn, hớ thim siá sai.
eau peu profonde, jeter perdre sable.

Si l'eau est profonde, n'en laisse pas voir le fond;
si l'eau est basse, jettes-y du sable pour en cacher le fond.
Si l'on ignore le fond de ta pensée, ne le découvre pas;
si ta pensée est connue, dissimule-la.
Ne te livre jamais tout entier. Sois réservé.

98° *Mư nhĭn jăk; pạk nhĭn hóm.*
Main sentir difficile; bouche sentir parfumé.

D'une part on a des difficultés, d'autre part, on a des joies.

99° *Jạk ết kŭn, nha phang khoam nŏk*
Vouloir faire homme, ne écouter parole oiseau
Khang khóc hŏng lọk lék, lái siếng.
Khang khóc crier *lọk lék*, beaucoup son.

Si tu veux être homme, n'écoute pas les avis de tous les hommes, qui disent, les uns ceci, les autres cela;
tel le chant de l'oiseau *khang khóc* (chant de quatre notes) qui est traduit d'une façon par les uns, d'une autre façon par les autres.
Ne varie pas d'opinion, ne sois pas de l'avis de tous successivement.

100° *Ết kŭn, nha thăm bủn năm kŭn sảhột;*
Faire homme, ne faire bien avec homme vagabond;
nha thăm thốt hờ kŭn mi păntha.
ne faire faute à homme avoir intelligence.

Si tu veux être honnête homme, ne t'associe pas aux actes même bons d'un vagabond;
ne cherche pas noise à l'homme intelligent.

101° *Jụ súng, lắm tặm.*
Être élevé, considérer petit.

Quand on est grand personnage, on considère dédaigneusement tous les autres.

102° *Up nŏi, bọ po. up mo, vả hĭng.*
Parler petit, pas suffire. parler fort, dire beaucoup.

Si je parle d'un ton calme, cela ne suffit pas, on ne m'écoute pas;
si je parle d'un ton vif, on me trouve excessif.
Si je suis doux, on ne m'obéis pas;
si je suis sévère, on me reproche d'être dur.

103° *Yên só lươt năm tô pú.*
Anguille demander sang avec le crabe.

L'anguille demande du sang au crabe.
Demander à plus pauvre que soi.
Se tromper d'adresse.

104° *Khám kĭn kùa púm pong, tái*
Convoiter manger seul ventre enflé, mourir
láy nong bọ mi phơ vớt.
entraîné crue pas être qui retirer.

Celui qui aime à manger seul à se faire gonfler le ventre, s'il est entraîné par le courant d'une inondation, personne ne vient l'entirer.
L'égoïste n'est aidé de personne.

105° *Khám kĭn kua lòng diêu tan nại, páy*
Convoiter manger seul cœur seul vilain, aller
pạ chuộp tô hãi, nha phơi lái kŭn.
forêt rencontrer bête mauvais, ne désirer beaucoup homme.

Si tu aimes à manger seul, vilainement, et qu'allant dans la forêt, tu rencontre une bête féroce, ne compte pas que beaucoup viendront à ton secours.
Si tu es égoïste, ne compte guère sur le secours d'autrui.

106° *Hũ bèo pến mó; hũ lo mi põ.*
Savoir menteur devenir sorcier; savoir se débrouiller avoir femme.

Qui sait mentir peut se faire sorcier;
qui sait se débrouiller trouvera une épouse.

107° *Mó já kọ hũ tái.*
Sorcier herbe aussi savoir mourir.

Le guérisseur, le médecin meurt comme les autres, quoiqu'il connaisse des remèdes.

108° *Bĭp kẹp hò dày năm măn.*
Presser balle de riz pour avoir eau grasse.

Presser de la balle de riz pour en tirer de l'huile.
Economie sordide.

109° *Lái mãy, dày hươn ngam.*
Beaucoup arbre, avoir maison belle.

Où il y a beaucoup d'arbres, on peut faire une belle maison.

110° *Má sám pı nhăng chự chău;*
Chien trois année encore se souvenir maître;

khoai kàu pí nhăng chự lăng[27].
buffle neuf année encore se souvenir dessous.

Le chien, après trois ans d'absence, se souvient encore de son maître le buffle, après neuf ans d'absence, se souvient encore de sa maison.

111° *Hói jựa hờ tô pá kỉn.*
Suspendre appât pour le poisson manger.

Présenter un appât au poisson.

Faire des promesses.

112° *Non bọ lăp, khăp bọ muồn;*
Couché pas dormir, chanter pas agréable;

kỉn khàu, kọ bọ bán;
manger riz, aussi pas savoureux;

chan kéng, kọ bọ chẽp;
préparer ragoût, aussi pas bon;

khữt bọ hỗt, sỗk bọ hến;
réfléchir pas arriver, chercher pas voir;

hú bọ phăng, dăng bọ dủm;
oreille pas écouter, nez pas flairer;

liễng bọ hỗt, mourir pas arriver, variante: *kỏt bọ kủm,* embrasser pas entourer; *du bọ lọn* garder pas à point;

bọk bọ phăng, chăng bọ dày.
ordonner pas obéir, haïr pas pouvoir.

bọk bọ dày, tay bọ phăng.
ordonner pas pouvoir, instruire pas obéir.

On se couche, mais on ne dort pas, on chante, mais on n'est pas gai;
on mange du riz, mais il est insipide;
on prépare un ragoût, mais il n'est pas bon;
on réfléchit sans trouver de solution, on cherche et on ne trouve pas;
l'oreille n'entend pas, le nez ne sent pas;
on élève ses enfants sans pouvoir y arriver (à cause de la pauvreté), on embrasse sans pouvoir étreindre, on veille à ses affaires sans pouvoir les mener à bien;

[27] *Lăng* = le dessous du plancher. La maison *tay* est sur pilotis: les gens habitent l'étage, tandis qu'au rez-de-chaussée habitent les animaux domestiques.

on ordonne et on n'est pas obéi, on ne peut détester (ce serait inutile ou messéant);

on donne des ordres sans résultat, on donne des instructions et on n'est pas écouté.

NB. — Ces phrases que nous avons réunies ensemble ne sont jamais énoncées au complet. Parfois une seule, le plus souvent deux, plus rarement trois sont émises par un individu malchanceux, découragé, qui ne réussit pas dans la conduite de ses affaires, de sa famille l'éducation de ses enfants, etc.

(A finir.)

Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten.

Von Garma Sandschejew, Leningrad.

Aus dem Russischen ins Deutsche übertragen von cand. phil. Reinhard Augustin.

(Fortsetzung.)

Fassen wir zusammen:

Die (dritte) Seele des Menschen hat nach dem Tode des letzteren zweierlei Möglichkeiten:

1. Spurloses Verschwinden aus dem Gedächtnis der Lebenden in der Eigenschaft eines Geistes, welch letzterer mit der Vorstellung von einer bestimmten verstorbenen Person in Verbindung steht.

2. Die Verwandlung in einen Geist, der dem Menschengeschlechte feindlich gesinnt ist (*Bocholde, Ada,* u. a.). Er ist ein kleines, bösartiges, gieriges und seelenfressendes (es ist die zweite Seele gemeint) Wesen, besonders frißt er die Seele der Kinder.

Im Kampfe gegen diesen Geist geht auch alle Tätigkeit des Schamanen auf, dem der Geist sichtbar ist (dem gewöhnlichen Menschen sind die Geister nicht sichtbar). Dieser Geist ist immer verquickt mit der Vorstellung von einem bestimmten Verstorbenen und verschwindet aus dem Gedächtnis des Volkes zusammen mit dieser „Vorstellung".

Die Geister in Verbindung mit der Vorstellung von bestimmten verstorbenen Schamanen (oder besonders hervorragenden Nicht-Schamanen) erscheinen stärker und mächtiger als die ersteren (die kleinen Geister). Diese Geister sind die *Sajanen, Eshin* u. a. Zur Gruppe dieser Geister können auch die Seelen von Menschen gehören, die eines ungewöhnlichen Todes gestorben sind. (Siehe im Anfang des III. Kapitels über *Marshan*).

Was die Einteilung der Geister in schädliche (böse) und wohltätige (gute) oder schwarze und weiße betrifft, so finden wir keine Möglichkeit, dies hier zu tun, denn ein und derselbe Geist kann gut für die einen sein und böse für die anderen (*Höhme*). Daß diese *Sajanen* und *Eshin* in den meisten Fällen gut sind, kommt von den reichen Opfern her, welche ihnen die Burjaten darbringen. Allgemein gesprochen, „Güte" und „Feindschaft" dieser Geister hängt von „ihren privaten Abrechnungen" mit einer bestimmten Gruppe der Burjaten ab: entweder Verwandtschaft oder Rache *(Höhme)* oder anderes spielt hier eine Rolle. Eine besondere Stellung nehmen die *Eshin* des Typhus, der Blattern, der Eiterbeulen, der sibirischen Seuche und anderer Krankheiten ein, welche nicht immer mit der Vorstellung von bestimmten verstorbenen Personen verbunden sind.

Zum Schlusse bemerken wir noch, daß mit den oben dargelegten Beschreibungen nicht der ganze „Bestand" des burjatischen schamanistischen Pantheons der Geister und der übrigen unsichtbaren Bewohner, rings um die Behausung des Menschen, nicht alle Kategorien der Geister erschöpft sind. Wir sammelten die Materialien von den bekannteren und populäreren Geistern der Alaren- und Unginen-Burjaten. Wir bemerken noch, daß unsere Klassifikation der Geister eine sehr bedingte ist und daß sie von den Burjaten nicht geübt wird (doch immerhin trifft sie für den Schamanismus der Alaren- und Unginen-Burjaten ungefähr zu).

Oben haben wir vorübergehend von den Idolen, oder wie sie die Burjaten nennen, von den *Ongonen* gesprochen (vom Worte *onon* im folgenden Kapitel). Jedwede Darstellung eines Geistes (eine Zeichnung auf Leinwand, auf dem Felle von kleinen Tieren, wie z. B. vom Hasen, Zobel usw.) wird nur dann „geheiligt", wenn durch den Schamanen der „Geist" *(onon)* in sie versetzt wird; sie nimmt dann den Namen des letzten an und wird *Ongon* genannt; folglich kann der letzte Ausdruck mit dem Worte „Idol" und „Bildnis" nur äußerst bedingt übersetzt werden.

Der Geist versetzt sich auch in Tiere, infolgedessen kann man bedingterweise sprechen von „lebenden Idolen"; von ihnen im folgenden Kapitel!

Erklärung der Zeichnungen.

Erklärung zu Zeichnung I.

Auf einem Stück blauen Stoffes zeichnet man mit roter Farbe folgendes:

In der Ecke links oben einen Mond mit neun ineinander gelegten Kreisen und in der Ecke rechts oben eine Sonne mit acht solcher Kreise und zwei die Kreise überkreuzenden Linien. Zwischen beide erwähnte Figuren zeichnet man Sterne (Punkte) und die Milchstraße (Linien).

Auf dem Grunde neun Menschen-Figuren *Suracktan* (wovon die Rede auf S. 598 und 599 ist), beiderseits dieser Bäume. Die liegende Figur stellt eine Leiche dar.

Die Spitzen auf den Köpfen sind die Spitzen der Schamanen-Kronen. Die Farben stellt man aus Blut her, das man aus dem Herzen eines Tieres genommen hat. Durchmesser — die Hälfte der natürlichen Größe.

Die Zeichnung wurde vom Autor verfertigt auf Grund eines Originales in der Siedlung *Kurkat* (in der Scheune eines Burjaten), Sommer 1926.

Diese Abbildung *(Ongon)* hängt man in der Scheune auf.

Erklärung zu Zeichnung II.

Auf dem oberen Grunde sind Mond, Sonne, Sterne und Milchstraße dargestellt (siehe Beschreibung zu Zeichnung I). Auf dem Grunde zwei weibliche Figuren. Auf ihren Köpfen tragen sie Schamanen-Kronen, in den Ohren Ringe. Von den Ohren gehen rote Seidenfäden nieder (mit roter Tinte gezeichnet), welche Haare darstellen sollen. Auf der Brust sind Knöpfe angebracht (mit blauem Stift gezeichnet).

Das ist *Xorin Xoyor Xüxed*, von welchen auf S. 602—606 die Rede ist. Diese Abbildung *(Ongon)* wird gerollt und in ein hölzernes Futteral gelegt, welches in der Jurte aufgehängt wird.

Durchmesser $^1/_2$ der natürlichen Größe.

Verfertigt vom Autor in der Siedlung *Elset*, im Sommer 1926.

V. Das „lebende Idol" oder das „Totem".

Bei den Burjaten besteht die Zeremonie *adaha ongolxu*, ein Ausdruck, der nach unserer Ansicht übersetzt werden muß: die Zeremonie der „Versetzung des Geistes in das Tier".

Als Motive, wodurch die Burjaten zur Vollziehung dieser Zeremonie veranlaßt werden, erscheinen: der Wunsch, sich des Schutzes irgendwelcher Geister zu versichern und das Bestreben, sich gegen deren Nachstellungen zu schützen.

Man „*ongon*-t" die Pferde, Stiere, Ziegenböcke und Widder. Auf einem „ge-*ongon*-ten" Tiere (einem Tiere, mit dem obige Zeremonie vorgenommen wurde) dürfen Weiber in keinem Falle reiten; es ist ihnen sogar verboten, das Geschirr und die Zügel eines „ge-*ongon*-ten" Tieres (Pferdes) zu berühren. Frauen können jedoch ge-*ongon*-te Kühe melken. Es ist immerhin erlaubt, solche Tiere zu schlachten, doch muß man folgende Regeln beobachten:

1. Der Schädel des zu schlachtenden Tieres darf nicht beschädigt werden (die Burjaten töten sonst das Vieh durch einen Schlag auf den Schädel), darum treibt man einen Holzkeil in den Halswirbel. 2. Das getötete Tier muß unbedingt durch ein neues, junges ersetzt werden.

Der Schädel des geschlachteten *Ongon*-Tieres (und ebenso eines verendeten) muß auf einer besonderen Plattform, die auf vier Säulen (in der Höhe von ungefähr $1^1/_2$ *m)* errichtet wird, ausgestellt werden; sie wird *Arahanga* genannt.

Dieses *Ongon*-en der Tiere für die Geister wird nach der Farbe der Tiere geregelt: einem bestimmten Geiste *ongon*-t man ein (junges) Tier von bestimmter Farbe.

Dem *Gushir-Sagan ongon*-t man ein fuchsrotes oder braunes Fohlen; dem *Bucha-Noyon* einen dunkelgrauen Stier; *Höhme* (von der wir oben sprachen) einen Ziegenbock.

Die Vollziehung der Zeremonie unter Verletzung dieser Regeln ruft den Zorn der Geister hervor, mit dem Ergebnis, daß der Schamane arg bestraft werden kann (sogar mit einem frühen Tode).

Diese Zeremonie, die selbst zu sehen ich keine Gelegenheit hatte und hier auf Grund der Erzählung eines Schamanen des weißen Zyklus, Ilji Machotschkéjew, beschrieben wird, besteht im folgenden:

Sobald das Tier ausgewählt ist, bindet man ihm Bänder in die Mähne (ich beschreibe die Zeremonie des *Ongon*-ens eines Pferdes für *Gushir Sagan)* und beräuchert es mit dem Rauche von brennenden Zweigen der Edeltanne (zur Reinwaschung von aller „Unreinigkeit").

Dann nimmt der Schamane in die rechte Hand einen kleinen Hammer aus Eisen oder Kupfer (ungefähr $1^1/_2$ bis 2 Werschok groß) und in die linke einen Amboß von entsprechender Größe (an einen Birkenklotz in der Größe eines Werschoks wird ein russisches Drei- oder Fünfkopekenstück befestigt). Neben dem Schamanen steht ein Mann, der das ausgewählte Pferd am Zügel hält. Der Schamane beginnt folgendes Gebet, indem er mit dem Hämmerchen auf den „Amboß" schlägt:

— gužir sagani utχan:	— Der Ahne des „*Gushir-Sagan*" —,
bał-χarā darχan —	der schwarz-schwarze Schmied
χarā tümer χātūtan	(der er ist):
bułat tümer busałgahan,	das schwarze Eisen macht er glühend,
üyer datā χatālgatā,	den Stahl macht er siedend,
hümer ūta šerētgetē!	(welchen er besitzt):
baltān dūnda —	Das austretende Meer (als) — Trockenkammer,
barūni tāĕga dižirnē,	den Dämmerungberg (als) — Lötkolben!
dūšēn dūnda —	Vom Schalle des Hammers —
zūni tāĕga düzirnē!	wird das Echo der westlichen Taiga laut,
χoboł-müngün bütür —	vom Schalle des Ambosses —
χānsinžī bołχŏ ürŏł,	widerhallt das Echo in der östlichen Taiga.
χüžü müngün bütür —	Der guß-silberne Schleifstein —
χünsinžī bołχŏ üröl!	Wenn er „ertönt", wird er „segensreich" sein,
turūtā adāhanda —	Der dauerhafte silberne Schleifstein —
turūnin tōrög-be yabχin-tŏło;	Wenn er „zitternd ertönt", wird er „segensreich" sein!
toxŏmin χülühŏ-be yabχin-tŏło	Damit bei Huftieren —
dürben χara turūnān —	die Hufe ohne Stäubchen seien,
gał nörmŏ sasūtχin-tŏło	Damit der Filz ohne Pferdegeruch wäre,

xoyŏr hdexan šexnēn —	Damit von den vier schwarzen Hufen —
xünxŏ tŏło nosxīn-tŏło;	Das blaue Feuerchen entbrenne[1];
xamsin-šnen dalantă yabxă geže;	Damit von den herrlichen Ohren —
xormēn-šnen arbintă yabxă geže;	Ein bläulicher Glanz erstrahle,
dagahan dalantă bolxŏ geže:	Damit das Fett am Halse sich lege wie der Schoß (am Kleide),
buruhud bulšintă bołxŏ geže;	Damit sich Fett am Bauche ansammle — (umfangreich) wie die Ärmel,
xonod oton bolxŏ geže:	Damit bei den Fohlen sich Fett am Halse bilde,
xubsar ürgün bołxŏ geže.	Damit die Kälber starke Beinmuskeln bekämen,
arsa aršam bolxŏ geže,	Damit die Schafe sich vermehrten,
bozŏ ütxen bolxŏ geže,	Damit die Teppiche breiter werden[2],
težēhenin tebērtē bdĕxa geže,	Damit der Milchwein fließe auf eines Arschins Breite,
ürgöhönin ürŏltē bdĕxa geže!	Damit der Milchkwaß dickflüssig werde[3],
	Damit die Wohlgenährten fruchtbar und fett werden,
	Damit die Aufgezogenen „segensreich" wären!

Wenn eine Kuh „ge-*ongon*-t" wird, so lautet der Text des „Gebetes" etwas anders, nämlich: nach der 14. Strophe *(xunsinža üröł bolxŏ)* des oben angeführten Gebetes folgt:

hāhanin habăr dürži bāg	Möge die gemolkene (Milch) sich in die Kannen ergießen,
tatahanin tagār dürži bāg	mögen die Milcheimer die Wandbretter anfüllen[4],
detenyīn debereg,	möge das Euter der Kuh saftig werden,
detehenin unžirag	möge die Mähne flattern;
xoyar hdĕxan ūbrīn —	die zwei hübschen Hörner —
horag-be bołog	mögen sie nicht brechen, —
dürben hdĕxan xüxnin —	die vier „Sauger" (am Euter) —
xoniłog bo-bołog	mögen sie nicht verstopft werden,
ara-beyin-arbăšxan bolog,	möge ihr Rücken (der Kühe) fett werden (flach werden),
üro-beyīn urbăšxan bolog!	möge ihre (der Kuh) Brust fett werden (breit werden)!
adū-bayan bolxīn tŏło	Daß die Leute an Vieh reich würden,
aša-guša, garxin tŏło	Daß die Nachkommenschaft (der Menschen) größer werde,
tülehen galīn —	Daß das entfachte Feuer 1000 Jahre brenne,
tümen žił šatxin tŏlo,	Daß die Leute neunzig Jahre alt werden,
yere xürxe žiltē bolxīn tŏlo	Daß sie (wenigstens) achtzig Jahre alt werden,
naya xürxe nahată bolxīn tŏlo	Daß man in den Ansiedlungen und Lagern —
dĕl-tirgen dere —	Ein glückliches Leben führe,
yexe-axa Žargaxin tŏlo	Daß man an allen Orten, in allen Lagern gleich glücklich dahinlebe!
tīrgen-dĕl dēre-tegše žargaxin tŏlo.	

Die Schamanen behaupten, daß mit dem Hammer und dem Amboß das zu *ongon*-ende Pferd beschlagen wird ... Interessant ist die Erwähnung des „schwarz-

[1] Hier ist von der Schnelligkeit des Pferdes die Rede.

[2] Die Teppiche werden bei den Burjaten aus Häuten genäht, die aus den Schienbeinteilen des Pferdes herausgeschnitten werden. Für einen Teppich in der Größe von $2 \times 1 = 2\,m^2$ werden die Häute von zehn Pferden benötigt, so daß die Herstellung solcher Teppiche nur Reichen möglich ist; hier ist der Wunsch nach Reichtum ausgedrückt.

[3] Wein wird aus Milch bereitet; hier der Wunsch, daß die Milch einen möglichst großen Gehalt an alkoholischen Elementen enthalte.

[4] Die frisch gemolkene Milch wird bei den Burjaten in kleine Kannen gegossen, welche auf Brettern („Buffet") an der Ostwand der Jurte aufgestellt werden.

schwarzen Schmiedes" (sollte nicht diese Zeremonie mit dem Kult des Eisens in Verbindung stehen?).

Nach der Aussage eines Burjaten wusch man *(ugäxa)* eine bestimmte Zeit nach der Zeremonie hindurch die ge-*ongon*-ten Tiere mit Wein und beräucherte sie mit dem Rauche von Fichtenzweigen; wenn die Zeit der Vollziehung dieser Zeremonien anbricht, so beginnt das ge-*ongon*-te Tier nervös zu zittern und fällt in Krämpfe. Deshalb hält man das Tier am Zügel und kräftigt es durch Besprengen mit Milchwein, wonach es, wie schon erwähnt, mit dem Rauche von (brennenden) Fichtenzweigen beräuchert wird. Das Tier beruhigt sich hierauf.

Wenn das ge-*ongon*-te Tier schon alt und schwach geworden ist, so ersetzt man es unbedingt durch ein jüngeres, dessen Farbe genau dieselbe sein muß wie die des alten Tieres.

Andere von meinen Landsleuten teilten mir mit, daß es als ein gutes Vorzeichen angesehen wird, wenn das ge-*ongon*-te Tier eines frühzeitigen Todes stirbt.

Der Geist oder die Gottheit, der das Tier „ge-*ongon*-t" (geweiht) wurde, nahm das ihm geweihte Tier mit besonderem Vergnügen zu sich.

Schamanen und gute Kenner der alten Zeit der Burjaten gaben uns jedoch in dieser Hinsicht keine Mitteilungen.

Nach der Mitteilung Georgi's (im 18. Jahrhundert, bei der Beschreibung des *adaha ongolχŏ*) „stellt der Schamane auf den Rücken des Pferdes eine Schale mit Milch und läßt das Pferd dann in die Steppe laufen. Aus dem Herabfallen des Bechers erkennt der Schamane, ob das lebende Opfer den Göttern angenehm ist oder nicht" („Opisanie wsjechw Rossijskom gosudarstwe obitajuschtschich narodow", St. Petbg. Tschastj III, S. 112).

Jetzt wird bei den Alaren-Burjaten, wie mir bekannt ist, bei obiger Zeremonie der Becher nicht angewandt.

An derselben Stelle teilt Georgi die wenig bekannte Einzelheit mit: „Wenn die Burjaten ein Pferd weihen, so machen sie dabei keinen Unterschied, weder nach dem Haar, noch nach der Gattung" ... Wir halten dafür, daß Georgi bei dieser letzten Angabe sich geirrt hat.

Übrigens, in bezug auf das Fallen des Bechers, das uns von Georgi mitgeteilt wird: wenn der Becher derart fällt, daß der innere Boden nach oben schaut, so bedeutet das die Annahme des Opfers durch die Götter oder Geister, wenn aber die Öffnung des Bechers nach unten kommt, so bedeutet dies das Gegenteil. Dies wird auch jetzt noch bei anderen Zeremonien beobachtet.

Weiter oben haben wir die Motive dargelegt, die die Burjaten zur Vollziehung dieser Zeremonie bewegen und auch die Vorstellung, die damit verbunden ist (das Tier tritt in den Dienst der Gottheit oder des Geistes).

Die letzte Erklärung befriedigt uns jedoch nicht ganz, und zwar wegen einer ganzen Reihe von Umständen:

1. Daß die Burjaten das Tier dem Geiste weihen — während doch andere Formen der Opferung vorhanden sind — wie ist das mit dem allgemeinen System der schamanistischen Weltanschauung zu verbinden?

Übrigens vermeiden wir den Ausdruck „Weihung, weihen", der von den Ethnographen schon im 18. Jahrhundert (Georgi u. a.) angenommen wurde und

deshalb haben wir diese Ausdrücke oben unter Anführungszeichen gesetzt; außerdem ist diese Bezeichnung ungenau.

2. Warum zittert das „ge-*ongon*-te" Tier beim Anbruch des Zeitpunktes so nervös, da es mit Wein gekräftigt und beräuchert wird, „und fällt in Zückungen?"

3. Warum endlich wird das altgewordene ge-*ongon*-te Tier durch ein „junges" ersetzt?

Bevor wir diese Fragen beantworten können, ist es nötig, die burjatische Bezeichnung für die beschriebene Zeremonie zu analysieren, nämlich die Bezeichnung *adaha ongolχŏ*.

adaha ist die Akkusativ-Form des Hauptwortes *adahan* — Vieh (in der burjatischen Sprache fällt in einigen Fällen das *n* der Endung weg, was in der mongolischen Literatursprache nicht der Fall ist).

ongolχu ist ein Zeitwort in der Form des Infinitiv.

Dieses Zeitwort wurde eine Zeitlang von uns durch das russische Zeitwort одухотворить, oduchotworitj „begeistern" übersetzt. Doch von dieser Übersetzung mußten wir, nach der Angabe unseres Lehrers L. J. STERNBERG, absehen, da mit diesem Begriffe einem Gegenstand eine ihm immanente Fähigkeit zur Begeisterung zugeschrieben wird. Deshalb war ich gezwungen, den Ausdruck *ongolχu* ohne Übersetzung zu lassen. Schreiten wir nun zur Erklärung dieses Ausdruckes.

ongolχu ist ein Zeitwort, gebildet vom Substantiv *ongon*, welches „Geist" bedeutet, und bedeutet von diesem Worte hergeleitet „Idol" (im Sinne der Kultwohnung eines Geistes). Der Moment des Eintretens eines Geistes in den Schamanen (Ekstase) oder die schamanistische Zeremonie im ganzen wird *ongo orülχa* — „seinen Geist in sich versetzen" genannt [5].

Nach unserer Meinung sind wir imstande, die oben von uns gestellten Fragen zu beantworten, indem wir uns auf die gegebene Analyse stützen. Kürzer gesagt: wir denken, daß 1. die Bezeichnung der beschriebenen Zeremonie als eine Zeremonie der „Weihung" des Tieres für die Geister unrichtig und ungenau ist und dies sowohl etymologisch, als auch seinem Wesen nach;

2. die gegebene Zeremonie ist eine Zeremonie der „Versetzung" des Geistes in das Tier, also keine Weihung — im Sinne der Überlassung des Tieres an den Geist in der Eigenschaft eines Opfers, zu welcher Meinung die russischen (und auch burjatischen) Ethnographen geneigt sind.

Auf Grund dieses Schlusses erlauben wir uns anzunehmen, daß diese Zeremonie totemistischer Abkunft und ein Überbleibsel aus sehr alter Zeit ist. Damit stimmt auch der Umstand überein, daß nach dem Zeugnis des berühmten persischen Geschichtsschreibers am Ende des 13. Jahrhunderts, RASCHID-EDDIN, totemistische Tiere bei den *Oguzen* — „*ongon*" (اونقون) genannt wurden. In dem Werke des erwähnten Geschichtsschreibers (Historija Mongolow, Wwedenje. St. Petbg. 1858, S. 24) heißt es folgendermaßen:

„*Kun Chan* lobte dieses Wort (es geht die Rede von der Herkunft der On-

[5] *Ongon (ongon)* hat bei den Mongolen viele Bedeutungen: erstens ongonen, — eine Gedenkfeier an die Toten auf dem „Kurgan" vollziehen = „kurganen", — dann hat es auch die Bedeutung „begraben", zweitens trägt die große chinesische Mauer die Bezeichnung *Ongon* (اصريحصا) d. i. „Kurgan" (Grabhügel) und daher heißen einige mongolische Geschlechter, die an dieser Mauer wohnen, *Onnigut*.

guzenstämme, G. S.), und IGIT IRKYL-CHODSCHA befaßte sich mit dieser Einrichtung: nachdem die Beinamen *Buzuk* und *Uruk* den sechs Söhnen bestätigt worden, und das Land zur rechten und linken Seite des Heeres ihnen zugeteilt worden war, nachdem bestimmt und bestätigt waren — bei aller Unterschiedlichkeit — Beiname, Benennung und *Tamga,* das Zeichen eines jeden ihrer Kinder, teilten sie auch jeden Zweig von diesen vierundzwanzig Zweigen einem besonderen Tiere zu, welches ihr *Ongon* sein sollte (او نقون)."

Der Brauch ist so, daß man ein Tier, welches das *Ongon* irgendeines Stammes wurde — man ernennt es dazu, um eine Gewähr für sein weiteres Wohlergehen zu erlangen — nicht überfällt, nicht bedrängt und sein Fleisch nicht ißt. Der Sinn dieses Brauches steht bis jetzt in seiner Wirkung (d. i. bis zum Ende des 13. Jahrhunderts, G. S.). Jeder dieser Stämme kennt sein eigenes *Ongon*". (Die Sperrungen wurden von uns vorgenommen, G. S.).

Sicherlich ist es sehr schwer, die burjatische Zeremonie *adaha ongoɪxŏ* mit dem „Brauch" der *Oguzen* des 13. Jahrhunderts in Verbindung zu bringen (nach der Meinung eines Spezialisten, mit dem ich über dieses Thema eine Unterredung hatte, ist es zweifelhaft, ob der beschriebene Gebrauch tatsächlich im 13. Jahrhundert geübt wurde, doch zweifelte dieser Fachgelehrte nicht an der Wahrheit des Zeugnisses RASCHID EDDIN); aber nichtsdestoweniger ist die Ähnlichkeit beider Ausdrücke bemerkenswert.

Auf diese Weise kommen wir zu einer vollständig unerwarteten Vermutung; so wenig sie auch durch Beweise gestützt ist, so ist es dennoch bei dem gegenwärtigen Stande der ethnographischen Materialien über die Lebensweise der mittel- und paläoasiatischen Völker, die die Burjaten umgeben und früher umgeben haben, nicht möglich, diese Annahme anders zu gestalten. Die Auslegung der Zeremonie als einer Zeremonie der „Weihung" ist offenkundig nicht anzunehmen.

Wir lassen vorläufig die Frage über den Charakter eines vielleicht früher bei den Burjaten vorhandenen Totemismus offen. Es gab vielleicht in der Geschichte der burjatischen religiösen Weltanschauung eine Periode, wo sich der „Geist" des Ahnen-Schamanen oder Schamanen-Beschützers in den Führer der Herde versetzte, wie dies zurzeit die Burjaten in bezug auf Felle oder Bälge von Hasen, Zobeln usw. tun.

Vom Standpunkt unserer Annahme aus erhalten die drei oben gestellten Fragen ihre angemessene Beleuchtung, deren Darlegung wir für überflüssig halten.

Die derzeitige Erklärung (dieser Frage) seitens der Burjaten halten wir für die späteste Auslegung.

VI. Die Chane (Halbgötter.)

Nach der Vorstellung aller nördlichen Burjaten wohnen auf dem Rücken des hohen *Sajan*-Gebirges die sogenannten Chane (*xān*=Kaiser) des weißen Zyklus oder der weißen Abteilung *(barūni).* Es gibt im ganzen 99 *Chane.* In bezug auf den Ursprung (die Genealogie) dieser *Chane* besteht bei den Burjaten keine Einstimmigkeit, die einen behaupten, daß alle 99 *Chane* durch die Götter vom Himmel herabgelassen worden seien, andere hingegen schreiben nur dreien von ihnen einen himmlischen Ursprung zu. Es ist zu bemerken, daß die letzte Meinung bei den Burjaten vorherrscht und mehr dem allgemeinen System des Schamanismus

entspricht. Aus diesem Grunde wollen wir uns im folgenden an die zweite Variante halten.

Von den 99 *Chanen* sind 96 Seelen = Geister von mächtigeren verstorbenen Schamanen und Helden, deren Namen sich fast nicht erhalten haben (vielleicht ist die Ziffer 99 willkürlich gewählt?). Wir beginnen daher unsere Darstellung der Erzählungen der Burjaten von den *Chanen* (die sich gleichsam auf Befehl der Götter vom Himmel herabgelassen haben, um auf der Erde „nach der Ordnung" zu sehen und die Leute gegen alle möglichen Unglücksfälle zu schützen) mit den drei *Chanen.*

Als Haupt-*Chan* des westlichen oder weißen Zyklus der „99" erscheint *Chan-Schargaj-Nojon* (*xan šargä noyon* = Kaiser — isabellfarbiger Fürst oder Würdenträger). Er leitet die Tätigkeit der *Chanen* und der verstorbenen Schamanen. Alle Aussagen der Alaren-Burjaten vereinen sich in dem Punkte, daß er als erster und früher als die anderen sich vom Himmel herabließ. Von seinem Herabsteigen vom Himmel erzählte mir der Burjate P. TUSCHIMILOW folgendes: „Der Haupt-*Tengri* hatte drei Söhne: *Chan-Sokto, Esege-Malan-Tengri* und *Chan-Schargaj-Nojon.* Der erste hatte zwei Söhne, der zweite neun Söhne und neun Töchter und der dritte war ohne Kinder.

Einstmals ließ sich *Chan-Schargaj-Nojon* auf Befehl der Götter vom Himmel auf die Erde zu den 88 *Žaran* und 99 *Schoscholok* (alten burjatischen Stämmen) herab, wo sie 73 Leuten das Schmiedehandwerk und 33 Menschen die Schamanenkunst lehrten. Bis dahin konnten die Leute nicht schmieden und hatten keine Schamanen. *Chan-Schargaj-Nojon* errichtete 73 Schmiedehäuser und 33 Tempel (?), worin die Schmiede so stark hämmerten und die Schamanen so sehr schamanisierten, daß die ganze Erde erzitterte und die Himmel im Feuer der Blitze erglänzten.

Chan-Schargaj-Nojon ließ sich täglich am Morgen vom Himmel auf einem dunkelgrauen Stier zu den Menschen herab und ritt auf ihm am Abend wieder in den Himmel zurück.

Elbita Chara, der Geist des östlichen oder schwarzen Zyklus, ließ sich auf einem isabellfarben-scheckigen Pferde von der Ostseite des Himmels auf die Erde herab, um zu erfahren, was für ein Lärm sich im Weltall erhoben hätte. Auf dem Wege zog *Elbita-Chara* seinen Pfeil unter einen schwangeren Hund hindurch und legte ihn dann in seinen Köcher. Am Fuße des *Sajan*-Gebirges erblickte er die Gebäude des *Chan-Schargaj-Nojon,* nahm seinen Pfeil heraus und schoß ihn vom Bogen zu der Schmiede hin, wo *Chan-Schargaj-Nojon* arbeitete; von seinem eigenen Blute überströmt, fiel *Chan-Schargaj-Nojon* zu Boden, denn der Pfeil war durch den Geruch des schwangeren Hundes verunreinigt. Alle Schmiede und Schamanen liefen davon, denn sie fürchteten den Zorn *Elbita-Chara*'s.

Im Himmel brannten die jungen Söhne *Chan Sokto*'s vor Ungeduld in Erwartung ihres Onkels. Einer von ihnen, namens *Chöchöse-Mergen,* befragte darüber seinen Vater, der befahl ihm, die Tür des Himmels zu öffnen *(tengriin üde)* und nachzuschauen, was auf der Erde los sei. Der Sohn tat, wie der Vater ihm befohlen und teilte ihm mit: „Auf der Erde ist kein Donner hörbar und am Himmel ist kein Blitz zu sehen, nur der graue Stier des lieben Onkels steht ganz allein und läßt den Kopf hängen. Etwas Ungutes geschieht dort; wenn nur nicht dem Onkel

irgendein Unglück zugestoßen ist!" Da stieg *Chan-Sokto* auf die Erde herab und sah seinen Bruder bewußtlos, mit Blut bedeckt, das ihm aus Mund und Nase herausschäumte. Bei diesem Anblick zog er sein heiliges Schicksalsbuch (*nom*) hervor, worin auch geschrieben stand, was mit *Chan-Schargaj-Nojon* geschehen war. Ferner hieß es in dem Buche: „Es ist zu sammeln von neun Bergen das heilige Gras; Fichtenzweige *(žodō)* von neun Wäldern der Taiga, Wacholder von neun Wiesen *(arsa)* und heiliges Wasser *(aršan)* von neun Quellen der Taiga, um damit *Chan-Schargaj-Nojon* von der Unreinigkeit des Hundes zu reinigen und ihn wieder zu beleben."

Chan-Sokto tat nach der Vorschrift im Schicksalsbuche und machte den Bruder wieder lebendig. Als dieser wieder zum Bewußtsein erwachte, konnte er sich an nichts erinnern. Er sprach: „Auf dieser Erde gehe ich in die Geschichte des burjatischen Volkes ein, ich werde mich mit Milchprodukten nähren und werde der Beschützer der Burjaten sein. Und du, mein Bruder, kehre zurück in den Himmel!" Mit diesen Worten sandte er seinen Bruder in den Himmel zurück. Er selbst ritt auf seinem grauen Stiere davon, um sich an *Elbita-Chara* zu rächen. So ritt er davon. Plötzlich erhebt sich ein furchtbarer Wind, ein Nebel breitet sich aus und da auf einmal erspäht *Chan-Schargaj-Nojon Elbita-Chara,* der auf einem isabellfarben-scheckigen Pferde reitet.

— „Wohin reitest du?" frägt dieser.

— „Zu den Ost-*Chanen*", antwortet jener.

— „Wann wirst du zum Ziele kommen auf solchem Stiere?" bemerkte verächtlich *Elbita-Chara.*

Da begann um die Schnelligkeit des Stieres ein Streit, der damit endigte, daß sie beschlossen, einen Wettlauf zwischen Stier und Pferd zu eröffnen. Die Bedingungen des Wettkampfes sollten sein: der Sieger wird das Recht erhalten, mit dem besiegten Tiere zu tun, was er wolle.

Auf ein Zeichen ließ *Elbita-Chara* sein Pferd mit solcher Schnelligkeit um die Erde laufen, daß die Meere schäumten und die Steine jämmerlich dröhnten. *Chan-Schargaj-Nojon* aber, der am Platze verblieb, drehte seinen Stier an Ort und Stelle dreimal um; dann setzte er sich auf burjatische Weise nieder und nahm sein heiliges Schicksalsbuch zur Hand. In diesem war nun alles zu lesen: an welchen Plätzen *Elbita-Chara* vorbeiritt und was auf seinem Wege geschah.

Auf dem ersten Ritte begegnet *Elbita-Chara* einem Weibe mit einem Kessel auf dem Kopfe, den *Chan-Schargaj-Nojon* plötzlich durch Zauber zerbrach; zu ihr reitet *Elbita-Chara* heran, das Weib aber wendet sich an ihn mit der Bitte, ihr beim Aufheben der Scherben des Kessels zu helfen.

„Ich habe keine Zeit," antwortet jener, „ich befinde mich auf einem Wettlauf mit einem Menschen", und reitet weiter. Und noch einige solcher Szenen gehen vor sich und endlich kommt *Elbita-Chara* zum Ausgangspunkte zurück und sieht seinen Gegner ruhig auf demselben Platze sitzen. „Was tust du da", verwundert sich *Elbita-Chara.*

„Was ich tue? Ich habe schon längst meinen Ritt um die Erde beendet und erwarte dich, wie du siehst!"

Elbita-Chara glaubte es nicht, da erzählt ihm *Chan-Schargaj-Nojon* von

allem, was er unterwegs gesehen haben wollte (in Wirklichkeit hatte er alles im Buche gesehen).

„Ich ritt", so erzählt er, „als an einem Platze ein Weib einen Kessel zerbrach, du sahst sie wohl?"

„Ja, wirklich, ich habe sie gesehen, sie bat mich noch, ihr die Scherben aufklauben zu helfen, doch ich sagte ihr, daß ich im Wettlauf mit dir begriffen sei, und ritt weiter!" sagte *Elbita-Chara* und ward über den grauen Stier begeistert, der sein Pferd einzuholen imstande ist.

Chan-Schargaj-Nojon gewinnt in derart betrügerischer Weise den Wettlauf und spricht zu seinem Gegner:

„Gib mir, entsprechend den Bedingungen des Wettlaufes, dein Pferd, und meinen Stier nimm für dich!"

Elbita-Chara ist über diesen befremdenden Beschluß seines Gegners sehr verwundert und beeilt sich, dessen Forderung zu erfüllen, wobei er denkt: Ist *Chan-Schargaj-Nojon* bei Sinnen?

„Und wie kann ich auf ihm reiten?" frägt *Elbita-Chara.*

„Schlage ihn zuerst mit dem Hammer auf das Hinterteil, und wenn er sich dann anschickt zu laufen, so schlage ihn auch auf den Kopf, dann läuft er wie der Blitz davon," sprach *Chan-Schargaj-Nojon* und ritt auf dem isabellfarben-scheckigen Pferde fort: „d. i. er hob sich auf die Westhälfte des Himmels" (Fortsetzung dieser Erzählung weiter unten).

Nach diesem Ereignisse wurde *Chan-Schargaj-Nojon* auf Rat der Götter zum Haupt-*Chan* des weißen Zyklus ernannt und auf das *Sajan*-Gebirge hinabgesandt, um die Angriffe der schwarzen *Chanen* auf die Menschen abzuwehren. Überhaupt wird er von den Burjaten als guter Würdenträger und Richter erwähnt. So z. B. wendet sich *Andar-Bar* (von dem weiter oben die Rede war) mit einer Klage gegen *Manta* an ihn. Ebenso geht der Neffe einer Schamanin an der Mündung des Flusses Irkut zu *Bucha-Nojon* mit der Klage gegen einen Krieger. *Bucha-Nojon* sendet ihn zu *Chan-Schargaj-Nojon,* da nur er Gerichtsangelegenheiten versteht und der Beschützer des Schamanen-Geschlechtes ist. Diese Angelegenheit bestand in folgendem:

Der Soldat verfolgte einen Flüchtling und tötete in tierischer Weise die Schamanin, die sich weigerte, ihm Mitteilung über den Flüchtling zu machen. „Und als der Soldat nach Hause zurückkehrte," so geht die Erzählung weiter, „da erblickte er auf einer armseligen Schindmähre einen gebrechlichen Greis mit einem Bogen auf den Rücken. Als der Greis um den Soldaten herumritt, von rechts nach links, da erblickte der Soldat am Sattel des Pferdes seinen eigenen Kopf, wie er an einem Strick baumelte. Der Alte ritt langsam vom Soldaten weg gegen Westen und führte dessen Kopf mit sich fort. „O wehe!" sprach der Soldat zu sich, „ich bemerkte nicht und habe nicht erkannt, o Schrecken, den *Chan-Schargaj-Nojon* selbst in diesem Greise!" und er starb. Diese Sage zeigt uns *Chan-Schargaj-Nojon,* wie er jene Personen verfolgt, die seine Schamanen beleidigen und wie er persönlich seine Beschlüsse zur Ausführung bringt.

Mit Erzählungen ähnlicher Art erschöpft sich alles Material des schamanistischen Wissens von der Vergangenheit, von den Göttern, den Geistern usw.

Chan-Schargaj-Nojon wird auch als eine Person dargestellt, die gewöhnlichen

Leuten, die in ihrem Stammbaum keine Vorfahren-Schamanen haben (ohne die können sie nicht Schamanen werden), einen Schamanen-*Utcha (utχă)* verleiht, ein Wort, das „Wurzel" bedeutet. Dieser Ausdruck dient den Burjaten auch zur Wiedergabe eines Begriffes, der dem Begriff der Worte „Erblichkeit", „Ahne" usw. sehr nahe kommt.

Z. B. von dem weißen Unginer Schamanen *Barlack,* der vor 180 Jahren lebte (der Schreiber dieser Zeilen ist dessen Nachkomme in der achten Generation mütterlicherseits), wird folgendes erzählt:

„Barlack aus dem Knochen (Geschlechte) *Olžoj,* kam einmal, in seinem 17. Lebensjahre, mit Fleisch heim, das er von einem reichen Verwandten erhalten hatte. Die Mutter, in Erwartung des Sohnes, ging ins Vorhaus hinaus, um zu sehen, ob der Sohn noch nicht käme; und sie sieht, daß auf dem Felde etwas Schwarzes liegt und über ihm Elstern kreisen; in diesem Schwarzen erkannte sie ohne Mühe ihren Sohn und ging hin, ihn zu wecken. Der Sohn aber schlief nicht, sondern lag in Ohnmacht da. Auf dem Heimwege hatte er auf zwei fuchsroten Pferden zwei Reiter erblickt, die von Norden nach Süden ritten. Das waren *Chan-Schargaj-Nojon* und noch irgendwer, und das war sicherlich Grund genug, um in Ohnmacht zu fallen. *Barlack* fühlte sich noch einige Zeit nicht wohl und wandte sich deshalb an die Schamanen. Die Schamanen eröffneten ihm, daß er von *Chan-Schargaj-Nojon* die schamanistische *Utcha* erhalten habe, und daß er deshalb Schamane werden müsse. Seit dieser Zeit erschienen in *Ünge* Schamanen einer neuen und berühmten Geschlechtstafel."

Es ist nötig, zu bemerken, daß Erzählungen ähnlicher Art bei den Burjaten fast nicht existieren.

Besondere Kultzeremonien zu Ehren *Chan-Schargaj-Nojon*'s bestehen nicht und nur bei einer Opferung an a l l e *Chane* opfert man ihm Fohlen (in *Ünge*) und Pferde (in *Alar*), was einmal im Jahre geschieht. In anderen Fällen wendet man sich nicht an ihn. (Ausnahme: Die Schamanen wenden sich bei ihrer Weihung in den *San* (Rang) des Schamanen an ihn (*ugālga* „Waschung".)

Ein Text seiner Anrufung (eine Gebetshymne) besteht bei den Burjaten nicht, die Anrufung beschränkt sich auf die bloße Erwähnung seines Namens.

Welcher Art ist der Ursprung seines Mythus und seines Kultes? Diese Frage ist schwer zu entscheiden. Erstens steht dieser *Chan* nicht in Verbindung mit der Vorstellung von einem bestimmten verstorbenen Schamanen, sondern erscheint als ein Abkömmling des Himmels. Zweitens ist er seinen Leidenschaften nach usw. zu menschlich, endlich unterscheidet er sich wenig von den *Sajanen,* von denen wir schon oben sprachen.

Wir können nur vermuten, daß er in einer fernen Vergangenheit, in der alten Zeit, ein hochgeehrter *Sajane* war, welcher sich nachher — unter dem Einfluß der Entwicklung der Mythologie der Helden und Götter — in der Vorstellung der Burjaten bis zu einem Abkömmling aus dem Himmel erhöhte.

Als zweiter Held des weißen Pantheons der *Chane* erscheint *Ulahn-Sala* (= die schöne Traube), bekannt unter dem Namen *Schara-Teche* (*šara texe* = der gelbe Ziegenbock). Er erscheint als einer der Söhne des *Esege-Malan-Tengri.* Von ihnen erzählt man sich sehr, sehr wenig. Von mir sowie von anderen Sammlern ist über ihn fast nichts aufgeschrieben worden. Es ist nur bekannt, daß er gleich nach

Chan-Schargaj-Nojon vom Himmel herabstieg und daß er der *Eshin* (d. i. Gebieter) des gelben Ziegenbockes ist (?), wovon er den Namen *Schara-Teche* trägt, und Beschützer der Knaben wurde.

Diese letzten sind bis zu ihrer Mündigkeit verpflichtet, die Zeremonie *Schara-Teche* zu vollziehen, ohne deren Vollziehung sie kein langes und glückliches Leben haben können. Erwähnte Zeremonie besteht darin, daß man einen Ziegenbock mit gelblichen Hörnern schlachtet, welchen der Knabe vor der Tötung mit Milch tränkt. Ehrenwerte Verwandte des Schreibers dieser Zeilen machten ihm Vorwürfe darüber, daß er diese Zeremonie *Schara-Teche* nicht vollzog. „Nicht lange wirst du leben," sagten sie ihm und ein Schamane, mit dem er Notwendiges zu sprechen gehabt hätte, weigerte sich entschieden, mit ihm in Unterredung zu treten.

Die Kulturzeremonien zu Ehren *Schara-Teche*'s beschränken sich auf die erwähnte Zeremonie *Schara-Teche* der Knaben und auf die Darbringung eines Opfers — eines Ziegenbockes mit gelblichen Hörnern — (bei einer *Tajlga* an die *Chanen*) [6].

Bisweilen wird der Name dieses „Helden" mit der Örtlichkeit *Kjachta* (an der Grenze der Mongolei) in Verbindung gebracht, wovon er gleichsam der *Eshin* war.

Jemand sagte mir, daß *Schara-Teche* der *Eshin* der Erde sei.

Als dritter „Held" des von uns untersuchten Zyklus der *Chanen* erscheint der mythische Ahne zweier größerer burjatischer Stämme: *Echirit* und *Bulugat*. *Bucha-Nojon*, der von allen Burjaten verehrt wird und in der ethnographischen Literatur viel Aufsehen verursacht hat (*bux noyon* = der Stier-Würdenträger) mit dem Beinamen *Babaj* (*bābă* Vater, Papa).

Gegen Nordwesten vom Baikalsee und in dem Gebiete des Verwaltungsbezirkes Irkutsk (zur Zeit in dem westlichen Gebiete der Burjatisch-mongolischen Republik) wohnen die zahlreichen Stämme *Echirit* und *Bulagat* (gegen 60.000 Seelen ungefähr), welche in zahlreiche Geschlechter (Knochen-*Yahan*) und Unterabteilungen eingeteilt werden. Eben diese Burjaten verehren *Bucha-Nojon* als ihren Ahn. Über ihn gibt es bei den Burjaten eine ganze Reihe von Erzählungen und Legenden, die zuweilen einander seltsam widersprechen. Die Widersprüche dieser Legenden sind, unserer Meinung nach, keine zufälligen und werden damit erklärt, daß die gegenwärtige Weltanschauung der Schamanen eine Gärung durchmacht, einen Entwicklungsprozeß, und in den erwähnten Widersprüchen in den Legenden von *Bucha-Nojon* alle Strömungen der angezeigten Gärung und dieses Prozesses ihren Ausdruck fanden.

Wir setzen nun unsere Erzählung im Charakter der ersten Variante fort, die Erzählung nämlich, die wir oben in Verbindung mit der „Geschichte" von *Chan-Schargaj-Nojon* brachten.

„Als *Chan-Schargaj-Nojon* in der Richtung der westlichen Himmel weggeritten war, setzte sich *Elbita-Chara* auf den grauen Stier und schlug ihn mit einem eisernen Hammer auf das Hinterteil, wie ihm der frühere Besitzer des Stieres,

[6] Der Zeremonie *Schara Teche* sind von CHANGALOFF einige Seiten in seinem Buche: „Nowje materialy o schamanstwe u burjat", Irkutsk, 1890, gewidmet.

der nun auf seinem herrlichen Rosse davongeritten war, geraten hatte. Der Stier brüllte infolge des Schlages kläglich. „Das bedeutet nun: sich zum Laufe anschicken", dachte der Reiter auf dem Stiere, schlug ihn auf den Kopf und hielt sich rasch an den Hörnern fest, denn er erwartete eine blitzartige Schnelligkeit des Stieres und fürchtete dabei herunter zu fallen. Zum Falle kam er, doch auf eine ganz und gar unerwartete Art: der Stier fiel mit zerschmettertem Schädel auf die Erde hin und drückte in Todeszuckungen seinen Reiter auf den Erdboden. Mit aller Kraft arbeitete sich dieser unter dem Kadaver des Stieres hervor, schimpfte dann auf *Chan-Schargaj-Nojon* und dachte über sein bitteres Schicksal nach: ringsum die öde und wüste Taiga und vor sich den Hungertod, denn zu Fuß wäre er nicht weit gekommen.

Er faßte einen Entschluß. Er kroch in das Innere des Stieres und ging in der Gestalt desselben in die Herde *Chun-Tajshi*'s (auf welche Weise er in den Stier hineinkroch, wußte der Erzähler nicht. Vielleicht, weil er seiner Natur nach „Geist" ist; doch wie er als Geist Hungers sterben konnte, wußte er ebensowenig, G. S.). In der Herde *Chun-Tajshi*'s spazierte er tagsüber in der Gestalt des Stieres mit einer Kuh umher und nachts verwandelte er sich in einen schönen jungen Mann, der der Tochter *Chun-Tajshi's* den Hof machte; diese wurde schwanger und gebar einen Knaben, den sie ins Meer warf. Bald darauf wurde sie wieder schwanger und gebar wiederum; das Schicksal dieses Kindes war dasselbe wie das des ersten. Bald darauf bemerkte man in der Herde *Chun-Tajshi*'s den fremden Stier und verjagte ihn.

Auf dem nördlichen Ufer des Baikalsees wohnten zwei Schamaninnen, *Asuchan* und *Chüsychän,* diese nahmen die zwei Kinder der Tochter *Chun-Tajshi*'s auf und erzogen sie. Diese zwei Kinder nannte man *Bulagat* und *Echirit,* und sie sind die Ahnen und Stammväter der zwei großen burjatischen Stämme, die denselben Namen tragen.

Hierauf beschloß *Elbita-Chara,* da er nun Nachkommen unter den Menschen besaß, weiterhin den Menschen nicht zu schaden. Während er bisher den östlichen oder schwarzen Geistern gedient hatte, machte er sich auf den Weg zum *Sajan*-Gebirge (wo bereits *Chan-Schargaj-Nojon* und *Schara-Teche* wohnten) und wurde ein weißer oder westlicher *Chan.* In der Eigenschaft des letzten und schon unter einem neuen Namen — *Bucha-Nojon* — begann er die Menschen (zusammen mit seinem früheren Feinde *Chan-Schargaj-Nojon)* gegen die Nachstellungen seiner gewesenen Genossen — gegen die bösen, schwarzen und östlichen Geister — zu verteidigen. Sein Weib und die Tochter *Chun-Tajshi*'s nennt man *Butan-Chatan* (die Königin *Butan*)."

Die zweite Variante, die mir der Burjate *Marajew* erzählte, lautet so: „*Esege-Malan-Tengri* verlor einen zweijährigen Stier, den man jedoch in den Herden des Himmels nicht finden konnte. Auf der Suche nach dem Stier ließ sich einer der Söhne des *Esege-Malan-Tengri* auf die Erde herab. Auf der Erde aber machte der Stier schon der *Butan-Chatan* den Hof ... (weiters geht die Rede von dem, was wir schon weiter oben gehört haben). Nach einem halben Jahr begab sich der Stier in das *Sajan*-Gebirge, wo er der Beschützer der burjatischen Stämme *Echirit* und *Bulagat,* d. i. seiner Nachkommen wurde.

Der Sohn *Esege-Malan-Tengri*'s, der den Stier nicht fand, kehrte in den

Himmel zurück, wobei er auf der Erde seinen Hund vergaß, der nun zum Wolfe wurde; deshalb heulen die Wölfe im Winter, d. i. sie erbitten Nahrung vom Himmel (bei den Burjaten besteht die Meinung, daß der Wolf das Hornvieh nur auf Befehl des Himmels überfällt. Trotzdem erschlagen die Burjaten die Wölfe bei erster Gelegenheit, obwohl sie den Wolf als den Hund des Himmels bezeichnen)."

Endlich noch die dritte Variante, die von mir nach der Erzählung GULASCHINEW's aufgeschrieben wurde und welche wir ohne Kürzungen wiedergeben; sie lautet: „Auf der Erde konnten alle irdischen Stiere den bunten Stier *Chun-Tajshi*'s nicht besiegen, darum warf der bunte Stier einen Becher mit Wein zum Himmel empor, was einer Herausforderung des göttlichen Stieres des Himmels zum Zweikampfe gleichkam." Wenn ich schon auf der Erde keine Mitbewerber finden kann, so will ich wenigstens mit dem himmlischen Stiere ringen", dachte sich der bunte Stier. Der Becher mit Wein fiel zufällig in die Wiege des zweijährigen Sohnes *Esege-Malan-Tengri*'s selbst, welcher erklärte: „Ich werde ein grauer Stier und will mit dem irdischen Gegner ringen!"

Und um stark zu werden, sog er an der Nabelschnur von Stieren und fraß Blumen, die auf ihren Schultern wuchsen. Nach einiger Zeit ließ er sich vom Himmel in der Gestalt eines grauen Stieres herab und forderte mit lautem Brüllen den bunten Stier zum Kampfe heraus; der letztere kam mit besonderem Vergnügen. Der Zweikampf der Stiere kam in der Gegend *Chüchü-Müngün* (das blaue Silber) zustande und endigte mit dem Siege des bunten Stieres. Der graue Stier lief schmählich davon und hinterließ an dem felsigen Ufer des Baikal sein steinernes Abbild. Der bunte Stier aber hielt die Steingestalt für das Original (d. i. für den grauen Stier, den er verfolgte) und zerbrach sich an ihm seine Hörner; da zog der graue Stier ohne Mühe mit seinen Hörnern den bunten Stier, der ohne Hörner nicht kämpfen konnte, in einen See namens *Echirit*, wo er (der bunte Stier) bis heute brüllt. Andere behaupten, daß der bunte Stier aus Verdruß über den Verlust des Zweikampfes sich in die Herde der schwarzen, östlichen *Chane*, der Geisterkönige, die dem Menschen feindlich sind, begab.

Einstmals erblickte die Tochter *Chun-Tajshi*'s den grauen Stier und äußerte sich über ihn abfällig. Da blickte der graue Stier sie so furchtbar an, daß das Mädchen schwanger wurde. Als die Zeit des Gebärens heranbrach, ging das Mädchen aus Scham in die Gegend *Schangatyn-Sagar* oder *Schamschyn-Chara*, wo sie einen schönen Knaben gebar. Im Walde aber fand sie keine Nahrung und so entschloß sich die junge, jungfräuliche Mutter, ihr Kind der Willkür des Schicksals zu überlassen; sie verfertigte eine Wiege aus Zweigen, in den Mund des Kindes legte sie ein Horn aus Birkenrinde, füllte dasselbe mit ihrer eigenen Milch an und ging, mit Weh im Herzen, zu den Schamaninnen *Asuchan* und *Chesychön* aus den Geschlechtern *Atagat* und *Chatagit*, denen sie von ihrem Unglücke erzählte. Der Zufall wollte es, daß diese Schamaninnen — nach dem damaligen Brauche — von ihren Landsleuten infolge ihrer Kinderlosigkeit getötet werden sollten; man wollte ihnen mit Fett den Mund vollstopfen, so daß sie erstickt wären und das Feuer in der Jurte mit Wasser löschen, zum Zeichen, daß ihre Jurte ausgestorben sei. Deshalb beschlossen die Schamaninnen, das Kind der Tochter *Chun-Tajshi*'s an Sohnes statt anzunehmen und, indem sie eine schamanistische Handlung vollzogen, fanden sie, daß es notwendig sei, die Zeremonie des „Ein-

windelns" zu vollziehen. Sie holten den Hüftenknochen eines Widders hervor, einen Schleifstein und einen großen hölzernen Löffel *(semegen, xärig, xälbag)* und begaben sich an den Ort des Kindes hin.

„Was sollen wir einwindeln: das Kind oder den Knochen?" fragen die Schamaninnen das Mädchen — die Mutter des Kindes.

„Das Kind," antwortet die Mutter.

„Das Kind oder den Schleifstein?"

„Das Kind."

„Das Kind oder den Löffel?" *(xälbag.)*

„Das Kind!"

Und so vollzogen sie die Einwindelung des Kindes. Daher stammt bei uns die Zeremonie des Einwindelns der Kinder (hier ist die Zeremonie gemeint, die auch jetzt noch bei den Burjaten besteht, G. S.). Doch ohne Erlaubnis des grauen Stieres, des Vaters des Kindes, wagten sie nicht, das Kind zu sich zu nehmen und gingen deshalb ohne das Kind heim. Als die Schamaninnen das zweitemal zum Kinde kamen, da erblickten sie eine steinerne Einfriedigung um das Kind herum, innerhalb welcher der graue Stier stand, an dessen Nabelschnur das Kind saugte.

Nach einer neuerlichen schamanistischen Handlung erfuhren die Schamaninnen, daß sie dem grauen Stier ein Opfer eines Widders darzubringen hätten, was sie auch taten, hernach nahmen sie das Kind zu sich.

Nach diesem Ereignis begab sich der graue Stier in das *Sajan*-Gebirge; dort, wo er unterwegs pißte, wuchs die Weißtanne hervor, wo er seinen Kot ließ, dort entstand der Wald der Taiga. Später, nach ihrem Tode, kam die Tochter *Chun-Tajshi*'s in das *Sajan*-Gebirge und vereinigte sich mit dem grauen Stiere, der niemand anderer war als der Sohn *Esege-Malan-Tengri*'s, mit Namen *Bucha-Nojon,* der Ahne und Beschützer der burjatischen Stämme.

Unterdessen erzogen die Schamaninnen das Kind und nannten es *Bulagat. Bulagat* ging oft um zu spielen zum Ufer des Baikals, aus dessen Gewässern sich ihm jedesmal unbekannte Kinder, ein Knabe und ein Mädchen, zugesellten. Als die Schamaninnen von der Anwesenheit dieser unbekannten Kinder erfuhren, drückten sie aus ihren Brüsten Milch heraus und bereiteten damit kleine Fladen, die sie *Bulagat* übergaben mit der Bitte, damit den Knaben und das Mädchen, die aus dem Wasser kämen, zu bewirten. Der Knabe begab sich zu dem granitenen Ufer des Baikal und erwartete seine Spielgefährten. Als diese kamen, übergibt er ihnen die Fladen zum Essen; die Kinder aßen und schliefen sofort ein. Leise schlichen sich nun die zwei Schamaninnen heran, wickelten die schlafenden Kinder in Tücher und trugen sie zu sich heim. Doch das Mädchen erwachte unterwegs und begann laut zu rufen: „O Milchmeer, meine Mutter, errette uns, Menschen tragen uns fort!"

Das Meer bewegte sich und schäumte auf, wilde Wellen erhoben sich und das Milchmeer jagte den Kindern nach. Schon erreichten die milchweißen Wogen die beiden Schamaninnen, als eine von ihnen im Schrecken ausrief: „Laß das Mädchen fahren!" Sie gaben das Mädchen an das Meer ab. Der Knabe erwachte, und das Mädchen rief ihm zum Abschied zu: „Mein liebes Brüderchen, bewirte mich hinfort mit Milch!" Diesen neuen Knaben nannten die Schamaninnen *Echirit* und zogen ihn auf.

Das Mädchen, welches von Milchmeer seiner Mutter, gerettet worden war, verwandelte sich in einen Seehund (die Robbe des Baikals). Aus diesem Grunde gießen die Burjaten, die sich auf der Jagd nach Seehunden befinden, vorher Milch ins Meer.

So lautet die Erzählung der Alten von *Bulagat* und *Echirit*, den Stammvätern der Burjatenstämme und den Söhnen *Bucha-Nojon*'s (auf welche Weise *Echirit* als Sohn des letzteren erscheint, konnte der Erzähler nicht sagen; siehe die erste Variante, in der diese „Frage" gelöst wird G. S.).

Endlich auch, nach anderen Varianten, ließ sich der Sohn *Esege-Malan-Tengri*'s auch auf die Erde herab, um den Stier zu suchen, und machte der Tochter *Chun-Tajshi*'s den Hof, doch verwandelte er sich in keinen Stier; auf der Erde aber verblieb er deswegen, weil er von einem irdischen Weibe Kinder hatte (*Bulagat* und *Echirit*). Man nannte ihn *Bucha-Nojon* (Stier-Würdenträger), weil er auf der Suche nach dem Stiere auf die Erde hinabstieg; von dem letzten ist in diesen Varianten keine Rede.

Wenn wir die Motive aller Erzählungen summieren (und zwar nicht nur der von mir dargelegten) so finden wir folgendes:

1. *Bucha-Nojon* ist der Himmelsstier, in den sich 1. *Elbita-Chara*, der Geist des schwarzen Zyklus, der sich dann in einen Geisterkönig des weißen Zyklus verwandelt, versetzt, und der sich 2. s e l b s t am Ende in einen Geisterkönig des weißen Zyklus verwandelt.

2. *Bucha-Nojon* ist der Sohn des Himmels (des *Esege-Malan-Tengri*), der sich in den grauen Stier verwandelt.

3. *Bucha-Nojon* ist der Sohn des Himmels, der auf der Suche nach seinem Stier auf die Erde hinabsteigt, doch sich n i c h t in einen Stier verwandelt.

4. In allen Fällen tritt er in eine nahe Verbindung mit der Tochter *Chun-Tajshi*'s, namens *Buran-Chatan*, von welcher er die zwei oben erwähnten Söhne empfängt.

5. Fast in allen Fällen (ausgenommen Punkt 3, wo der bunte Stier nicht mit *Bucha-Nojon*, sondern mit dessen Stieren kämpft), ringt der Stier, d. i. *Bucha-Nojon*, mit dem bunten Stier *Chun-Tajshi* und täuscht diesen mit seinem steinernen Abbilde.

6. In allen Varianten werden die Schamaninnen *Asuchan* und *Chesychün* erwähnt die *Bulagat* und *Echirit* an Sohnes statt annehmen.

7. In einigen Varianten steht das Erscheinen *Echirit*'s mit dem Milchmeer in Verbindung und mit einem Mädchen, das sich in eine Robbe verwandelt. Das Milchmeer wird in diesen Varianten als Mutter *Echirit*'s erwähnt (obwohl dieser in gleichen Varianten als Sohn *Bucha-Nojon*'s und der Tochter *Chun-Tajshi*'s genannt wird), ebenso als Mutter eines Seehundes, genauer eines Mädchens, das sich in einen Seehund verwandelt.

Nach der Meinung der Burjaten befindet sich die steinerne Abbildung, durch welche *Bucha-Nojon* den bunten Stier täuschte, bis jetzt an den Ufern des Baikals (genauer: der stiergestaltete Block eines Granitfelsens an den Ufern des Baikal wird von den Burjaten für das Abbild *Bucha-Nojons* angesehen).

Zusammen mit dem Dargelegten besteht bei den Burjaten noch die Meinung, die aber vom Standpunkt der oben erwähnten Erzählungen durch nichts gerecht-

fertigt wird, nämlich dem *Bucha-Nojon* neun Söhne oder neun *Sarinen*, d. s. Schamanen einer höheren Hierarchie zuzuschreiben, die man als *Eshinen* der bei den Burjaten populärsten Örtlichkeiten und als Lehrer der Schamanen ansieht, die von jenen im Schlafe in der Kunst des Schamanisierens unterrichtet werden. Wie dieser Umstand mit den dargelegten Erzählungen, wonach nur *Echirit* und *Bulagat* als Kinder *Bucha-Nojon*'s gelten, in Übereinstimmung zu bringen ist, das ist Sache zukünftiger Forschung. Übrigens behaupten andere Burjaten, daß die neun *Sarinen* geboren wurden, als *Bucha-Nojon* schon zusammen mit *Butan-Chatan* im *Sajan*-Gebirge lebte (nachdem sie sich nach ihrem Tode *Bucha-Nojon* zugesellt hatte), doch stellen diese Behauptungen eine Frucht späterer Interpretationen dar.

Offensichtlich ist der ganze Mythus über *Bucha-Nojon* auf dem Wege der Kreuzung der verschiedenen Sagenmotive mit alten schamanistischen Erzählungen geschaffen worden.

Bucha-Nojon steht seiner Popularität nach höher als alle Helden des schamanistischen Pantheons und obwohl er nur als Stammvater der Stämme *Echirit* und *Bulagat* gilt, so genießt er doch die Verehrung aller nördlichen Burjaten und gilt als „Vorherbestimmer" der Geburt aller Burjaten. So z. B. stehen die Alaren-Burjaten in keinerlei ethisch-verwandten Beziehungen mit den Stämmen *Echirit* und *Bulagat*, nichtsdestoweniger verehren sie *Bucha-Nojon* in gleicher Art. In den Gebeten der Schamanen der *Alaren*-Burjaten — von denen wir eines unten anführen — wird er als der „Vorherbestimmer der Geburt aller Burjaten" bezeichnet und wir zweifeln auf Grund dessen nicht daran, daß eine weitere Entwicklung der schamanistischen Mythologie *Bucha-Nojon* zum Stammvater aller Burjaten erklären würde. Der Text der Hymne lautet folgendermaßen:

se-ex!	Se-ek! (unübersetzbar).
sēgēr mani sègtehen —	Der du uns „mit Gnaden" beschenkst —
Esege Malan Tengri!	*Esege-Malan-Tengri* (Vater-Kahlkopf-Himmel)!
burät zoni zayāhan —	Der du die Geburt des burjatischen Volkes „vorherbestimmst" —
Buxa-Noyon bäbä!	
Butan xatan ībi!	*Bucha-Nojon*-Vater!
xüži yexe nurgārā —	*Butan-Chatan*-Mutter!
ündür yexe tengeri	Der du dich mit deinem starken Rücken auf die Erde herabgelassen hast —
zuran gegē gargaži	
ündür delxēde būhan!	Und von der Höhe des großen Himmels die Himmelsröte beleuchtest.
hānžima yexe böengōrō —	
ühen yexe dalāyī	Der du mit deinem baumelnden „Kropfe" —
üyer ołomōr öēmoži —	Das steinerne Ufer des Sees betrittst,
šutūn eryede garāhan!	Nachdem du das milchweiße Meer
harāmā yexe übrōrō —	Auf einer unbekannten Furt durchschwommen hast!
hümer yexe xadāyi	Der du mit deinen mächtigen Hörnern
ołožō hūdal gargažī —	Den großen Berg *Hümer* anstießt
ürgun delxēde būhan!	Und so dir einen herrlichen Sitz erschufst!
ürgün xara turugara —	Und dich auf die weite Erde herabließest!
urgün yexe delxēyi	Mit deinen schwarz-breiten Hufen —
ürgelžēr hargē gargaži —	Bahntest du dir einen unendlichen Weg
ürgün delxeda būhan.	Auf der großen und breiten Erde
	Und ließest dich auf den weiten Erdboden nieder!

Es ist interessant, zu bemerken, daß der Inhalt der angeführten Hymne in scharfem Widerspruch steht zu dem Inhalte der zahlreichen Mythen und Sagen

von *Bucha-Nojon*. In den letzteren wird die Ankunft *Bucha-Nojon*'s auf der Erde beschrieben, ohne daß des „starken Rückens", des „baumelnden Kropfes", der „mächtigen Hörner" und der „schwarz-breiten Hufe" Erwähnung getan wird. In der Hymne sehen wir *Bucha-Nojon* als ein völlig zoomorphes Wesen vor uns.

Ebenso interessant ist die Erwähnung des Berges *Hümer* (aus der buddhistisch-asiatischen Mythologie, in welcher dieses Wort *Sumer* ausgesprochen wird: in der burjatischen Sprache wird *s* zu *h*). Wir wenden nun unsere Aufmerksamkeit auf die vierte Zeile des Textes, welche lautet: „Der du die Geburt des burjatischen Volkes v o r a u s b e s t i m m t hast...". Nach einigen ungeprüften Nachrichten, die sich in meinem Besitze befinden, wird *Bucha-Nojon* bei den Stämmen *Echirit* und *Bulagat* n i c h t „Vorherbestimmer" der Geburt des ganzen burjatischen Volkes genannt.

Es bleibt noch übrig, eine *Tajlga* (blutige Opferung) zu Ehren *Chan-Schargaj-Nojon*'s, *Schara-Teche*'s und *Bucha-Nojon*'s und das Mysterium zu Ehren des letzteren zu beschreiben. Die unten beschriebene Zeremonie wurde von mir auf dem Platze der „Begebenheit" im Juli 1926 aufgeschrieben. Sie fand in dem Ulus (Ansiedlung) *Sakulej* statt. Um 4 Uhr nachmittags des 20. Juli versammelten sich auf einem Berge — drei Werst von dem Sommerlager der genannten Ansiedlung entfernt — Burjaten aus dem Untergeschlechte *Chutartan* des Geschlechtes *Olsoj*. Im ganzen waren es 28 Jurten, von jeder Jurte nahmen drei bis vier Personen jeden Alters teil. Frauen dürfen an der Feier nicht teilnehmen, mit Ausnahme der Mädchen. Überhaupt wird Frauen mit dem Momente der ersten Menstruation das Recht, an den meisten Zeremonien teilzunehmen, auf immer entzogen. Die Feier bestand in folgendem: In die Erde wurden neun Birken gesteckt, die eigens für diese Zeremonie gefällt wurden; auf kleinen Gestellen gußeiserne Kessel zum Kochen des Fleisches aufgestellt. Dann brachte man neun Fohlen und einen Ziegenbock herbei. Vier Fohlen wurden für *Chan-Schargaj-Nojon* und vier für *Bucha-Nojon* und der Ziegenbock für *Schara-Teche* bestimmt. Um 8 Uhr abends war man bereits mit dem Teilen des Fleisches in entsprechende Anteile fertig, ebenso mit dem Kochen desselben in den Kesseln, worauf alles Fleisch auf die 28 Jurten aufgeteilt wurde (je ein Anteil auf eine Jurte). Hierauf begann der Schamane sein Mysterium mit der Anrufung seiner Geisterahnen, mit der Bitte, ihm bei der Vollziehung der Zeremonie zu helfen; dann wandte er sich mit einer Gebetsrede an die *Chane* mit dem Ersuchen, ihnen Wohlgedeihen in der Hauswirtschaft zukommen zu lassen („damit die Herden zahlreich würden, damit die Kühe milchreich würden, und die Schafe zahllos," usw.). Während all dies vor sich ging, wurde es 11 Uhr nachts. Mit Beginn der zwölften Stunde begann ein — seiner Originalität nach — bemerkenswertes Schauspiel. Es war eine warme, sibirische Nacht im Juli, auf dem Osthimmel leuchtete klar die Venus, bei deren Anblick die bei mir sitzenden Alten mit Andacht bemerkten: „Da geht unser *Solbon-Tengri* spazieren!" *Solbon-Tengri* (*Solbon*-Himmel) ist eine Gottheit, die als Beschützer des Hornviehs gilt und deshalb von den viehzüchtenden Burjaten heiß geliebt und verehrt wird. Warum gerade Venus das Glück zufiel, als Gottheit verehrt zu werden, diese Frage ist unklar (ich denke, weil sie gleichzeitig mit dem Auszuge des Hirten auf die Weide erscheint: in den Kindermärchen gelten die Sterne als eine Herde von Schafen). Die Versammlung zum Zwecke der *Tajlga* wird von neun brennenden Scheiter-

haufen hell beschienen (nach der Anzahl der Opfertiere), die Flamme frißt gierig die Knochen der acht Fohlen und des Ziegenbockes; die Häute der letzteren werden auf Birken aufgehängt, welche *šire* (Altar) genannt werden. Alle Teilnehmer der *Tajlga* setzen sich rechts vom Feuer nieder, das Gesicht nach Süden gewandt. Der Schamane entfernt sich von der Menge, schamanisiert fünf Minuten und fällt dann auf die Erde: das ist der Moment, in welchem der Geist *Bucha-Nojon*'s in den Schamanen eingeht. Ein dreiminutenlanges Schweigen hält an, alle folgen mit den Augen in andächtiger Aufmerksamkeit dem Schamanen. Endlich beginnt der Schamane Laute auszustoßen, indem er das Brüllen eines Stieres nachahmt: dann spricht der Geist *Bucha-Nojon*'s durch den Mund des Schamanen. Das Schweigen der Menge dauert fort. Nach einiger Zeit nähert sich *Bucha-Nojon* (ich erinnere daran, daß nun der Schamane nicht existiert, da durch seinen Mund der Geist *Bucha-Nojon*'s seinen Willen seinen Nachkommen offenbart) langsam den Sitzenden, scharrt unterwegs die Erde auf, „stößt mit den Hörnern" usw. Ganz nahe an die Menge herantretend, beginnt er jeden einzelnen der Burjaten zu stoßen und verschafft ihnen derart das Vergnügen, mit *Bucha-Nojon* selbst in Berührung zu kommen; mich jedoch rührte er nicht an, woraus ich schloß, daß der Schamane nur mit der „Manipulation der Ekstase" beschäftigt war. Als alle Burjaten von *Bucha-Nojon* zu Boden geworfen waren, ging er an die Birken heran und berührte sie, wonach er erklärte, daß er das Opfer annehme und daß dieses Jahr ein glückliches sein werde. Nach fünf Minuten erlaubte sich der „Geist", aus dem Schamanen herauszufahren und der letztere begann nun schon in seinem eigenen Namen zu sprechen. Um 12 Uhr nachts endigte die *Tajlga*."

In der Improvisation des Schamanen ist *Bucha-Nojon*, wie wir sehen, als zoomorphes Stier-Wesen dargestellt, was uns ein Recht gibt zur Vermutung, daß der Mythus von *Bucha-Nojon* seiner Entstehung nach morphologischen Charakter besitzt und daß daher dieser Mythus seinem Wesen nach totemistischen Ursprungs ist.

Die Frage der Entlehnung dieses Mythus von anderen Völkern durch die Burjaten lassen wir einstweilen offen, doch vermuten wir, daß hier keine Entlehnung stattgefunden hat, da die umwohnenden Völker (Tungusen, Türken) keine ähnlichen Motive in ihren Legenden und Sagen — wie mir bekannt ist — besitzen.

Bezüglich der übrigen 96 *Chane* kann ich nichts berichten, da ihre Namen im Gedächtnis des Volkes sich nicht erhalten haben. Als letztere erscheinen die Seelen sehr mächtiger Schamanen und Helden, in deren Zahl auch z. B. *Anda-Bar*, der *Eshin* (Gebieter) der *Taiga* und Beschützer der Jagd und der Jäger zu rechnen ist. Offensichtlich ist der Wohnort der weißen oder westlichen *Chane* der Aufenthaltsort der Seelen verstorbener Schamanen und es hat sich erst nachher dieser Ort in eine Wohnstätte einer bestimmten Anzahl von „Geister-*Chanen*" verwandelt, und offenbar ist diese Zahl (99) sehr willkürlich.

Wer aber sind diese *Chane*, sozusagen, ihrer „Lebensweise" nach?

Sie sind nicht allgegenwärtig und nicht allwissend; eine Überlieferung der Unginer-Burjaten zeugt klar davon; sie lautet: „In der Ansiedlung *Nukut* — im Geschlechte *Bulut* — lebte ein Waisenknabe namens *Nasar*, welcher in dem Orte der Ärmste war. Einstmals sollte an diesem Orte *Nukut* ein weißer Schamane und Diener der weißen „Geister-*Chanen*" namens *Barlack* ankommen (der Ahne des

Schreibers dieser Zeilen in der achten Generation mütterlicherseits, G. S.), um die Zeremonie der Opferung zu Ehren der erwähnten *Chane* — also eine *Tajlga* — darzubringen. Die Mutter *Nasar*'s sandte ihren Sohn zum Schamanen, um ihn in ihre Jurte einzuladen. Gerührt von der Liebenswürdigkeit des armen *Nasar*, erklärte der Schamane bei der Darbringung der *Tajlga* den *Chanen*, daß *Nasar* als alleiniger Opferer erscheine, d. i. er täuschte frech seine Götter-*Chane*, da ja die Opferung von allen Mitgliedern des Geschlechtes *Nukut* und nicht von *Nasar* allein vollzogen wurde. Indem der Schamane seine Götter täuschte, täuschte er auch die Teilnehmer der Zeremonie der *Tajlga*, indem er ihnen erklärte, daß die Götter ihr Opfer angenommen hätten. Die getäuschten Götter waren sehr verwundert über die Freigebigkeit des armen *Nasar* und ergossen deshalb alle „Gnade" *(xesix)* für die *Tajlga* auf *Nasar* allein. Infolge letzteren Umstandes wurde *Nasar* rasch reich und wurde zum Fürsten *(Tajscha)* der Unginer-Burjaten erwählt.

Wir beeilen uns zu sagen, daß wir unsere Schlüsse nicht auf Grund nur einer einzigen Sage ziehen.

Bisher sprachen wir nur von den weißen oder westlichen *Chanen*, die ihrem Charakter nach, dem Menschen wohltätig sind. Jetzt ist es noch nötig, einige Worte von den sogenannten „östlichen" *(züni)* oder „schwarzen" *Chanen* zu sagen, die im Vergleich zum Menschen böse sind und ihm keine Wohltaten erweisen.

An der Spitze der schwarzen *Chane* steht *Erlen-Chan*, ein Name, der fast allen Völkern der sogenannten — und problematischen — ural-altaischen oder mongolo-türkischen Familie bekannt ist und fast immer als König der Unterwelt, des Reiches der Schatten, der Toten usw., erscheint.

Nach der Vorstellung der Burjaten ist das Reich der schwayzen *Chane* einem bestimmten geographischen Begriffe nicht einzuverleiben; dieses Reich liegt irgendwo im Osten (und nicht Nordosten, zu welcher Meinung W. E. PETRI neigt), nicht im Himmel, auch nicht im Gebirge (doch wäre diese letztere Meinung „wahrscheinlicher"). Wie die Tätigkeit der weißen *Chane* im Schutze des Menschengeschlechtes und im Glücklichmachen besteht, so hat auch die Tätigkeit der schwarzen *Chane* — nach der Meinung der Burjaten — zum Ziele, ewig die Menschen zu hetzen, ununterbrochen den Seelen der Menschen nachzujagen. Alle schwarzen *Chane* sind sehr böse, wild und grausam. Wie den weißen *Chanen* und Geistern weiße Schamanen zu Diensten sind, so befinden sich im Dienste der schwarzen *Chane* schwarze Schamanen. Alle schwarzen Schamanen sind beim ganzen Volke unbeliebte Personen; man ist bestrebt, sie allenthalben zu meiden, doch dafür fürchtet man sie sehr, denn der erzürnte schwarze Schamane ist imstande, die schwarzen Geister „einzuladen" und deren Zorn auf den Menschen zu lenken. Wenn als soziale Funktion des weißen Schamanen gilt, daß er die „Gnade" der weißen Geister erbittet, so erscheint als Funktion der schwarzen Schamanen die Vermittlung zwischen dem Menschen und den schwarzen Geistern zu sein, den Menschen gegen zukünftige Nachstellungen von seiten der bösen Geister sicherzustellen durch Darbringung eines Opfers (d. i. dem Wesen nach, durch Loskauf).

Alle schwarzen *Chane* und Geister sind Seelen verstorbener Schamanen des schwarzen Zyklus oder überhaupt von Personen, die in ihrem Leben sich durch ihre Neigung zu unmoralischen und antisozialen Ausschreitungen hervorgetan haben (berühmte Spitzbuben usw.).

Doch ein russisches Sprichwort lautet: „Der Teufel ist nicht so furchtbar, als man ihn malt."

Die allgemeine kulturelle Zurückgebliebenheit der Burjaten, die schwankende Form ihrer Wirtschaftsordnung und zahllose epidemische Erkrankungen (Tuberkulose, Syphilis und andere geschlechtliche Krankheiten) schufen den Grund zur Entwicklung einer Vorstellung von unsichtbaren Geistern, die allerorts den Menschen verfolgen. Die Fragen vom „Weltenbau" und der Naturphilosophie spielten und spielen hier nur eine geringe Rolle.

An der Spitze der schwarzen Geister steht, wie schon gesagt, *Erlen-Chan*. *Erlen* besitzt Gefängnisse, in welchen er die Seelen von Leuten, die von den bösen Geistern eingefangen wurden, festschmieden läßt. Eines dieser Gefängnisse ist für die Seelen der Schamanen des weißen Zyklus bestimmt, dieser Kerker befindet sich unter persönlicher Aufsicht *Erlen*'s und wird mit schweren „russischen" Schlössern verschlossen. Der zweite Kerker dient für die Seelen angesehener Leute und befindet sich unter Aufsicht *Boro-Schargaj*'s, des Bruders — wie seltsam dies auch sein mag — *Chan-Schargaj-Nojon*'s, des erklärten Gegners *Erlen*'s. Das dritte Gefängnis ist für die Seelen einfacher Leute bestimmt, der Inspektor desselben ist der Sohn des *Erlen* selbst, mit Namen *Schandaga-Bocho*.

Nach dem „Prinzip" des dualistischen Systems des Schamanismus streiten und kämpfen die *Chane* des schwarzen und weißen Zyklus ewig miteinander. „Die Herren raufen sich und den Bauern fliegen die Haare um die Ohren", lautet ein russisches Sprichwort. Die ganze Schwere der Feindschaft und des Kampfes zwischen den *Chanen* und den Geistern beider Zyklen legt sich auf die Burjaten, denn die schwarzen Geister kühlen mit Bosheit ihr Mütchen an den weißen *Chanen*, indem sie die Menschen heimsuchen, die als Geschöpfe der *Tengris* des weißen Zyklus gelten. Von der anderen Seite her sind die Geister des weißen Zyklus nicht so altruistisch, daß sie unentgeltlich das Leben und die Interessen der Menschen gegen die Nachstellungen der bösen (schwarzen) Geister verteidigten. Die „Güte" der weißen Geister kommt dem Burjaten teuer zu stehen, es ist genügend, hier anzuführen, daß fast die ganzen wirtschaftlichen Ersparnisse für Opfer aufgehen, für die zahllosen Bewirtungen der Geister. Kürzer gesagt: die „guten" weißen Geister kommen dem Burjaten in ökonomischer Beziehung teurer zu stehen als die „bösen" schwarzen Geister. Aber auch nicht wenig materielle Güter verschlingt die Zufriedenstellung der großen Masse der schwarzen Geister. Es möge genügen, hier anzuführen, daß allein auf gemeinsame schamanistische Zeremonien der Ansiedlung *Elset*, von 15 Jurten Mittel aufgewandt wurden, die genügt hätten, zwei Getreidedreschmaschinen (im Werte von ungefähr 450 Rubel) zu erwerben. Außer gemeinschaftlicher Zeremonien werden noch einzelne, individuelle Zeremonien vollzogen; die letzteren kommen alljährlich jeder Jurte auf fünf Rubel im Minimum zu stehen. Epidemische und andere Erkrankungen kosten dem Burjaten jedesmal den Aufwand eines Widders, eines Pferdes usw., nicht zu zählen die unzähligen Eimer Wein zur Vollziehung der Zeremonien und die Honorare für die Schamanen (man schenkt ihnen ein Pferd, ein Gewand usw.). Nur der ökonomische, sicherlich verhältnismäßige Wohlstand der Burjaten der Vorkolonisationsepoche konnte solche wirtschaftlich drückende Zeremonien hervorbringen, wie die schamanistischen.

Wie alle diese *Chane* des schwarzen und weißen Zyklus ihre Zeit verbringen, während die Burjaten unter der Schwere der Opfer stöhnen, zeigt folgende Sage:

„*Tümehe* (ein irdischer Schamane, hatte eine Sohn, namens *Sagan*; der letztere wiederum hatte einen Sohn namens *Sam-Sagan-Nojon*, der auch Schamane war). *Sam-Sagan-Nojon* wurde nach seinem Tode Diener *Erlen*'s selbst. Der Sohn *Erlen*'s, namens *Schandaga-Bocho*, gedachte zu heiraten und deshalb lud er *Sam-Sagan-Nojon* zu sich, der nicht nur zu den schwarzen *Chanen*, sondern auch zu den weißen Zutritt hatte und als verschmitzter „Schwätzer" galt. Eben diesem „Schwätzer" übergab *Schandaga-Bocho* sein Bildnis (von geringem Durchmesser, nicht größer als der Daumen) und sagte zu ihm: „Wenn du irgendwie eine schöne Maid erblickst, so zeige ihr dieses mein Bildnis und richte es so ein, daß sie mein Weib wird!"

Der „Schwätzer" kam zur Tochter *Bucha-Nojon*'s, welche man *Erche-Süben* nannte und zeigte ihr das Bildnis *Schandaga-Bocho*'s. Das Mädchen verliebte sich auf der Stelle in *Schandaga-Bocho* und rief aus: „Ach! Wie bin ich verliebt! Ach! Wo wohnt nur der Schöne!" Der „Schwätzer" entführte hierauf ohne Mühe die Tochter *Bucha-Nojon*'s aus dem Elternhause.

Schandaga-Bocho aber erwartete mit Ungeduld den „Schwätzer" an den Grenzen seines Gebietes. Der „Schwätzer" ließ nicht lange auf sich warten und brachte *Erche-Süben* rasch dem ungeduldigen Bräutigam. Auf diese Weise wurde die Tochter des weißen *Bucha-Nojon*'s zur *Bere (bere* = die Frau des Sohnes) des schwarzen *Erlen*.

Unter den weißen *Chanen* und Geistern erhob sich ein großer Lärm infolge des Verschwindens der Tochter *Bucha-Nojon*'s. Alle errieten, daß das Verschwinden *Erche-Süben*'s das Werk *Sam-Sagan-Nojon*'s sei. Als *Chan-Schargaj-Nojon* und *Boro-Schargaj* dem Schwätzer begegneten, begannen sie ihn zu untersuchen, rissen ihm die Brust auf, um dort vielleicht *Erche-Süben* zu finden; der „Schwätzer" schrie vor Schmerz wie ein Zicklein. Als aber *Boro-Schargaj* und *Chan-Schargaj-Nojon* das Mädchen nicht fanden, ließen sie den „Schwätzer" wieder frei.

Der westliche oder weiße *Sajan-Anda-Bar* (einer der 99 *Chane* des weißen Zyklus — eine uns bereits bekannte Persönlichkeit, G. S.) jagte in der *Taiga*; an seinem Gürtel baumelte ein von ihm geschossener Hase. Auf der Grenze der östlichen (schwarzen) und der westlichen (weißen) *Chanen* begegnete *Ada-Bar* seinen Mitbrüdern, die von einem Festmahle bei den schwarzen *Chanen* zurückkehrten, und er beschloß ebenso, sie zu besuchen, weshalb er sich zu „seiner" Tochter *Erche-Süben* begab (bei den Burjaten besteht die exogame Ehe und deshalb gelten alle Frauen eines Geschlechtes als Töchter des ganzen Geschlechtes; *Erche-Süben* als Tochter *Bucha-Nojon's* — des Stammesgenossen *Anda-Dara's*, gilt auch als dessen Tochter, G. S.) Bei den schwarzen *Chanen* wurde bei Gelegenheit der Ankunft *Anda-Bar*'s, des Vaters ihrer Schwiegertochter, ein Festgelage gehalten, das drei Tage währte. *Anda-Bar* schenkte „seiner" Tocher sein Wild (den Hasen) und versprach ihr auch noch ein Schaf, doch bat er, einen „Mann" zu ihm zu senden, der dieses Schaf holen solle (die Geister nennen sich gegenseitig „Menschen"). Und tatsächlich sandte *Erche-Süben* den Mann *Ücher-Büshe*, das Schaf zu holen und *Anda-Bar* übergab ihm auch das versprochene Schaf. Dem widersetzte sich der

weiße *Boro-Schargaj*, der keine Verbindung mit den schwarzen Chanen haben wollte (nach einigen Varianten war er der Bräutigam *Erche-Süben*'s, G. S.). Der Handel endigte mit einem Handgemenge: *Boro-Schargaj* hielt das Schaf an den Hinterfüßen fest und *Ücher-Büshe* am Kopfe; jeder der beiden zog auf seine Seite und bald hatten sie das Schaf in zwei Teile zerrissen: in den Händen des ersteren verblieben die vier Füße des Schafes mit dem Rumpfe, in denen des zweiten der Kopf mit dem „Geschlinge" (Leber, Lunge, Herz und Kehlkopf). So erhielt *Erche-Süben* nur den Kopf und das „Geschlinge" des Schafes.

Über *Boro-Schargaj* wurde bald, auf die Anklage *Ücher-Büshe*'s hin, ein Gericht abgehalten, welches ihn zum Tode verurteilte. Das Urteil wurde abgeändert und man gab dem Schuldigen einen Spiegel unter den Arm (*huga*), worin man einen riesigen Schlüssel erblicken konnte. Dieser bedeutete, daß *Boro-Schargaj* „Verwalter" (wörtlich: Gebieter) des Gefängnisses *Erlen* werden sollte, wo die Seelen angesehener Leute schmachten.

So wurde der weiße *Boro-Schargaj* zum mächtigsten Diener des schwarzen *Erlen*." (Diese Erzählung wurde nach Gulaschinew niedergeschrieben.)

Aus der angeführten Erzählung (die mit den allgemeinen Motiven und Grundlinien aller schamanistischen Legenden und Sagen übereinstimmt) ersehen wir:

1. Die Geister-*Chanen*, sowohl des weißen als des schwarzen Zyklus, stellen an sich zwei Geschlechter dar, die zeitweilig mit einander in Fehde liegen.

2. Sie können untereinander eheliche Verbindungen eingehen.

3. Sie sind ihrer Lebensweise und Leidenschaften nach Leute wie die Burjaten selbst, sie schmausen, raufen und streiten mit einander.

4. Sie leben nicht unter der Erde und auch nicht über derselben, sondern auf ihr: die weißen im *Sajan*-Gebirge, die schwarzen irgendwo im Osten (wo Himmel und Erde sich berühren).

Ein endgültiger Bericht über den Kult der weißen und der schwarzen *Chane* ist eine der Aufgaben der Zukunft, wenn in genügendem Maße alle mythologischen und schamanistischen Motive nicht nur der Burjaten allein, sondern auch aller Völkerschaften, die mit ihnen in kulturhistorischen Beziehungen stehen (der mandschurisch-tungusischen, türkischen und anderer Stämme), studiert und analysiert sein werden.

Zum Schluß noch einiges über die Termini „schwarz" *(xara)*, „weiß" *(sagan)*, „östlich" *(züni)* und „westlich" *(barüni)*. *züni* bedeutet wörtlich „Nordosten" (und ebenso „links") und *barüni* „Südwesten". Die Termini „westlich" und „östlich" wurden von uns Burjaten-Ethnographen angenommen, nicht wegen der Notwendigkeit „der Kürze" der Bezeichnung, sondern auf Grund rein prinzipieller Erwägungen: der Wohnort der „weißen" *Chane* ist westlich vom Baikal, dem Ausgangspunkt der schamanistischen Geographie, gelegen; der Wohnort der schwarzen *Chane* dagegen wird von den Burjaten in kategorischer Weise nach „Osten" verlegt. Die Erklärung der Entstehung dieser Termini muß nach unserer Meinung in uns unklaren historischen Verhältnissen gesucht werden und nicht in der Psychologie („der Osten ist das Land der aufgehenden Sonne und der Wärme"), wie dies W. E. Petri tut.

(Schluß folgt.)

Die Krankheits- und Heilgottheiten des Lamaismus.

Eine medizingeschichtliche Studie.

Von REINHOLD F. G. MÜLLER.



Abb. 1. Der „furchtbare rote Lehrer" *(guru-grag-dmar)*. Aus einem tibetischen Tempelbild im Besitz des Museums für Völkerkunde in Hamburg (Nr. 1362:08; veröffentlicht durch RIBBACH, Mitteilungen aus dem Museum, V, Taf. 2 u. S. 22). Die rotfarbene Gottheit gilt als eine der Manifestationen des *Padmasambhava* und ist in seiner Form dem *Mahâkâla (Śiva)* angeglichen. Er zeigt einen furchtbaren Gesichtsausdruck mit einem dritten (Stirn-)Auge, trägt bei gesträubtem Haar eine Schädelkrone und ein gleiches Gehänge. Über seine Schultern ist eine Menschen- und Elefantenhaut geworfen, als Schurz dient ein Tigerfell. Mit seinen Füßen stampft er zwei Menschen auf dem Fruchtboden einer Lotusblume. Seine rechte Faust schwingt den Donnerkeil *(rdo-rje)*, mit der linken packt er einen blauen Skorpion, mutmaßlich einen Dämon *sa-bdag*, dessen Stachel empfindungsgemäß zum Beißen geformt ist. Rechts oben an der Initiale I eine Schädeltrommel *(ḍa-ma-ru)*.

In der buddhistischen Lehre entspringen die vier edlen Wahrheiten vom Leiden, seiner Entstehung, Aufhebung und des Weges zur Aufhebung des Leidens nach der Einteilung einer ärztlichen Systematik [1]. Wenn dieser Bezug auch ein vorwiegend technischer ist, so zeigt er doch, daß medizinische Gedankengänge dem Buddhismus in seinem Lehrschema nicht fremd waren. Es kann daher nicht überraschen, wenn im Rahmen der Religion sich Krankheitsvorstellungen und die ihrer Heilung erhielten oder ausbildeten. Der Sachlage nach, auf welche anschließend eingegangen wird, dürften sich derartige Vorgänge am entwickeltesten im Lamaismus nachweisen lassen, besonders in der Form von Krankheits- und Heilgottheiten.

Die folgende kleine Studie will diese Erscheinungen und die damit verknüpften Begriffe behandeln. Das einschlägige Material ist verzweigt und zersplittert auf verschiedene Fachgebiete; es wird nicht erschöpfend ausgebeutet, schon um nicht abzuschweifen und unübersichtlich zu erscheinen.

Bereits zur Beurteilung einer lokalen Basis müssen nur kurze Hinweise genügen. Den hauptsächlichen und originalen Träger des Lamaismus bildet das

[1] *Sâṃkhya-pravacana-bhâṣkya*, I, 1. Übers. GARBE, Abhdlg. f. d. Kunde d. Morgenlandes, IX, 11. Vgl. dazu *Caraka-Saṃhitâ, Śârîra-Sth.* V, 8: Geburt *(utpatti)*, Wachsen *(vṛddhi)*, Verfall *(upaplava)*, Auflösung *(viyoga)*. Außerdem KERN nach: LÜDERS-PISCHEL, Leben u. Lehre d. Buddha, 58.

Land Tibet. Ein wesentlicher Teil seiner heutigen Bevölkerung wird von Nomadenstämmen abgeleitet, welche unter dem Namen *k'iong*, *k'iang*, *te* etc. — vielleicht den alten Hunnen verwandt — im *Kuku-nor*-Gebiet und Umgebung saßen und nach dort, gemäß chinesischer Legende, aus zentralen Teilen Chinas eingewandert waren im 23. Jahrh. v. Chr. [2]. Wann diese Stämme ihre jetzigen Wohnsitze bezogen haben, ist nicht gesichert; nach LAUFER nicht vor dem vierten oder fünften Jahrhundert n. Chr., und zwar in herrenloses Land [3]. Unbevölkert dürfte zum wenigsten nicht der Südteil gewesen sein und hier müssen, bei der geringen Raummöglichkeit für Besiedelungen, Verdrängungserscheinungen in vollem Umfang gewertet werden [4]. Sie zeigen sich deutlich bei den Völkern, welche der Tibeter unter dem Namen *mon* zusammenfaßt [5], nicht nur im östlichen Himalaya, sondern auch, über das Quellgebiet des Brahmaputra hinaus, im Bereich des oberen Indussystems. Hier springen in den Begriff *mon* auch arische Stämme ein [6]. Nicht weniger bunt, wie diese Rassenhinweise, erscheinen kulturelle Bezüge. Schon vor den Zeiten HERODOT's hatte aus Persien und durch diese aus Kleinasien Einwirkung in die zentralasiatischen Gebirge stattgefunden und später sich fortgesetzt [7]. Sie bildete eine wesentliche Grundlage jener Kultur in Tibet, welche *bon* genannt wird und welche sich bis zu einem gewissen Grade auf die primitive Stufe aufpfropfte oder neben ihr bestand [8]. Indien kommentierte seine frühzeitigen Beziehungen durch ein Verlegen seiner heiligen Plätze in Ursprungsregionen der großen Landesströme [9]. Ein Einfluß aus Ostasien wurde bereits durch die Einwanderung der Nordstämme angedeutet. Im Norden umgingen zwar Tibet die uralten Handelsstraßen, ihre jeweilige Kultur blieb aber doch nicht ohne Ausstrahlung in das Gebirgsland [10].

---

[2] DE GROOT, Chinesische Urkunden zur Geschichte Asiens I u. II, besonders II, 183—220. ROCKHILL, The Life of the Buddha, 203, The Land of the Lamas, 335. BUSHELL, Journ. Royal. Asiat. Soc. N. S. XII, 439. Weitere Literatur u. Zusammenstellung in: HERBERT MÜLLER, Tibet in s. geschichtl. Entwicklung, 290.

[3] LAUFER, Die Sage von den goldgrabenden Ameisen, T'oung pao, 1908, 446—447. KUHN, Herkunft u. Sprache d. transgangetischen Völker. Festrede, bayr. Akad. München, 1893.

[4] Vgl. die Karten zu: HÄHNERT, Beitrag z. Siedelungskunde v. Tibet. Mittlg. d. Vereins f. Erdkunde z. Dresden, 1925, 5/6.

[5] LAUFER, Mémoires d. l. Soc. Finno-Ourgienne, 1898, 94—101 (mon).

[6] A. H. FRANCKE, Antiquities of Indian Tibet, I, 60 (u. Index); Durch Zentralasien in die indische Gefangenschaft, 109—110 (De Filipi), 126. In Übersicht wohl immer noch am besten: Ujfalvy, Aus dem westlichen Hamalaya.

[7] HERODOT, III, 94, 98, 99, 102. GRIERSON, Linguistic Survey of India, 1909 (VIII, 2), 8. Lit. Nachw. 9. HERTEL, Die Zeit Zoroasters, 62—63 (einige indische Quellennachweise).

[8] Über das Bontum die Arbeiten GRÜNWEDEL's und LAUFER's; ferner S. CHANDRA DAS, Journ. Asiat. Soc. Bengal, 1881, 187—217. Nach tibet. Eigenbericht ein kultureller Aufschwung z. Z. d. Einführung der Bonlehre: SCHLAGINTWEIT, Abhdlg. bayr. Akad. d. W. I. Cl. 1866, 835—836; älter u. z. T. veralt. Sitzgb. bayr. Akad. 1866, I. Der westliche Bon-Ursprung noch heute im Volk bekannt: COMBE, A Tibetan on Tibet, 49.

[9] Ältester indischer epigraph. Nachweis (3. Jahrh. v. Chr.): *Brâhmî*-Inschrift v. Khalatse. Zschr. Deutsch. Mrglnd. Gsllsch. 1907, 592, 27 (A. H. FRANCKE).

[10] LAUFER, T'oung pao, 1908, 5. GRÜNWEDEL, Die Teufel des Avesta, II, 71 a.

Im siebenten und achten Jahrhundert hatten die großen Religionen, Buddhismus, Parsismus, Christentum, Islam, Manichäismus, einen ungewöhnlichen Grad von Expansion erreicht [11]. Im Wettkampf um Tibet ging der Buddhismus — allerdings unter vielen Konzessionen — hier siegreich hervor, zugleich oder mit Hilfe einer Schriftentwicklung nach erfolgarmen Vorläufern [12]. Er nahm darauf die Ausbildung an, welche unter der Bezeichnung Lamaismus bekanntgeworden ist. Die enge Verbindung dieser Religion mit der Technik der schriftlichen Überlieferung und ihre inhaltliche Ausnutzung muß deshalb betont werden, weil darnach auch das Material sich meist und im wesentlichen gefärbt und überarbeitet darstellt, welches dem Lamaismus selbst gar nicht angehört. Es ist somit oft unmöglich, und ohne großen Apparat auch dann noch schwer, in einschlägigen Fällen die einzelnen Schichten ätiologisch abzuheben, so daß bei einer genetischen Einordnung hier inhaltlich-sachliche Abschätzungen sich in den Vordergrund drängen.

Seit der frühesten Zeit, jener ihres Aufenthaltes am Kukunor und den angrenzenden Bergländern, galten die tibetischen Stämme (*K'iong* etc.) als rauh und kriegerisch bei ihren Nachbarn. Es fällt auf, daß sie niemals — wie andere Völkerschaften ihrer näheren und weiteren Umgebung — auf Dauer von Gelegenheiten Gebrauch gemacht haben, sich in fruchtbaren und klimatisch günstigen Niederungen seßhaft zu machen. Die Einwanderung oder Verlegung ihres Schwergewichtes dieser nördlichen Stämme nach ihren heutigen Wohnsitzen — also tiefer in die zentralasiatische Bergwelt hinein — erfolgte sogar nicht allzulang vor ihrer größten Machtentfaltung; und diese letzte veranlaßte sie nicht in erkennbarer Weise nach irgendeiner Seite weiterzuwandern, um günstigere Lebensbedingungen zu erlangen. Mit einer gewissen Einschränkung kann aus diesem Verhalten wohl eine Bodenständigkeit für Berglande gefolgert werden. Einzelheiten der Wechselbeziehungen von Bergwelt und Heimatszwang lassen sich zwar bei dem Mangel ausführlicher Quellen der Frühzeit schwer nachweisen. Eine gleichlaufende Beobachtung mag aber den Tatbestand aus solchen Verhältnissen beleuchten: „Gegen Kälte und Entbehrung sind sie abgehärtet wie die Tiere; ja sogar ihre Frauen bei der Kindergeburt schützen sich nicht vor Wind und Schnee." So nach chinesischem Bericht der ältesten Vergangenheit und unverändert die gleiche Erfahrung aus allerjüngster Neuzeit [13].

Dieses Doppelbeispiel kennzeichnet aber auch die ungewöhnlich harten Lebensbedingungen der Tibeter. Die Äußerungen des kontinentalen Klimas mußte frühzeitig als ein Hauptfaktor die Weltanschauung bildend beeinflussen. Als ein Ergebnis darf wohl jene Einstellung aufgefaßt werden, welche nach einer Entwicklungsform (aus Bequemlichkeitsgründen und unzureichend) mit Schamanismus bezeichnet wird. Diese Weltanschauung einer belebten Natur findet sich bei den

THOMAS, Asia major, II, 258 ff.; Journ. Roy. Asiat. Soc. 1926, 313. ROCKHILL, The Life of the Buddha, 230 ff.

[11] LAUFER, Bru-ža-Sprache, 10—11.

[12] BUSHELL, Journ. Roy. Asiat. Soc. 1880, 440. FRANCKE, Mém. Soc. Finn. Ourg. 1900, 2. LACOUPERIE, Journ. Roy. Asiat. Soc. 1885, 415 ff.

[13] DE GROOT, Die Westlande, 186, und Tafel, Meine Tibetreise, II, 109.

meisten jungen Völkern des nördlichen Asiens, so auch bei den hier angezogenen Stämmen der Tibeter. Die Phase der rein-empirischen Registrierung und ihren Folgerungen ist daher kurz und gleitet bald in eine Animisierung und Dämonisierung über. Es kann deshalb nicht unerwartet erscheinen, wenn die Tibeter in hartem Kampfe um ihr Dasein Wetterschäden, schlechte Ernten oder Weiden, Viehschäden, Hungersnot gleichbewertet nach ihren Erfahrungen und Anschauungen der Krankheit gegenüberstellen und in allem ein Werk der Dämonen erblicken [14]. Die besondere Unwirtlichkeit des zentralasiatischen Berglandes sorgte dafür, daß derartige Beobachtungen immer neu erfolgten und gültig blieben. Bei der zwangsweise geschärften Aufmerksamkeit wird es erklärlich, wenn Krankheiten oder die sie verursachenden Geister in eine Abhängigkeit zu den Jahreszeiten gebracht werden [15], und daß dieser Glaube einen günstigen Boden für spätere ärztliche Lehren bot, welche mit dem Buddhismus nach Tibet getragen wurden [16]. In diesem Zusammenhang bedeutet es nur einen Schritt weiter in der Entwicklung, wenn aus dem kleinasiatischen Kulturkreis astrologische Gottheiten übernommen wurden und damit der Glaube ihrer Macht über das Wohl und Wehe der Menschen [17]. Ein gut Teil der Dämonen und Gottheiten mit Tier-Köpfen, Gliedern und Körpern

[14] Schiefner, Das weiße Nâga-Hunderttausend (Mém. d. l. Acad. d. St. Pétersbourg 1880), 12: Frost, Hagel, Eisgang, Dürre, Epidemien; 47: Krankheiten, Frost, Hagel, Regenmantel; desgl. Fieberarten. Laufer, Über ein tibet. Geschichtswerk der Bonpos (T'oung pao, 1901, 35): Krankheiten, Würmer, Frost u. Hagel; Mém. Soc. Finn. Ourg. 1898, 45: Krankheiten, Hungersnot, Grasmißwachs, Mißernte (cf. 51); 57: Krankheit, langes Leben erwünscht, Hungersnot, Mißernte. Ribbach, Padmasambhava (Mittlg. Museum f. Völkerkunde, Hamburg, 1917, 40 b): drei Arten des Unglücks, Dürre mit Hungersnot, Krankheit und Viehseuche. Schlagintweit, Könige v. Tibet, 845: Überschwemmung u. Krankheit. Ebenso in der Geschichte der Ostmongolen v. Ssanang Ssetzen Chungtaidschi (Übersetzg. I. J. Schmidt, 27) und im Bodhimör (Schmidt, 350, 354, 363), Grünwedel, Weg nach Śambhala, 74.

[15] Schiefner, weißes Nâga-Hunderttausend, 3: die Dämonen „erheben sich im Sommer, erstarren im Winter, breiten sich aus im Herbst und Frühling". Ebenso: 3, 4, 28.

[16] Als ind. Beleg: *Survarna prabhâsa* (Übersetzg. Burnouf), Son père [un habile médecin, nomé *Djâtimdhara*] lui communiqua divers principes de médecine, fondés sur la distinction des six saisons, dans lesquelles se divisent les douze mois de l'année. Ces principes reviennent à peu près tous à la nécessité de varier la nourriture et les médicaments de l'homme selon les saisons. *Djala vâhana* suffisament instruit, parvient à guérir tous les malades du royaume. Vgl. *Suśruta-Samhitâ, Sûtra-Sth.* VI. Ähnlich: Hübotter, Mitt. d. Deutsch. Gesellsch. f. Ntr. u. Völkerkd. Ostasiens, 1926, 7 u. 26, i. d. Lebensbeschrbg. d. chines. Arztes *Chouen Yu-I*, welcher um 200 v. Chr. datiert wird, so daß ind. bezgl. buddhist. Einfluß nicht ohne weiteres behauptet werden kann.

[17] Schiefner, l. c. 34, 60: Planetenkrankheiten; Einzelformen, wie der Sterngott *gza* (sansk. *graha)* 24, etc. Zahlreiche Orientierungen nach den Himmelsrichtungen. Der Jahresgott *the-se, Hala* mit schwarzem Hund *(hal-khyi nag-po* = der schwarze anblasende Hund, 28), *be-sna* (40). Diese Dämonen kommen auch in dem astrologischen Werk: *vaidûrya dkar po* (Seler-Festschrift, 129—146) vor, dessen ausgesprochene Beeinflussung aus dem vorderen Orient Grünwedel nachgewiesen hat (vgl. dazu Teufel d. Avesta, II, 53 a). Entsprechend: Laufer, Roman e. tibet. Königin, 144; Milaraspa (1922)), 35. Allgemein: Schlagintweit, Annales d. Musée Guimet, 1881, 176—218. Über die Pflege persischer Astrologie im äußersten Norden u. Osten: Ruska, Tabula smaragdina, 169; u. Arch. d. Storia d. Scienza, 1926, 3. Über die große Verbreitung: Babylonian Prophylactic Figures, Journ. Roy. Asiat. Soc. 1926, 689—713 (Woolley).

darf direkt oder indirekt diese Übertragung in Anspruch nehmen, welche in Kalendern und Holzstempeln bis heutigen Tages bei Krankheiten Verwendung findet [18]. Anderseits haben wahrscheinlich Beobachtungen nach Überschwemmungen oder solche nach der Höhe des Wasserstandes bei Flüssen und Seen zu einer



Abb. 2. Ein (schrecklicher) Wasser-Dämon des Brahmaputra *(gtsan-po)* nach einer tibetischen Zeichnung in WADDEL, Lhasa and its Mysteries, 437—438. (Abdruck mit Erlaubnis des Verlages METHUEN & Co, London.)

Verbindung der Wassergötter mit Krankheiten oder Seuchen geführt [19]. Aus den zahlreichen weiteren Deutungen elementarer Gewalten des Bodens und der Berge kann angezeigt werden: Auf den Höhen und Pässen verursachen Geister Erschöpfung und Bergkrankheit; einzelne Täler erfüllen ungesunde Dünste in animistischem Sinne [20]. Die hohen Berge erscheinen als dämonische Riesen im verdunkeln-

[18] Holzmodel *(par-šiń)* in den Museen Berlin, München, Dresden. Cf. SCHLAGINTWEIT, l. c. 163 u. pl. XXXIII—XXXV. WADELL, The Buddhism of Tibet, 420, 425.

[19] LAUFER, T'oung pao, 1901, 41: „der erhabene See trocknete aus, Epidemien brachen aus". SVEN HEDIN, Durch Asiens Wüsten, II, 391: „Hoher und niedriger Wasserstand des blauen Sees zeigt in den verschiedenen Jahren Glück und Unglück bei den Tanguten an"; im Anschluß wird unter Unglück die Pest erwähnt. Ähnlich von einem götterbewohnten See nach TURNER's Gesandtschaftsreise, 246 (Hamburg 1801). PRSCHEWALSKI, Reisen in Tibet (Jena 1884), 224: Sümpfe und Mückenplage am Kukunor (auch b. SVEN HEDIN, l. c. II, 90). **Abb. 2.**

[20] HACKMANN, An d. Grenze v. China u. Tibet, 332.

den Kampfe mit Sonne und ihren lebenspendenden Gaben, und im Himalaya sendet der Berggeist *btsan* Krankheit und Tod durch Pfeile, mit welchen der Tibeter die Unmöglichkeit einer Flucht vor seiner Macht umschreibt. Der vorzeitige Tod gilt zudem an sich allgemein als Dämonenwerk bei den sündigen Menschen. Denn das Vergehen fordert die Rache der Naturgeister heraus, wie etwa die Störung der Ruhe der Berglandschaft durch den eindringenden Menschen [21]. Vielleicht sind diese Folgerungen der Bezüge in der Frühzeit nur instinktiv aufgestellt worden, der Buddhismus hat sie später zweifellos in Kausalkonnex und teleologisch vertieft. Bei Pionierarbeit mußten aber Bäche gestaut und abgeleitet werden, Holz für den Herd und Bau gefällt, Steine zum Haus gebrochen, der Erdboden durchfurcht werden, so daß sich der Kreis rundete, welcher den Dämonenglauben und die Furcht vor diesen Gottheiten umlief.

Unter den Dämonen, welcher häufig Erwähnung geschieht, sind zu nennen: die *gñan* im Himmel, die *sa-bdag* der Erde und die *klu* im Wasser (oder unter der Erde). Mutmaßlich entstammen diese drei Geistergeschlechter der ältesten Weltanschauung, welche zuvor durch den Schamanismus charakterisiert wurde, und welche A. H. Francke als *lha-chos* — die Religion der (alten) Götter — bezeichnet. Dort wurden (außer einer horizontalen Orientierung) drei übereinander gelagerte Weltenbereiche angenommen: das weiße Reich der oberen Götter *(stań-lha)*, das rote, feste Mittelreich *(bar-btsan)* und das blaue Reich der unteren Nixen *(yog-klu)*. Nach den Quellenschriften, welche inhaltlich die ursprünglichsten Eigenschaften zeigen, würden die genannten drei Dämonengeschlechter dieser dreifachen vertikalen Einteilung entsprechen [22]. Die Erdherren *(sa-bdag)* werden in der Frühzeit

[21] Der Gedanke einer sündhaften Störung der Ruhe der Bergwelt liegt allen drei Sühnegedichten der Bonpo zugrunde (Schiefner, St. Petersburg 1880; Laufer, Helsingfors 1898 und Wien 1900); er findet sich aber auch außerhalb dieser *klu-bum*-Literaturgattung.

[22] Die drei zuvor genannten Bon-Sutren geben trotz teilweiser buddhistischer Überarbeitung und zweifellos neuzeitlicher Redaktion sehr alte Überlieferungen wieder. Bei dieser Dreiheit, *gñan, sa-bdag* und *klu*, ist eine Begründung zur Einreihung der beiden letzten in Mittelreich (der Erde) und Nixenreich gemäß ihrer Bezeichnung unnötig. Die Hypothese einer früheren Zuteilung der *gñan* in das Reich der oberen Götter wird durch folgende Belege gestützt: Bei Schiefner (2) wird in der allgemeinen kosmologischen Orientierung gesagt: „So wohnen die sogenannten gNjan's im Himmel, die sogenannten Erdherren wohnen auf der Erde; die sogenannten *Nâga*'s im Wasser." Ebenso in der weiteren Einteilung. Im folgenden Abschnitt (4—12), welcher im Himmel spielt und sich vorzüglich mit den *gñan* befaßt, werden 14mal diese Dämonen im obersten Reich lokalisiert. Auch in der Quellenschrift, welche überhaupt keinen buddhistischen Einfluß zeigt (Denkschr. d. K. Akad. d. W. Wien, 1900) werden die *gñan* in Vers 28 der Grenze des Luftraumes zugewiesen und in Vers 116 dem Winde. Wenn in Vers 61 und 98 Stein und Holz oder Stein und Baum als Sitz der *gñan* auftaucht, so kann dies sehr wohl dadurch begründet sein, daß sie mit den Schädigungen der Landschaft in engere Beziehung gesetzt werden sollen. Und diese Annahme erscheint um so einleuchtender, weil derselbe Bezug auch in der weiteren Bon-Schrift (Helsingfors 1898. 45, 55, 57) nachweisbar ist. Diese Niederlassungen der *gñan* stellen also immer solche Gegenstände dar oder können als solche betrachtet werden, welche sich zum Himmel oder in das Luftreich erheben. Denn es werden auch die Berge, welche in den Himmel ragen, oft in das Reich der oberen Götter einbezogen (A. H. Francke, Hochzeitslieder, 5) und ein Berggott (des Mount Everest?) *thań-lha* wird als *gñan* betrachtet

mit Krankheiten in Beziehung gesetzt, büßen später jedoch teilweise diese unheilvolle Eigenschaft ein. Die Nixen *(klu)* wurden den indischen Schlangengöttern *(nâga)* gleichgestellt. Auf eine etymologische Verbindung mit *kloń*, *kluń* (in dem Bezug zum Wasser) hat LAUFER hingewiesen [23]. Ein Zusammenhang mit den uralten chinesischen Wassergöttern ist naheliegend [24]. Die wohl spätere Kongruenz mit dem indischen *nâga* mag unterstützt worden sein durch einen bevorzugten Aufenthalt giftiger Schlangen in der Nähe der heißen Quellen Tibets und damit — wenn nicht früher aus Neapel und seiner Nachbarschaft — weitere Ausbildung des Krankheitsbegriffes, besonders nach der Seite des Aussatzes [25]. Von den *gñan* wird direkt die Bezeichnung Pestilenz abgeleitet [26]. Der Tibeter versteht jedoch, und kann auch nicht darunter verstehen, das, was jetzt wissenschaftlich Pest genannt wird. Eine solche Nachforschung ist historisch wenig belangreich, soweit eine Analyse des tibetischen Krankheitsbegriffes in Frage kommt; aus diesen Gesichtspunkten heraus bedeutet es nur einen zufälligen Befund, wenn *gñan* einmal sich mit einem modernen Krankheitsbild äqualisieren läßt. Zudem scheint die eigentliche Pest in Tibet gar nicht oder nur selten geherrscht zu haben, trotz der Nähe Indiens

(RIBBACH, l. c. 13 b). Wenn später die *gñan* betonterweise in dem astrologischen Himmel (SCHIEFNER, 27) oder nur vorzugsweise in dem Luftraum neben anderen Örtlichkeiten (A. H. FRANCKE, 24) untergebracht werden, so kann eine Lockerung alter Vorstellungen bereits angenommen werden. Denn schließlich — vielleicht unter dem Einfluß buddhistischer Lehren über die Götterbereiche — gleiten diese Krankheitsdämonen in das Erd- und Wasserreich (RIBBACH, 14 a, WADDELL, Demonolatry in Sikhim Lamaism, 201).

[23] LAUFER, Mém. Soc. Finn. Ourg. 1898, 94: klu.

[24] ROSTHORN, Dissertation Wien, 1895, 42 *(lung)*; ERKES, Ostasiat. 1917, 172. Der letzte Autor verweist auf: CHAVANNES, Journ. Asiat. 1901, 195—196; LAUFER, Jade (Chicago 1912), 186—189; HOPKINS, Journ. Roy. Asiat. Soc. 1913, 545 ff.; SCHINDLER, Asia major, I, 635; DE VISSER, The Dragon in China and Japan (Amsterdam 1913); BOERSCHMANN, Die Baukunst und religiöse Kultur der Chinesen (Berlin 1911), I, 86—87; EITEL, Sanskrit-Chinese Dictionary *(nâga)*.

[25] CHANDRA DAS, Journey to Lhasa and Central Tibet (1904), 271, 336. Die *Nâga*-Krankheit *(klu-nad)* in eingeengtem Sinn ist der Aussatz; unter den zahlreichen Belegstellen kann auf die nicht ungeschickte, symptomatische Schilderung in LAUFER's Roman, 161 ff., verwiesen werden; hier auch auf die Entstehung durch Sünde (wie auch bei RIBBACH, l. c. 36 b). Die Unheilbarkeit spiegelt sich in den Eigenschaften der Dämonen wieder, „welche zu packen, nicht aber loszulassen verstehen" (SCHIEFNER, 4, 30; LAUFER, Roman, 177). Ein weiterer Name: *mdze* (Literatur b. LAUFER, Mém. Soc. Finn. Ourg. 1898, 101). Anderseits ist der spezielle Begriff der *Nâga*-Krankheit erweitert worden nach indischem Vorgang auf Bauchleiden in der Yoga-Medizin (WALTER, *Hathayogapradipikâ*, XIII u. 35; ABEGG, *Pretakalpa d. Garuḍa-Purâṇa*, 204, etc.). Atavistisch: Wassersucht (A. H. FRANCKE, Antiqu. Ind. Tibet, I, 23). Die Basis ist daher breit, so daß der Schlangendämon noch heute als vorzüglicher Krankheitsgott im Volke gilt (COMBE, A. Tibetan on Tibet, 76, &c.).

[26] Nicht nur nach tib. Wörterbüchern *(gñan* = Pest), sondern auch Bezug im Mongol. (KOWALEWSKI, III, 2654 b). Die verschiedentlich vorkommende Nebenform *gñen* (nach LAUFER, Wien, 47, „mit euphemistischem Nebensinn: Helfer, Freund") kann auch eine prophylaktische Verschleierung einschließen, wie sie in der chinesischen Volksmedizin häufig vorkommt. Derartige Vorstellungen sind zudem auch nicht dem Tibeter fremd (GRÜNWEDEL, Baeßler-Archiv, 1912, 13; I. J. SCHMIDT, Ostmongolengeschichte, 41, 354). Im allgemeinen weist eine Wortverwandtschaft auf böse Eigenschaften (*ñen-pa*, *gñan-pa*, JÄSCHKE, Diction. 190 b, 192 a).

und der günstigen Vorbedingungen der Seuchenformel STICKER's [27]. Äußerlich ähnlich wie unter dem Namen Pest in Europa, werden unter der Benennung *gñan* lediglich unheilvolle Seuchen verstanden. In einem Falle kann damit eine Choleraepidemie gemeint sein [28], oder in einem anderen Falle die in ganz Mittelasien aufs äußerste gefürchteten Blattern [29].

Es ist wohl verständlich, wenn derartig verderbenbringenden Seuchen der Tibeter hilflos gegenüberstand in Fragen einer Erklärung des realen Wesens dieser schweren Krankheiten. Die zeitige Unlösbarkeit dieser Forschung mit Hilfe sinnlicher Beobachtung mußte notwendig die Antwort in übersinnliches Gebiet einrücken. Und die eindringlichen, oft mit dem Tode abschließenden Beobachtungen begründeten in der kulturellen Entwicklung berechtigt die ausgesprochene Überwertigkeit des dämonisierten Seuchenbegriffes. Die gleichen Verhältnisse finden sich bei anderen Krankheiten. Die Bezüge des Irreseins — der Besessenheit — zu Gottheiten bedarf keiner besonderen Beweise [30]. Der *gnod-sbyin* (sanskr. *yaksa*) raubt den Menschen ihr gesundes Aussehen und ihr Blut [31]. Der Aussatzdämon

---

[27] STICKER, Die Pest, I u. II.

[28] STICKER, Die Cholera, 106. Hier wird „aus einem Sanskritwert, das unter dem König *Thisrong-de-dsan* in Tibet zwischen 802 und 845 niedergeschrieben wurde", berichtet: „Wenn die Kraft der Tugenden und Verdienste auf Erden abnimmt, so erscheinen unter den lebenden Wesen, und zwar zuerst unter den Bewohnern der großen Flußufer verschiedene Krankheiten, die keine Frist zu irgendeiner Behandlung lassen, sondern unmittelbar nach dem Anfall tödlich werden. Die *Nja* rafft in manchen Zeiten den vierten Teil des *Dschambudwips* hin, sie zerstört die Lebenskraft plötzlich, verwandelt die Wärme in Kälte, jedoch geht diese auch bisweilen in Hitze über. Die verschiedenen Adern sondern Wasser ab, das der Körper ausleert. Die Krankheit pflanzt sich durch Berührung und Ansteckung fort. Die *Nja* tötet unfehlbar. Ihre ersten Zeichen sind Schwindel, dumpfes Gefühl im Kopf, dann sehr häufig Durchfall mit Erbrechen." Vgl. dazu: CHENDRA DAS in Proceedings of the Buddhist Text Society of India, 1894 (Vol. II/1), III—VI: betrff. die buddhistische Erzählung *Višûchika;* mit der anschließenden Diskussion und Literaturnachweisen. *Nja* kann in dieser Anführung der Aussprache nach mit *gñan* gleichgesetzt werden, weil bei *gñan* das anlautende g stumm ist. Diese Gleichung erscheint als die wahrscheinliche, weil zu *gñan* kein weiteres Wort zugesetzt auftritt in der übersetzten Quellschrift. Aber bei dem Mangel einer Kenntnis des Originales, geschweige aus anderen Gründen, muß ihre Beweiskraft aufs äußerste vorsichtig verwertet werden. *Nja-* bezüglich *ña-lhog* bedeutet eine Krankheit (wörtlich übersetzt etwa Fisch-Schwäre), und *ña-gyur* gilt als neuzeitliche Bezeichnung der Cholera (SANDBERG, H.-B., Colloquial Tibetan, 186, 246. *gyur* = entstanden [Imperfect. v. $_0$*gyur*]). Vgl. auch: CSOMA DE KÖRÖS, Analysis of a Tibetan Medical Work, III, 23—27 (Journ. As. Soc. Bengal, IV, 1).

[29] Die Blattern (*brum-nad;* cf. auch LAUFER, Zamatog, Akad. München, 1898, 553) handelt H. LAUFER in Beiträgen z. Kenntnis d. tib. Medizin, 29—31, ab. Dazu: PALLAS, Reise durch verschied. Provinzen d. russ. Reiches, I, 400; BERGMANN, Nomadische Streifereien, II, 329; TURNER Gesandtschaftsreise, 320; dsgl. SAUNDERS, 393; CHANDRA DAS, Journey to Lhasa, und WADDELL Lhasa and its Mysteries (cf. Indices). RIJNHARDT, With the Tibetans in Tent and Temple, 337. Im 7. Jahrh. wurden zugleich mit buddhist. Mönchen aus dem Norden noch andere Religiöse aufgenommen, „Räte von *Žaṅ-žuṅ*", welche als *gñan* bezeichnet werden mit Bezug auf die Blattern (GRÜNWEDEL, Teufel d. Avesta, II, 71 b).

[30] Erwähnenswert höchstens, daß Epilepsie astrologisch erklärt wird (CHANDRA DAS, Journey to Lhasa, 336; JÄSCHKE, Diction., 492 a).

[31] I. J. SCHMIDT, Der Weise und der Tor, 65.

dringt wie eine Spinne mit seinen stachligen Gliedern in alle Adern des Kranken [32]. Und bei den geschwürigen Formen dieser Krankheit *(klu-ntad)* mag in den sich windenden kleinen Würmern der Dämon selbst erkannt worden sein [33].

Bei den letzten Beispielen ist bis zu einem gewissen Grade eine rückläufige Beziehung der Krankheitsvorstellungen angedeutet. Einer solchen Neigung zur

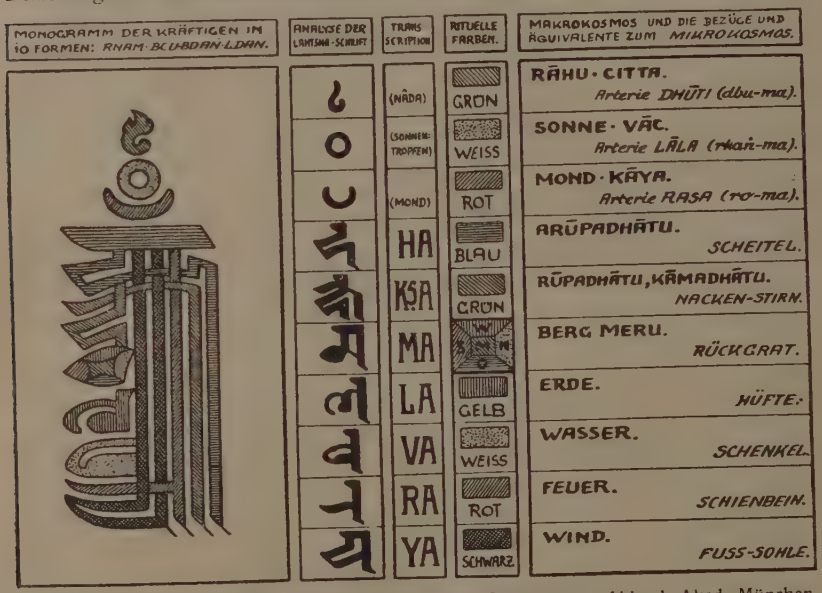


Abb. 3. Das Monogramm *rnam-bcu-dban-ldan* nach GRÜNWEDEL, Abh. d. Akad. München, phil.-phil.-hist. Kl. XXIX (1915), 96—97.

Belebung im Sinne eines erwarteten oder gefürchteten Zweckes gliedert sich etwa die Betrachtung einer Wunde als Auge an. Und in Verfolg derartiger Entwicklung, Lotusblume und Energiezentrum *(cakra)*, gleiten in weiteren Ausmaßen schließlich diese Bezüge in die mikro-makrokosmischen Ideen über und in ihre mystischen und trüben Ausgestaltungen, deren erste Wurzeln vielleicht in Kleinasien zu suchen sind [34].

* *
*

[32] LAUFER, Roman, 161—177.

[33] WENZEL, *Suhṛllekha* Str. 26 und 81 (Comm.) SCHLAGINTWEIT, Sitzgb. Bayr. Akad. phil.-hist. Kl. 1904, 267 (Tibet. Handschr.).

[34] WUNDE: FRANCKE, Wintermyth. d. Kesar-Sage, 68, Anm. Vgl. das Auge am Reittier Lha-mo nach Pfeilschuß. Die Verlegung der Herzader *(sñiṅ-rtsa)* des Hor-Königs in die Tragsäule seines Bergverließes (A. H. FRANCKE, l. c. 55). Außer oftmaligen Personifikationen von Felsen u. ä. (z. B. i. d. Verkörperung d. Arja Palo-Übersetzg. i. d. Ostmongolengeschichte v. I. J. SCHMIDT, 484), die der Gletscher als Löwen (A. H. FRANCKE, Hochzeitslieder, 24) in ihrer Bedeutung für die lebenswichtige Wasserversorgung der Täler (dazu LAUFER, Mém. Soc. Finn. Ourg. 1898, 64—66); die Erde bei Verwundungen wie die eines Menschen (SCHIEFNER l. c. 28, 29, 36). In vollendeter Ausbildung: Mensch-Welt (A. H. FRANCKE, Lower Ladakhi Version, Prelude,

Wie der übersinnliche Begriff der Krankheitsursache als nicht ursprünglich zuvor aufgezeigt wurde, so entsteht anfänglich der Kampf gegen die Krankheit aus sinnlichen Wahrnehmungen. Verletzungen und äußere Gewalt zwingen zu Beginn in erster Linie zu realen Maßnahmen. Auch Erschöpfung und Hungersqual betonen und verbreitern im Lande des ewigen Schnees die Bewertung der Nahrung, zumal schon frühzeitig die Schwächung durch Krankheit als Folge dieser ungünstigen Lebensbedingungen angesprochen wurde [35]. Die Aufzählung der Pflichtgaben an die buddhistischen Mönche — darunter Arznei neben Nahrungsmitteln [36] — dürfte diesen Gedankengang weiter gestützt haben, so daß sich kräftigende Nährmittel noch heute in der Pharmakopoe der Tibeter finden [37].

Der Schritt von der nährenden zur heilenden Pflanze ist nur klein. Die Arzneipflanzen drängten sich wohl gleichsam in den Interessenkreis der weidenden Nomaden des zentralasiatischen Hochgebirges. Der nordöstliche (heimatliche) Teil Tibets ist außerdem seit früher Zeit berühmt wegen seiner Heilkräuter. An dem Lobe besonders günstiger Landstriche haftet sogar in den Sagen der Hinweis auf ihre kräftigen Arzneipflanzen [38]. Auch die chinesische Nachbarschaft betont in frühester Zeit ihren Wert [39], wie später sich auch zunehmend ihre Hochschätzung auf indische Einfuhr übertrug [40].

Anderseits mußte gerade das Nomadentum, welches in alter Zeit zweifellos gänzlich überwog, mit seinem steten Wechsel des Ortes dem Umfang einer Empirie und ihrer Ausgestaltung hinderlich sein, ganz abgesehen von der Ungunst der Jahreszeiten, Höhenwirkung und ähnlichen Einflüssen. Als schließliches Ergebnis

---

No. 5). Es liegt nahe, daß durch die Darden frühzeitig solche Vorstellungen nach Westtibet aus Persien übertragen worden sind, woher Götze (Zschr. f. Indologie u. Iranistik, 1923, 60 ff.) ihren Ursprung annimmt; sicherlich haben Tantrismen und Yographysiologie aus oder über Indien später zur Befestigung dieser Anschauungen beigetragen. Sie sind sogar in eine Buchstabenformel fixiert worden: in der Figur der „Kräftigen in zehn Formen *(rnam bcu dbaṅ ldan)*. Grünwedel (Weg nach Śambhala, 96—97) zeigt die Äquivalente des Weltalls und des menschlichen Körpers darin auf. Cf. Journ. of the Buddh. Text Soc. of India, II/1, p. 18 (1894). Zur Schrift: Chandra Das, Journ. Asiat. Soc. Bengal, 188, 47 u. Pl. V. *Nâgârjuna* spielt in seinem Briefe an König *Udayana* (Habilitations-Schr. H. Wenzel, 15, Leipzig 1886) schon auf die Makro-Mikrokosmos-Idee an; dort auch ein Anklang auf die Verächtlichkeit des weiblichen Körpers (11), welche sich so häufig im Buddhismus findet und sich auch auf die Lehre von der Weltfrau übertrug, vielleicht gleichfalls nach kleinasiatischem Vorgang (cf. dazu Junker, Zschr. f. Indologie u. Iranistik, 1923, 237). **Abb. 3.**

[35] Als Verbindung zwischen Arznei und Nahrung: Schiefner, l. c. 13, 25, 48, 49, 52, 60 etc. Laufer (Wien. Akad.), 36, 37; Roman, 160, 171, 173, 175 etc.

[36] Speziell: Speise wie ein Heilmittel, Wenzel, *Suhṛllekha*, Str. 13. Allgemein: Oldenberg, Buddha, 432. Schmidt, Dsanglun, 70, 174.

[37] Z. B. *mṅar gsum,* Laufer, Soc. Finn. Ourg. 70. Cf. Jäschke, Dict., 132 a, außer vielen anderen Hinweisen in buddhist. medizin. Belegen, z. B. *Mahâvagga,* VI, 1 cit. n. Kern, Buddhism, 61, bzgl. Übersetzg. Jakobi, 86).

[38] Schlagintweit, Könige, 841, Anm. 9 (klo-vo). Grünwedel, Weg n. Śambhala, 17, 60—62. Schmidt, Ostmongolengeschichte, Anhang, 484 (unten). Schmidt, Dsanglun, 91.

[39] De Groot, Westlande, 129.

[40] Vgl. die zahlreichen Belege für Übernahme indischer Heilpflanzen in die tibet. Pharmakopoe bei Chandra Das, Dict.

dieser Entwicklung kann eine Durchmusterung derjenigen Tasche des Tibeters gelten, in welcher er Gegenstände ohne Handgebrauch mit sich führt: der Amulettbüchse. RIJNHARDT allein gibt an, daß Arzneien im Amulett getragen würden; ob in Form von eigentlichen Drogen, bleibt aber auch bei dieser Übermittlung zweifelhaft [41]. Denn reale Heilmittel fanden sich nicht in den Büchsen, welche aus pharmakologisch hochgeschätztem Gebiet stammten und zum großen Teil von Wurzelgräbern, welche doch den Wert ihres Materials wohl kannten [42]. Jene Behälter enthielten lediglich Dinge, welche deutlich auf eine magische Basis hinzielten. Und dieser Befund steht nicht vereinzelt da, ist der gegebene bei der gekennzeichneten Überwertung des dämonischen Ursprungs der Krankheit [43]. Andere Überlegungen sprechen im gleichen Sinne. Der Übergang vom Nomadentum zur Seßhaftigkeit erstreckte sich bei der Gesamtheit der Tibeter über Jahrtausende und ist heute noch nicht abgeschlossen. Durch diese lange Zeit hatten daher zum wenigsten Teile des Volkes immer wieder gesundheitliche Beobachtungen zu machen, die auf einer grundsätzlichen Umwandlung ihrer Lebensweise beruhten. Es dürfte daher verständlich sein, wenn die komplizierten Folgen dieser Umgestaltung einer einfachen empirischen Beurteilung trotzten und der Tibeter die naheliegenden Erklärungen seiner Weltanschauung als Norm heranzog. Als sie z. B. in ein unbewohntes Tal eindrangen und es urbar machten, erzürnten sie die dort hausenden Gottheiten.

„Lähmung und Gicht sandten sie,
Zwerghaftigkeit und Verkrüppelung sandten sie,
Drohten Taubheit und sandten sie,
Ließen Handlähmung erscheinen, und so wurden sie lahm,
Fußlahm, in der Kniekehle gichtig,
Und vollständig verkrüppelt“ [44].

Gewiß können bei der schwierigen Übersetzung des Originaltextes durch teilweise moderne Krankheitsbezeichnungen auch in der Hand eines LAUFER Ungenauigkeiten eingeschlüpft sein, der Gesamteindruck ist zweifellos der, daß dort Erkrankungen aufgezählt werden, welche die Nutzlosigkeit von Abwehrmitteln der sinnlichen Erfahrung zeigen und — wohl zeigen sollen. Denn dem letzten Zweck und Beweis dient das angeführte Bon-Gedicht. Wer will, könnte sogar zum Teil Krankheiten darin sehen, welche sich dem modernen Begriff von konstitutionellen Anomalien nähern.

Zwanglos gleitet die Heilung der Gebrechen, die Beschwörung der Dämonen, oft in die Obliegenheiten besonderer Menschen, der Priester, der Schamanen, deren Kenntnis im 17. Jahrhundert noch allgemein als bekannt vorausgesetzt ist [45], und deren Vertreter, auch weibliche, sich bis zur Jetztzeit auf dem Gebiete der Volksmedizin betätigen, besonders unter der Form des allenthalben verbreiteten und zer-

[41] RIJNHARDT, With the Tibetans, &c, 171, 277.
[42] Mitteilg. z. Geschichte d. Medizin u. d. Ntrw. 1925, 75.
[43] Daher auch die Bezeichnung des Amuletts als *srun-ba* = Beschützer (A. H. FRANCKE, Hochzeitslieder, 26).
[44] LAUFER, (Wien. Akad.), Str. 120—125.
[45] GRÜNWEDEL, Die Tempel von Lhasa, Sitzgb. Heidelberg. Akad. 1919, 18 (40).

streuten Bontum [46]. Schon frühzeitig wird in diesem Zusammenhang von Wahrsagern und Zeichendeutern berichtet [47]; es sei nur an die Orakel der Schulterblattknochen erinnert, welche aus Altchina stammten [48]. Diagnostisch trat Losen auf und seine Handhabung durch Los-Frauen [49], deren berufliche Lebensfähigkeit durch buddhistische Komponenten aus Indien erhalten wurde [50].

Unter den metaphysischen Heilmitteln tauchen früh magische auf, besonders im Kampf gegen die bodenständige Verbindung von Krankheit und Hunger [51]; durch die Lehren des Buddhismus und seine Legenden gestützt [52].

Gebete, Sühnopfer, Beschwörungen und verwandte Handlungen folgen und werden

Der Beginn der Bodenkultur zwang im regenarmen Tibet zur Bewertung der Bewässerung; der Wasserzauber greift daher in den Abwehrkampf gegen Krankheiten ein [53] und die regenspendenden Kräfte werden dämonisiert [54]. Die Jahreszeiten [55] und ihre technische Handhabung in Kalendern müssen gleichfalls Heilzwecken dienen [56] und führen zu astrologischer Einstellung [57].

In der aboriginalen Weltanschauung spielte die Farbe eine große Rolle, in gewisser Beziehung ein Äquivalent der schriftlichen Überlieferung oder Tradition [58]. Der spätere Buddhismus hat diese Kennzeichen noch unterstrichen. So wird die Schutzfärbung gegen die Dämonen der Seuchen angetroffen [59] und weiterhin durch einen schriftlichen Ausdruck ersetzt [60]. Parallel läuft aus ältester Zeit die Mystik der färbigen Fäden herab [61], vielleicht unter Verknüpfungen, wie in den

---

[46] Tafel, Tibetreise, I, 311—312.

[47] A. H. Francke, Tibet. Handschrift f. Turfan. Sitzgb. preuß., phil.-hist. Kl. 1924, Laufer, Roman, 160, 162, 190.

[48] Rockhill, The Land of the Lamas, IV. Pallas, Sammlungen histor. Nachr. üb. d. Mongol. Völkersch. (St. Petersburg 1801), II, 350, Pl. 20, Fig. 1 m. Fig. 2 o, p. Fig. 3. Bernhardi, Baeßler-Archiv, 1913, IV, 1.

[49] Laufer, Roman, 162. Schreve, Buddh. Purgator., Zschr. d. Deutsch. Morgld. Ges. 1911, 472, 10 (Los-Medizin-Opfer). Laufer, Wien. Akad., Str. 129, 132, 174. Cf. Glossar, 54 (mo), Über Lose u. Würfel: Francke, Sitzgb. Berlin. Akad. 1924 (phil.-hist. Kl.), 10 ff.

[50] Schmidt, Dsanglun, VIII, 30 (231).

[51] Die Wirkung des Zauberhelmes im Bodhimör (Übersetzg. Schmidt, 335, 338).

[52] Grünwedel, Edelsteinmine, 35 (14) (Dombiheruka); Weg n. Sambhala, 62 (Tantra). Schlagintweit, Lebensbeschreibung von Padma Sambhava (Akadem. München 1903), II, 570; Laufer, Roman, 122. Bodhimör (Übersetzung Schmidt, 534, 29).

[53] Laufer, Üb. e. Geschichtswerk der Bonpos, 41 (Lösen des Wasserzaubers). Über die Bedeutung der Bewässerung mit zahlreichen Literaturnachweis, Laufer, Soc. Finn. Ourg. 1898, 64 (k'ronpa). Vgl. **Abb. 2.**

[54] Schiefner, 43: die Nâgî *Varshini*, Regensenderin; vgl. auch 47. McGovern, Als Kuli nach Lhasa, 69.

[55] Schiefner, 28.

[56] Schlagintweit, Buddhisme au Tibet, Ch. XVII.

[57] A. H. Francke in: Stein, Serindia, III, 1465/1466. Schiefner, l. c. 30/31, 34.

[58] A. H. Francke, Hochzeitslieder, 12 ff.

[59] Hausfärbungen oder Bestreichen der Türpfosten u. Steinen, Ribbach, Padmasambhava, 33 b—34 b.

[60] A. H. Francke, Geistesleben in Tibet, zu 56.

[61] I. J. Schmidt, Die Taten Bogda Gesser Chan's (Neudr. 1925), 113, 114, 131, 132, 140, 141. Schiefner, l. c. 48, 83. Laufer (Akad. Wien), 37 (233); (Mém. Soc. Finn. Ourg.), 44, 62 (skud dmar-po).

ersten Schriftversuchen, bis zur Entwicklung von Netzen *(mdos)*, welche offensichtlich die Krankheitsgeister der Luft fangen sollen [62].

All diese mystischen oder magischen Heilmittel werden — so widersinnnig es auch klingen mag — durch reale Beobachtungen der Empierie gesichert. Die letztgenannten Erfahrungen des täglichen Lebens lassen sich nicht ausschalten und erzwingen die Anerkennung ihres Effektes. Entsprechend der allgemeinen Weltanschauung und ihrer Folgerungen werden aber die Ursachen und Wurzeln dieser realen Erscheinungen in eine übersinnliche Sphäre verlegt. Dieser Vorgang begünstigt in Tibet nicht nur den Dämonismus in den Vorstellungen der Heilung, sondern ebnet auch als Nebenform in dieser Hinsicht das weite Feld der sympathischen Heilbestrebungen.

In den wiederholt angeführten Bon-Sühnegedichten werden zahlreiche Beispiele von Sympathieglauben vorgebracht. Dazwischen laufen auch wieder „echte Medizinen" *(bdan pai sman)* unter solche Heilbestrebungen ein [63], gerade wie auch unter die dämonistischen, welche etwa bei den heißen und mineralischen Heilquellen und -bädern des Berglandes zweifellos nicht eines realen therapeutischen Erfolges entbehren.

Es ist naheliegend, daß die Arzneipflanzen der Berge — ein wesentlicher Bestandteil der tibetischen Pharmakopoe — in Krankheitsfällen zu keiner Zeit ungenutzt geblieben sind. Wenn aber in dem Gründungsbericht des berühmten Tempels *bsam-yas* ein Medizinberg *(sman-ri)* aufgezählt wird, so wird seine ursprüngliche und sachliche Bedeutung doch schon dadurch eingeschränkt, daß dieser Berg — wie seine übrige Nachbarschaft — in der übersinnlichen Wertung eines Vorzeichens Berücksichtigung findet [64]. Es kann daher nicht überraschen, wenn bereits frühzeitig der Begriff der Arznei eine transzendentale Färbung annimmt oder geradezu dämonisiert wird. Die Heilmittel werden in die Hände von Gottheiten gelegt [65] oder ihnen als Opfergabe angeboten [66]. Schließlich gilt die Arznei *(sman)* selbst als Heilgeist [67]. Es bleibt sogar nur noch die äußere Form des Medikamentes, als Pille, und das Material wird durch zusammengeknülltes Papier ersetzt, auf welches Heilsprüche geschrieben werden — oft nur im religiösen Sinne der Wohlfahrt. Oder die Pille wird aus einer Masse geformt, welche einen religiösen Gegenstand enthält — etwa ein Knochenteilchen von einem vergöttlichten Toten [68].

Anderseits wird der Kampf gegen den Krankheitsdämon aufgenommen mit

---

[62] A. H. FRANCKE, Hochztl., Taf. XII; WADDELL, Buddhism of Tibet, 485; AHMAD SHAH, Pictures of Tibetan Life, Pl. 29, 2; SCHLAGINTWEIT, Buddhisme Pl. XXXVII, 20 (cf. 215, 20, thal.). GRÜNWEDEL, Weg n. Śambhala, 56, 94 (33 a, 4); SELER-Festschrift, 146. SCHLAGINTWEIT, Tibet. Handschriften, München, Sitzgb. Akad. phil.-philos. Kl. 1875; 77 (16) als Parallele.

[63] LAUFER (Wien. Akad.), 37 (238).

[64] LAUFER, Bru-ža-Sprache, 21.

[65] „Da versammelten sich die *Nâga* und *bTsan* mit der *Lha-mo*, Affen pflückten Früchte und Heilkräuter, die ihm vorsetzten (LAUFER, Roman, 160; ähnlich: 171). SCHIEFNER, l. c. 33: Arzneigöttinnen *(sman-mo)*.

[66] LAUFER, Roman, 178 (atavistisch), Mém. Soc. Finn. Ourg. 45, 57.

[67] STEIN, Serindia, III, 1465 (Append. G — A. H. FRANCKE). FRANCKE, Hochzeitslieder, 52.

[68] RIJNHARDT, l. c. 34 (Übersetzg. 18).

Mitteln, welche aus den Vorstellungen der Tibeter heraus folgerichtig sich gegen die Gottheiten selbst richten. Die Dämonen sollen vertrieben werden durch den Lärm der alten Schamanentamburine *(gshaṅ)* [69], oder der Schädeltrommeln (sanskr.-tibet. *ḍa-ma-ru)* und durch andere Musikinstumente. Drastischer

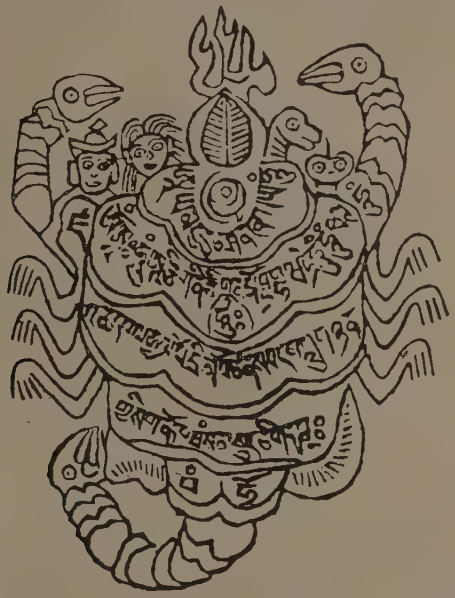


Abb. 4. Dieser tibetische Blockdruck stellt einen Skorpion dar aus WADDELL, The Buddhism of Tibet or Lamaism, 405—406, 474 (vgl. auch die Tafel in Gazetteer of Sikhim). Auf die Körperringe sind Bannformeln *(dhâraṇî)* eingeschnitzt, begleitet und unterbrochen von mystischen Sylben. Diese Inschriften verleihen dem Bilde Abwehrkraft gegenüber bösen Dämonen, darunter gegen die *gñan, sa-bdag* und *klu.* Zwischen dem Munde, den eine *nâda*-artige Flamme überschwebt, und den Fangarmen des Tieres ragen die Köpfe von vier Dämonen hervor: *rgyal-po, ma-mo, btsan, klu* (in Aufsicht von links nach rechts). Die Zangen und der Stachel sind zu Beißköpfen umgebildet. Das angeführte Handbuch von WADDELL enthält noch weitere ähnliche Sprüche und Bilder, wie auch Beschreibungen des Dämonenkultes, zum Teil in medizinischer Bedeutung.

griff man sogar zur Vernichtung der Dämonen durch Verbrennen ihrer sinnbildlichen Darstellungen [70]. Eine weitere Entwicklung derartiger Heilbestrebungen führte zum Beschwören [71]. Hierbei springen auch wieder Beziehungen zu

[69] A. H. FRANCKE, Archiv f. Geschichte d. Medizin 1925, 189—190.

[70] LEDER, Das geheimnisvolle Tibet, 21, 23—24. Andere Zeremonien: ROCKHILL, Journ. Roy. Asiat. Soc. 1891, 214. SCHLAGINTWEIT, Münchn. Handschr., 79—80.

[71] WADDELL, Buddhism. Amulette, 401—404, darunter ein Spruch gegen Cholera mit Arzneischrift als sympathischer Einschlag; 405: Charm against Plagues; Skorpion-Charm (dazu Abb. 474), (n. b. sollen Verbrecher in einer Höhle bei Lhasa den dort hausenden Skorpionen ausgeliefert worden sein); Demonolatry in Sikhim Lamaism (Indian Antiquary 1894, 197—215); Some ancient Indian Charms. Journ. anthr. Inst., XXIV, 41. CHANDRA DAS, Journ. Asiat. Soc. Beng 1881, 196 (thab-den). **Abb. 4.**

empirischen Komponenten ein, wie ein Anbieten von Milch, wenn eine Schlangengottheit vermutet wird [72]. Vermeintliche Verbalsuggestion durch Befehle an den Dämon zum Loslassen [73]. Symbolische Handlungen durch ein Vergraben von Gegenständen [74]. Die Umnennung eines bösen Geistes durch einen günstigen Namen und seine dementsprechende Anrede [75]. Zaubersprüche werden weiterhin durch Gebete und buddhistische Streuopfer abgelöst [76], zumal Krankheit und Begierden nach religiösen Lehren ausgeglichen werden und weil Gebete wirksamer als Heilmittel sind [77].

Wenn endlich noch einige spezielle Heilgottheiten genannt werden sollen, so verdient vor allen der Feind der Schlangen, der Vogelgott *Garuḍa*, aufgeführt zu werden. In dieser Eigenschaft war er in Indien angesehen und nach Tibet übernommen [78]. Wie er dort einem bodenständigen Gott gegenübergestellt worden ist, kann nicht als gesichert gelten. In Westtibett ist allerdings eine alte Gottheit nachgewiesen, welche Ohren-*Garuḍa (rna-khyuṅ)* bezeichnet wird. Seine ältesten Abbildungen lassen aber weder eine Formgleichung zu mit dem indischen Abbild, noch ist über seine Heileigenschaft etwas Besonderes bekannt [79]. Unwahrscheinlich ist jedoch eine gütige Form nicht. Denn die guten Götter des Himmels hatten nach den alten Überlieferungen Vogelgestalt, vor allem die Sonne *(bya-khyuṅ-dkruṅ-ñi-ma)*, in ihrem Kampfe mit den verdunkelnden Bergriesen der Hochgebirgstäler [80].

Der Lebensherr *tshe-bdaṅ*, selbst ein Sohn eines Ungeheuers *(sa-bdag)*, ist an sich verständlich [81]. Bei den Bon-Anhängern taucht eine weiße Göttin *lha-$_0$dre* auf, welche schlimme Dämonen abwehrt, oder der Heilgott *$_0$braṅ-thaṅ-goṅ-sṅan* [82]. Die einzige Göttin unter den acht Schreckensgöttern, *dpal-ldan lha-mo*, bringt alles zur Ruhe, was an Krankheiten, Hindernissen und Schaden vorhanden ist. Sie bekämpft die bösen Geister und stillt die Kranhkeiten [83]. Eigenartig ist auch, daß

[72] LAUFER, Roman, 175.

[73] Der *Bhikṣu Vairocana* sprach folgende Worte: „Vielhändiger Sohn des schwarzen *Nâga*, der du sie gefaßt hältst, ich bin der *Bhikṣu*, dein Bruder. Was tust du dort? Laß die Königin aus deiner Umklammerung los!“ (LAUFER, Roman, 175).

[74] SCHLAGINTWEIT, Tibet. Handschr., München, 71 (84).

[75] Der Krankheitsdämon, ein schwarzer *Nâga*, „*dam-„dzin* (der Schmutz Anfassende) wird bei der Beschwörung mit *dga-bo* (der Freudige) angeredet (LAUFER, Roman, 177).

[76] SCHMIDT, Ostmongolengeschichte, 444 (Anhang). SCHLAGINTWEIT, Münchn. Handschr., 76, 77.

[77] *Aśvaghoṣa, Buddhacarita*, 1242 (Übersetzg. BEAL od. SCHULTZE). BERGMANN's Nomadische Streifereien (Riga 1804), III, 127.

[78] TÂRANÂTHA, Geschichte d. Buddhismus Indien (Übersetzg. SCHIEFNER), 101—102.

[79] A. H. FRANCKE, Zschr. d. Deutsch. Morgld. Gesellsch. 1907, 585, 6, u. Taf. I, 1, 4. Zu berücksichtigen ist allerdings, daß der Buddhismus in die südlich sich öffnenden Täler von Westtibet sicherlich früher eingedrungen ist, als in die zentralen Teile.

[80] A. H. FRANCKE, Hochzeitslieder, 22 ff., *bya-khyuṅ-dkruṅ-ñi-ma* = Vogel *khyuṅ-dkruṅ*, die Sonne, *khynṅ-dkruṅ* = *skyil-dkruṅ* bedeutet das rituelle Sitzen mit eingezogenen oder verschränkten Schenkeln und soll auf die Sonne als Vogel ohne sichtbare Füße hinweisen.

[81] SCHLAGINTWEIT, Tibet. Handschr., Stuttgart, Akad. München, phil.-hist. Kl., 1904, 251, 253.

[82] SCHLAGINTWEIT, l. c. 262. SCHIEFNER, l. c. 67.

[83] SCHLAGINTWEIT, l. c. 258—259.

ihr die Mäuse heilig sind [84]. Als Gattin des Todesgottes trägt ihre Heileigenschaft aber doch eine besondere Färbung.

Die Anzahl der Heilgottheiten mit Eigenschaften, welche auf Bodenständigkeit hinweisen, ist jedoch eingeschränkt gegenüber den bösartigen Krankheits-

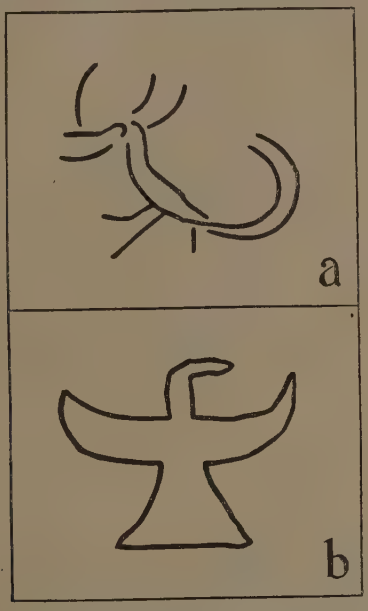


Abb. 5. *a)* wird von A. H. FRANCKE (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1907, 584—585, Taf. I, 1 u. 4) als der sogenannte „Ohren-*Garuḍa*" *(rna-khyuṅ)* angesprochen; das Bild ist die Pause einer alten Felszeichnung aus Westtibet; *b)* aus dem gleichen Land zeigt die Umrisse einer Felseinmeißlung im indischen *Garuḍa*-Stil. Möglicherweise sind die „Ohren" der alten Darstellungen in ornamentale Zipfel am Kopf des *Garuḍa*, oberhalb der eigentlichen Ohrmuscheln, übergegangen (Antiquities of Indian Tibet, I. Plate, XLI b) und vielleicht auch in die hornartigen Gebilde der späteren lamaischen Bildwerke. Jedoch macht bereits frühzeitig GRÜNWEDEL auf die Schwierigkeiten einer systematischen Behandlung dieser Typen aufmerksam (Buddhist. Kunst in Indien, 47 ff.).

dämonen. Timor fecit deos! Und die letzten Anführungen gütiger Götter deuten bereits auf die Möglichkeit hin, daß ein ursprünglich schädlicher Charakter durch äußere Einflüsse umgewandelt sein kann, durch Bontum und vorzüglich durch den Buddhismus. Die Einwirkung des letzten ist schon zuvor wiederholt gestreift worden. Bei einer weiteren Übersicht bedarf es eines Rückblickes.

* * *

Im Mittelpunkt des buddhistischen Systems steht der Weise aus dem Śâkya-Geschlecht, *Śâkyamuni*, welcher für seine Person höchste Vollendung und Erlösung erlangt hat. In den sachlich ältesten Überlieferungen zeigt er sich mit durchaus

[84] MCGOVERN, Als Kuli nach Lhasa, 249.

menschlichen Eigenschaften ausgestattet, darunter auch mit denen körperlichen Leidens oder Krankheiten. Vielleicht können diese zuletzt genannten Episoden seiner Lebensbeschreibung zu den tatsächlichen in den Legenden gezählt werden [85]. Aus der ferneren Entwicklung des Buddhismus soll hier nur die missionäre Ausbreitung nach dem Nordwesten Indiens hervorgehoben werden, im Anschluß an das sogenannte dritte Konzil in der Aśokaperiode. Diese Bewegung führte an den Handelsstraßen entlang, welche aus dem eigentlichen Ursprungsgebiet des Buddhismus im östlicheren Indien nach den Kabulpässen zogen. Auf halbem Wege lag *Mathurâ*. Von seinem Patriarchen *Upagupta* berichtet die Legende, er habe *Śâkyamuni*, hundert Jahre nach seinem Tode, von Angesicht sehen wollen. Nach einer Verabredung habe der Böse, *Mâra*, die Darstellung des Buddha vollführt. *Upagupta* sei vor dieser Darstellung niedergesunken, „wie wenn man aus Lehm einen Buddha bildet, wenn man ihn verehrt, aber nur an den Buddha und nicht an den Lehm denkt" [86]. Hier dokumentiert sich die Umwandlung der alten, vorwiegend philosophisch betonten Lehren zur Religion. Und dieses äußere Zeichen findet seinen historischen Vorgang im nordwestlichen Indien, in dem alten Umschlageplatz iranischer und hellenistischer Kultur: *Gandhâra*. Dort entstanden etwa seit Christi Geburt die ersten bildlichen Darstellungen von Buddha nach apollinischen Vorbildern:

„Der ärzte fürst, reicht er der labung nectartrank;
der kämpfer held, drängt er der frevler schar zurück."

Die Verse sind dem *Lalita Vistara* entnommen, welcher in seiner Gesamtheit Wechselbezüge zwischen der buddhistischen Legendenentfaltung und der Gandhâra-Kunst aufweist [87]. Die offensichtliche griechische Färbung der Übersetzung von LEFMANN hat wohl vorfühlend (1874) diesen Zusammenhang wiedergeben wollen, lange Zeit vor den grundlegenden Untersuchungen GRÜNWEDEL's [88]. So mag eine Annahme nicht zu gewagt erscheinen, nach der Eigenschaften Apollos, als Heilgott [89], auf Buddha übergeglitten wären. Ein literarischer Beweis dürfte bei derartig unausgesprochenen Traditionen nicht zu erwarten sein. Die Lehren von Buddha hatten zudem im *Mahâyâna* die Form einer spezifischen altruistischen Erlösungsreligion angenommen:

„Du in der heilkunde erfahrener,
die lange leidenden, wahrhaftiger arzt du,
Mit dreifacher erlösung heilmittel
in Nirwâṇas seligkeit versetze sie bald!" [90]

---

[85] *Jâtaka*, 503, 533. SCHIEFNER, Lebensbeschreibung (Mém. Academ. St. Pétersbourg 1849), 246, 290, 291, 314. RHYS DAVIDS, Buddhismus, 86—87.

[86] LÜDERS, Bruchstücke der *Kalpanâmaṇḍitikâ* des Kumâralâta (Kgl. Preuß. Turfan-Expedt. Klein. Sanskrit-Texte), 83. WALDSCHMIDT, Gandhara, Kutscha, Turfan, 14. Cf. auch GRÜNWEDEL, Weg nach Śambhala, 48.

[87] WINTERNITZ, Geschichte der indischen Literatur, II, 199 ff.

[88] GRÜNWEDEL, Buddhistische Kunst in Indien.

[89] GANSZYNIEC, Archiv f. Geschichte d. Medizin 1923, 33—42.

[90] LEFMANN, Lalita Vistara, 10 (II, g. 14). FOUCAUX, Annal. d. Musée Guimet 1884, 14, 164.

Ein anderes Mahâyâna-Sutra, das *Saddharma pundarîka*, läßt den Buddha verkünden: „Ich bin der Vater der Welt, der aus sich selbst Entstandene (*Svayambhû*), der Arzt und Schützer aller Geschöpfe, und da ich weiß, wie die Toren verkehrten Sinnes und verblendet sind, gebe ich mich, der ich nie aufgehört habe zu sein, als dahingeschieden aus“ [91]. Nebenher bemerkt zeigt sich hier die weitere religiöse Entwicklung in einem uneingeschränkten Gottestum und in einer schon greifbareren Bestimmung des Nirvâna-Begriffes. Die ärztlichen Eigenschaften sind deutlich in übertragenem Sinne zu verstehen, in fürsorglichem, wie auch eine wiederholte Gegenüberstellung einer väterlichen und ärztlichen Eigenart beweist [92]. Die fachwissenschaftlichen Erklärer betonen dieses Verhältnis noch besonders, darunter aber auch KERN wiederum unter einer mythologischen Parallele zu Apollo [93].

Dieser Vergleich des Buddha mit einem Arzt — in eigentlicher, beruflicher Bedeutung oder in mehr oder weniger übertragener Färbung — tritt häufig in den Legenden hervor, so häufig sogar, daß von einer Vorliebe für dieses Thema gesprochen werden kann [94]. Gestützt wird diese Bevorzugung durch die Eigenart der indischen Medizin [95]. Die Kenntnis ihrer Grundsätze war nicht nur unter den

[91] WINTERNITZ, l. c. II, 231. BURNOUF, Le lotus de la bonne loi 198.

[92] WINTERNITZ, l. c. II, 231, 234. KERN, Sacred Books of the East, XXI, 129—130.

[93] KERN, l. c. 310.

[94] *Aśvaghoṣa. Buddhacarita* (Übersetzg. aus d. Chines. d. BEAL od. SCHULTZE) 1212, 1829, 1894, 1978, 2085, 2148, 2182. *Lalita Vistara*, XIII (Übersetzg. FOUCAUX, l. c. 152). *Saddharma puṇḍarîka*, V, g. 54 (Übersetzg. BURNOUF l. c. 87). SCHMIDT, Dsanglun, 82—84, 85, 102, 108, 169. NEUMANN, Die Reden Gotamo Buddho's a. d. mittl. Sammlg. Majjhimanikâyo d. Pâli-Kanons, III, 6 ff. u. 61 ff. (Rede 101 u. 105).

[95] Es können hier nur einige Andeutungen gebracht werden. Zwischen einer primitiven indischen Medizin klafft eine unübersichtliche Lücke zu einer Entwicklungsstufe, welche etwa nach Beginn unserer Zeitrechnung sich in den älteren Anteilen der *Caraka-* und *Suśruta-Saṃhitâ* niederschlug. Es sprechen manche Umstände dafür, daß westliche Einflüsse in sie eingelaufen sind. Es sei nur daran erinnert, daß *Takṣaśilâ* im Gandhâra-Land eine berühmte medizinische Fakultät besaß (FICK, Soziale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddha's Zeit, 62—63), cf. auch Index *Takkasilâ*). Es zeigt sich aber im weiteren eine verhältnismäßig geringe Entwicklung jener Seiten ärztlicher Forschung, welche nach einer symptomatologischen Registrierung der Krankheitserscheinungen eine reale Auswirkung erwarten ließ. Im Gegenteil entfaltete sich nachdrücklich eine Form, bei der anscheinend die Beobachtungen in Normen, Schemata nud Zahlensysteme einverleibt wurden, welche bereits bestanden (LÜDERS, Garbefestschrift, 158—162). Die Ursache und der Zwang lag in der Einstellung der allgemeinen indischen Geisteskultur. Ein wesentlicher Teil medizinischer Denkart verließ einen naturalistischen und positivistischen Grund (vielleicht fremder Herkunft) und lief oder kehrte zurück in die beherrschenden philosophischen und dogmatischen Anschauungen des Landes. Die Möglichkeit tatsächlicher Forschung an Körper und Organen blieb oft ungenutzt. Statt dessen bildete sich ein Glaube an irrationale Kraftzentren im menschlichen Körper, welche der Inder bei seinen Beobachtungstechniken — z. B. im Yoga — fühlte und erlebte (cf. ZIMMER, Zur Rolle des Yoga in der geistigen Welt Indiens, Deutsche Vierteljahrsschr. 1926, 21 ff.). Und diese psycho-physiologische Gefühls-Lokalisationen wurden durch Spekulationen und Religionen begründet und ausgestattet (H. WALTER, *Svâtmârâma's Haṭhyogapradîpikâ*, III—XXIX; ABS, *Sanatana-Dharma*, 174—175; BAER, *Pratyabhijnâ-hridaya*, Diss. Zürich 1926; A. AVALON, The Serpent Power). Damit ist nicht das gesamte Wesen der Hindu-Medizin umschrieben. Die vorgehenden Entwicklungen beziehen sich aber auch nicht etwa auf Sonderlehren weniger

gebildeten Indern sehr verbreitet, also auch unter den religiösen Lehrern und Dichtern, sondern erweckte auch folgerichtig rege Anteilnahme unter einem allgemeinen und entfernter stehenden Zuhörerkreis. Die Übernahme ausgesprochener, medizinischer wissenschaftlicher Systematik in die Buddha-Legenden kann als Beleg gelten [96], wie auch Bezüge zu der indischen Pharmakologie [97]. Anderseits erscheint aber auch die Entstehung der Krankheiten aus Sünden nicht bar einer Basis, welche die ärztliche Wissenschaft in Indien anerkannte [98]; und wenn das Krankheitsübel der Sünde durch das Schwert der Weisheit abgehauen werden soll, so entspricht diese Vorstellung nach den vorlaufenden Begründungen nicht so vollkommen einer metaphysischen Anschauung, wie es auf den ersten Blick aus einer modernen europäischen Perspektive erscheinen mag [99].

In der Ausgestaltung der Religionslehren über Buddha reihten sich Wunder bei besonderen Lebensabschnitten des Menschgottes an; unter denen bei seiner Geburt werden beispielsweise Heilungen berichtet [100]. Und zu seiner Verherrlichung werden ihm später — sogar in medizinischen Fachschriften [101] — erfolgreiche ärztliche Kenntnisse zugeschrieben, wie auch solche während seiner früheren Existenzen in den Wiedergeburtserzählungen verkündet werden [102]. Im Überblick fußt also die Gestalt des Heilgottes auf einem breiten Grunde und seine Macht spielt von einer beruflichen ärztlichen Einstellung über rein-menschliche Formen der Güte und des Mitleids hinweg in ein übersinnliches und religiöses Gebiet der Heilung unter Einschluß einer moralischen Komponente.

Diese Eigenschaften begleiteten Buddha bei der Übertragung seiner Lehre nach Tibet, welche vorzüglich von Indien direkt nach dem Süden des Berglandes erfolgte. (Abb. 6.) Von der Vorgeschichte der südlichen Bezirke Tibets, dem — jedenfalls späteren — Sammelpunkt seiner Landeskultur, ist sehr wenig bekannt. Die Eigenberichte haben für die Frühzeit eine sehr beschränkte Zuverlässigkeit, schon wegen ihrer buddhistischen Beeinflussung. Von einer entfernteren Vergangenheit ganz abgesehen, erscheinen zahlreiche Elemente des unmittelbar vorangehenden Bontums als ein Produkt des Kampfes mit dem Buddhismus, auch in den Formen der Gottheiten [103].

Gelehrter, sie wurzeln im Gegenteil mit breitester Basis im geistigen Eigenleben der Inder und fanden weiten, fast volkstümlichen Anklang.

[96] *Aśvaghoṣa, Buddhacarita* 1869 (Übersetzg. BEAL od. SCHULTZE). SCHMIDT, Dsanglun, 119. FEER, Annal. d. Mus. Guimet 1883, 146—147, 165, 256. Cf. auch SCHIEFNER, Das weiße Nâgahunderttausend 4, WEBER-HUTH, Zschr. d. Deutsch. Morgld. Gesellsch., XLV, 586 ff.

[97] FOUCAUX, Annal. d. Mus. Guimet 1884, 153. SCHIEFNER, Lebensbeschreibung, 314.

[98] FEER, Annal. d. Mus. Guimet 1883, 256 ff., 271 ff.

[99] SCHMIDT, Dsanglun, 9.

[100] *Aśvaghoṣa, Buddhacarita,* Sanskrittext. I, 75, II, 9, 13 (Übersetzg. R. SCHMIDT od. COWELL). Tibet. T., I, 70, II, 8, 9, 13 (Übersetzg. WELLER).

[101] HOERNLE, The Bower Manucript, VI, 226 ff. FEER, Fragments extraits du Kandjour, 145 ff. (Annal. d. Mus. Guimet 1883).

[102] Als Arzt *Djala vâhana* in *Suvvana prabhâsa,* XVII (BURNOUF, Introduction à l'hisoire du Buddhisme indienne, 535). *Jâtaka,* 69, 444 (Übersetzg. DUTOIT, I, 285 ff., IV, 37 ff.).

[103] Über die Aufnahme eines indischen Häretikers in früher Zeit, cf. CHANDRA DAS, Journ. Asiat. Soc. Bengal 1881, 198. Gottheiten u. ikonograph. Verweise in SCHLAGINTWEIT, Über die *Bon-pa*-Sekte in Tibet (Akad. d. W. München 1886).

Medizinische Seiten sind in derselben Art wenig gesichert[104]. Es kann wohl angenommen werden, daß nach dem dritten Konzil (245 v. Chr.) die einsetzende Missionstätigkeit einmal auch in das Land des ewigen Schnees vorgedrnugen sein mag. Tibetische Berichte sprechen für einen derartigen Vorstoß[105]. Erfolge zeitigte dieses Vorkommnis nicht. Es scheinen überhaupt anfangs relativ wenig kulturelle Verbindungen bestanden zu haben zu dem mutmaßlich menschenarmen Land, darunter auch keine einer medizinischen Beziehung[106]. Erst der machtvolle tibetische König *Sroṅ-btsan-sgam-po* zog in der ersten Hälfte des siebenten Jahrhunderts buddhistische Missionen aus Indien heran. Ihre Erfolge entwickelten sich nicht und wurden wieder durch die bodenständigen Elemente, darunter durch den Bon, zum größten Teile vernichtet. Die zweite buddhistische Mission setzte auf Betreiben des Königs *Khri-sroṅ-lde-btsan* in der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts ein. Die Zuziehung des *Padmasambhava* verschaffte ihr eine Geltung, daß von da ab schlechtweg der Lamaismus datiert wird. Diesem Religionslehrer wurden umfassende Fähigkeiten der Zauberei (auch westlichen Einschlages) nachgerühmt, so daß er prädisponiert erschien, den Kampf im Reiche der Dämonen aufzunehmen. Die Ärzte seiner Begleitung nach Tibet dürften der gleichen Basis angehört haben[107]. Seine Praxis bestand — soweit sie hier in Betracht kommt —

---

[104] Chandra Das, Journ. Asiat. Soc. Bengal 1881, 200 (III, 6, 8, 9).

[105] Schlagintweit, Die Könige von Tibet, 837 (806). Schmidt, Geschichte der Ostmongolen, 25 (Bodhimör, 319). Huth, Gesch. des Buddhismus in der Mongolei, 6, 28.

[106] Alte volkstümliche Traditionen verlegen die Herkunft der Medizin nach dem Westen (A. H. Francke, Hochzeitslieder, 12, 45, 46, 51, 52), sicherlich nicht nach Indien, wenn auch eine Verbindung nach China nicht ausgeschlossen werden kann. Auch von Hippokrates und Galen sollen die Tibeter irgendwie und wann Kenntnisse erhalten haben (Wassiljev, Mél. asiat. Acad. St. Pétersbourg, II, 574; Schiefner, *Târanâtha,* II, 312). In einem neuzeitlichen Medizinwerk aus Turfan der Sammlung Lecoq finden sich ganz auffällige, inhaltliche und wörtliche Übereinstimmungen mit Galen (Veröffentlichung demnächst im Archiv f. Gesch. d. Medizin). In der Frühzeit hat in Tibet wohl eine medizinische Beeinflussung vorgeherrscht, welche aus der Richtung von China kam (Schlagintweit, Die Könige von Tibet, 838, Schmidt, Bodhimör, 322. Chandra Das, Journ. Asiat. Soc. Bengal 1881, 223. Rockhill, Life of the Buddha, 219). Bei dieser Herkunft liegt die Vermutung aber schon recht nahe, daß der Buddhismus nicht bereits indirekt im Spiel war. Die Entwicklung der chinesischen Medizin ist so gut wie noch ungeklärt.

[107] Laufer, Bru-ža-Sprache, 46; Roman, 13. Andere Übertragungsbeispiele: Wassiljev, *Târanâtha,* II, 91, 303, 311, 312. Schlagintweit, Könige, 844. Schmidt, Bodhimör, 348. Dem Mitarbeiter des Padmasambhava, *Vairocana* wird die Übersetzung der vier Tantra der Medizin *(sman-gyi rgyud-bži)* nachgesagt, dem Hauptmedizinalwerk der Tibeter (Analysis durch Csoma de Körös, Journ. Asiat. Soc. Bengal 1835; Neudruck 1912). Teile des Tanjur (*mdo,* 118—123), indisch-medizinischen Ursprunges, gehen auch auf den berühmten Kirchenlehrer *Nâgârjuna* zurück (Huth, Sitzgb. phil.-histor. Kl., Kgl. Preuß. Akad. 1895, 269 ff.; Zschr. Deutsch. Morgld. Gesellsch. 1895, 279 ff.). Entsprechend der kulturellen Machtentfaltung des Buddhismus in Indien hatten seine Gelehrten ihre Arbeiten auf medizinische Gebiete ausgedehnt. Und dieser Vorgang erlangte die größte Bedeutung für ärztliche Entwicklung in den Händen der Kleriker von Tibet (Zusammenstellung b. H. Laufer, Beiträge z. Kenntn. d. Tibet. Med., 12 ff.). Die Verbindung von ärztlicher und religiöser Betätigung wird zudem durch die buddhistischen Lehren ausdrücklich gestützt (*Buddhacarita,* 2021, 2036; Schiefner, Gratulationsschr. Acad. Petersburg 1858, 20; als späteres [*Tantra-*] Beispiel: Grünwedel, Edelsteinmine, 151—152).

in der Überwindung der einheimischen Dämonen und ihrer unverzüglichen Einreihung in das buddhistische Pantheon [108]. Aber er begnügte sich nicht mit dieser Erweiterung seiner Götterwelt, sondern betonte auf das nachdrücklichste und erfolgreich die religiöse Seite der Heilung [109]. Diese Energieentfaltung zeigt sich bei allen seinen Unternehmungen in einem Ausmaße, daß seitdem allgemein nicht nur der Lamaismus, sondern auch seine klerikale Machtstellung für Tibet datiert wird [110]. In seiner Heilkunde trat wissenschaftliche Medizin (neben einer empirischen) mehr oder weniger in einen Gegensatz zur religiösen [111] mit dem schließlichen praktischen Ergebnis einer Überwertung der letzten [112].

[108] Zahlreiche Beispiele dieser Dämonenbekehrungen in *rnam-thar* des *Padmasambhava* (Übersetzungen RIBBACH). Cf. auch die Dämonennamen in *gzer-myig* (A. H. FRANCKE, Asia major 1924). An sich erfreute sich das zentralasiatische Hochland, das Reich der Gespenster, nicht des besten Rufes (DE GROOT, Westlande, 187; SCHLAGINTWEIT, Tib. Handschr., Stuttgart, 248—249). Es sei hierbei nur auf die weitverbreiteten Erzählungen und Legenden über die *Pisâca* hingewiesen (GRIESON, Journ. Roy. Asiat. Soc. 1905, 285 ff. STEN KONOW, Zschr. Deutsch. Morgld. Gesellsch. 1910, 95 ff.). Ob pharmazeutische Praktiken von *Padmasambhava* bei seiner Mission angewandt wurden, ist nicht ersichtlich und würde der Sachlage nach auch wohl verschleiert worden sein. Auffällig ist die Hervorhebung seines Lebenselixirs (SCHLAGINTWEIT, Könige, 846; SCHMIDT, Bodhimör, 354). Unter diesem Titel laufen mannigfache Dinge. *Padmasambhava* war aber, als Yogin, wohl nicht ganz unerfahren in Rauschgiften; und die Umgebung des Königs hatte vielleicht Gründe, vom Genuß des „Teufelssaftes" *(bdud-rtsi)* abzuraten. Die Fazies und Konstitution der skelettierten Statuen des Buddha-Asketen ähnelt doch sehr der eines Vegetariers, welcher an alkaloide Gifte gewöhnt ist. (Cf. zu *bdud-rtsi* auch A. H. FRANCKE, Wintermythus, IV, 1, 17; SCHMIDT, Taten Gessers, 153, 204, 206, 207).

[109] So begnügt sich *Padmasambhava* bei seiner Zauberheilung keineswegs mit einer formellen Bekehrung der widerspenstigen Königin, sondern erst mit ihrer völligen Unterwerfung (Roman, 178 ff.).

[110] RIBBACH, l. c. 16 b. Als späteres Beispiel: HUTH, Geschichte, 146, 12.

[111] Die Aufnahme systematischer Pathologie in die Religionsschriften ist im indischen Vorgang gezeigt (Anm. 95); sie findet sich auch in der Zahlenlehre von den 404 Krankheiten (*rgyud-bži*, II, 12) durch offensichtliche buddhistische Übertragung sogar in Bonschriften (SCHIEFNER, l. c. 31, 81, 84; LAUFER, Mém. Soc. Finn. Ourg., 43, 45, 57). Aber auch hier wird bereits die Heilung durch Sühne oder Buße betont. Die gleiche Verbindung von Heilung der *(Nâga-)* Krankheiten und Reinigung von Sünden in der Münchn. Handschr., 9 (SCHLAGINTWEIT, Sitzgb. Akad. 1875, 75). Da im religiösen Sinn nützliche Worte den Heilmitteln gleich sind (*Nâgârjuna* in HUTH, Geschichte, 13, 5), so entstehen die Wunschgebete für die (verschiedenen) Krankheiten (HUTH, l. c. 180, 13). Diesen fließenden Übergang zeigen anschaulich die Ausführungen der *Dhâkinî* (SCHMIDT, Ostmongolengeschichte, Anhang, 463): „Diese, wie Paukenschall mächtig wirkende Stimme ist gleich den Worten der Buddhas; diese das Übel der Leidenschaften lindernde Arznei ist gleich dem Tranke der Unsterblichkeit; diese die atmenden Wesen stets sorgsam führende, erbarmende Gnade ist in Wahrheit die, alle Krankheiten heilende Hauptarznei." Es bleibt hier zweifelhaft, ob die Krankheit oder die Arznei im Sinne der Wirklichkeit zu verstehen ist; tatsächlich dürfte nach der metaphysischen Anschauung über das Leben dem Tantra-Mönch beide Dinge unwirklich sein.

[112] Hierzu zwei Beispiele aus jüngster Vergangenheit: CHANDRA DAS brachte von seinem Besuch in Lhasa (1882) gedruckte tibetische Tafeln von chirurgischen Instrumenten mit. Sie dürften von indischen Vorbildern abstammen, verraten aber, daß einmal hierfür bei den Lamas Interesse bestanden hat. Die Ausführung und Verwendungsmöglichkeit dieser 56 Instrumente ist eine reichhaltige (Journ. und Text Buddh. Text. Soc. Ind. 1894, Proceedg., 3, 9—10, Taf. I—III); und trotzdem sind sich alle

Mag jedoch *Padmasambhava* eine noch so markante und gestaltende Persönlichkeit gewesen sein, er wurde anderseits von den Strömungen in der Ent-





Abb. 6 und ebenso Abb. 7 wie 9—21 sind einem Pantheon-Atlas entnommen, welchen der Großlama von Peking *(lCan-skya hu-thog-thu)* um 1800 drucken ließ. Dieser wurde, in der Bibliotheca Buddhica, V, durch OLDENBURG russisch herausgegeben (St. Petersburg 1903); dieser Veröffentlichung sind die gebrachten Reproduktionen entnommen. Durch GRÜNWEDEL-PANDER war die gleiche Ausgabe erfolgt (mit den gleichen Nummern der Götterbilder) und Erläuterungen in den Veröffentlichungen aus dem Königlichen Museum für Völkerkunde (Berlin 1890), I, 2/3. — Die erste Abbildung (Abb. 6) zeigt den Religionsstifter: „Der siegreiche *Śâkya*, der Gewaltige" *(rgyal-ba śâ-kya thub-pa)* in lamaischem Stil der Darstellung (Bibl. Buddh. V, Nr. 2).

Abb. 7. *Amitâyus*, der Buddha des langen Lebens, „unendliches Leben besitzend" *(rgyal-ba tshe-dpag-med)*. Bibl. Buddh. V, Nr. 85.

wicklung des Buddhismus getragen. Der Beweis hierfür wird ihm selbst in den Mund gelegt [113]:

„Als in grauer Vorzeit
noch keine Lamas waren,
Kannte man den Buddha
Nicht einmal dem Namen nach.
Es entstanden die Buddhas
Der tausend Kalpas
Erst durch der Lama Wirken."

Beobachter heutiger tibetischer Verhältnisse darüber einig, daß eine nennenswerte Entwicklung der Chirurgie nicht nachweisbar ist. Zu gleicher Zeit klagte der Leibarzt des Regenten von Tibet und Chef des Ärztekollegiums der medizinischen Fakultät von Lhasa gegenüber demselben Pandit, daß bei einem vornehmen Kranken ein Leiden durch einen Eingriff wohl heilbar sein dürfte, in Tibet aber kein Arzt vorhanden wäre, welcher zu der Operation imstande wäre (CHANDRA DAS, Journey to Lhasa, 259—260, Ed. 1904). Vgl. auch die Erfahrungen von AMAD SHAH (Four Years in Tibet, Benares 1906, 59).

[113] RIBBACH, Mittlg. Mus. Völkerkd. Hamburg 1917, 17 a.

Die Berechtigung dieses Spruches gründet sich auf einen Polytheismus, welchen die lamaische Kirche anerkannte und regulierte. Die irdische Gestalt des Buddha *(Manuṣi-Buddha)* wurde von einer solchen der mystischen Beschauung *(Dhyâni-Buddha)*, *Amitâbha*, in einem konkret ausgemalten Paradies unterschieden. Als seine Nebenform (in der Verkörperung der Seligkeit = *sambho* = *ga-kâya*) gilt *Amitâyus* (unermeßliches Leben habend) als der Spender langen Lebens. (Abb 7.) Er wird — in einem Beichtgebet gemeinsam mit zahlreichen weiteren Buddhas — angerufen, „um alle belebten Wesen vor dem Schrecken des vorzeitigen Todes zu bewahren“ [114]. Denn nach den früher gestreiften Anschauungen kürzt die Macht der bösen Geister die Lebensdauer. Schon die Verehrung buddhistischer Kultgegenstände soll die Lebensjahre verlängern [115], und unter diesen dürfte sich der Donnerkeil (sanskr. *vajra;* tibet. *rdo-rje*) jener Bedeutung besonders erfreuen, als eine hauptsächliche Kampfwaffe gegen die feindlichen Dämonen.

Im lamaischen Pantheon führt darnach eine Gruppe ihren Namen (auch in übertragener Bedeutung) [116]. Von diesen Gottheiten, welchen die Kirche den *vajra* zum Kampfe gegen die Dämonen in die Hand gab, ist hier besonders *Vajra-pâṇi (phyag-na rdo-rje)* erwähnenswert. Unter seinen zahlreichen (zum Teil aus *Gandhâra* stammenden) Darstellungen tritt eine eigenartige in Alt-Kutscha auf [117]. Sie geht in einen tibetischen Bronzetyp über, welcher den Kopf weit nach hinten beugt, den Mund nach oben aufsperrt und die Arme über der Brust kreuzt. Die Figur dürfte als Deckelabschluß für Räuchergefäße gedient haben. Von zwei solcher kleinen Bronzen ist eine ärztliche Anwendung bekanntgeworden [118]. Entgegengesetzt der Richtung von Rauchschwaden wird in den aufgerissenen Mund des *Vajrapâṇi* eine Medizinpille geworfen; sie fällt dann durch den Hohlguß in den Mund des Kranken, welchem die Statuette aufgesetzt ist, und erlangt der Sachlage nach eine besonders kräftige Heilwirkung. Diese instrumentelle Verwendung des Gottes dürfte wohl durch die röhrenartigen Werkzeuge zur Fortleitung von Medikamentationen indischer Ärzte und ihre Übermittlung nach Tibet veranlaßt worden sein [119].

Neben *Vajrapâṇi* wird häufig eine weitere Gottheit dargestellt: *Mañjuśrî (ʻjam-dpal)*, welcher sich an eine historische Persönlichkeit bei der Einführung des Buddhismus nach *Nepâl* anlehnen soll. (Abb. 9.) Nach einer Padmasambhava-Legende versteckte er bei seinem Wohnsitz an einem fünfgipfligen Berge *(ṅu-tai-šan)* in China,

---

[114] SCHLAGINTWEIT, Sitzgb. Bayr. Akadm. philos.-philolog. Kl., 1863, 94. Cf. auch Buddhisme, Cap. X, XV; S. 69 etc. WENZEL, *Suhṛllekha*, Nr. 121. Der Begriff des langen Lebens — welcher hier und später ärztlicher Heilung parallel gesetzt wird — korrespondiert mit der Bezeichnung des ältesten, indischen Medizinalwerkes: *Âyurveda*, das Wissen vom (langen) Leben.

[115] SCHMIDT, Ostmongolengeschichte, 27; Bodhimör, 320.

[116] GRÜNWEDEL, Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei, 94 ff.

[117] GRÜNWEDEL, Alt-Kuscha, II, 80; Taf. XLIV/XLV, XLII/XLIII. Altbuddhistische Kultstätten in Chinesisch-Turkestan, 36, 161, 167, 179.

[118] Chappe d'Auteroche, Voyage en Sibérie (Paris 1768), I, 312, Pl. XXIII. TAFEL, Meine Tibetreise, Abb. 18 (182). (Abb. 8.)

[119] *Caraka-Saṃhitâ*, I, 5. *Suśruta-Saṃhitâ*, IV, 40 (I, 12). *Girindranâth Mukhopâdhyâya*, Surgical Instruments of the Hindus (Kalkutta 1913), I, 140 ff., II, Pl. 32. Buddh. Text Soc. of India 1894, Pl. I, 49, II, 49 (coorigt.).

seine Lehrbücher; davon entstand Unheil den Menschen, darunter Krankheiten und frühzeitiger Tod, und erst die Freigabe der Schriften (Magie) löste das Verderbnis [120]. Auf jedem der Gipfel des genannten Berges wuchs eine Blume in



Abb. 8. Skizze eines kleinen Bronzegusses, wiedergegeben als Radierung in: Voyage en Sibérie, fait par ordre du roi en 1761 — par M. l'Abbé CHAPPE D'AUTEROCHE (Paris 1768), I, 312; Pl. XXIII. „La bouche de cette Divinité communique avec l'anus par un canal perpendiculaire. Les Lamas ou Prêtres en font usage pour donner la communication aux malades. Otschirbany [i. e. *Vajrapâṇi*] étant assis sur la bouche du malade, on met dans celle de ce Dieu la pilule sacrée. Elle tombe par son propre poids dans la bouche du malade." Die Gegenschrift, Antidote (Amsterdam 1772) reicht nur bis zur S. 230 des Werkes von CHAPPE D'AUTEROCHE, sie dürfte zudem das Tatsächliche der mongolischen Statuette (der Kalmyken) nicht erschüttern. Denn TAFEL zeigt in seinem Tagebuch: Meine Tibetreise, I, 182, Abb. 13, die gleiche Bronze auf und mit demselben Verwendungszweck für Kranke. Bei dieser letzten findet sich auch ein Untersatz, welcher als Sturzdeckel für ein Räuchergefäß gedient haben kann (vgl. die skizzierte Andeutung rechts unten in der Abbildung). Links oben ist ein *vajra* beigezeichnet, welche *Vajrapâni* in seiner Hand trägt.

den fünf Farben der Gottheit, weiß, gelb, rot, blau, grün; diese Blumen, mit großen Heilkräften, wurden von den Pilgern gesammelt. Eine furchtbare Form: *Yamântaka (gšin-sje-gšed)* bändigt, als Henker des Todesgottes, einen Dämonenkönig, welcher Tibet entvölkerte [121]. *Mañjuśrî* kann aus diesen Verhältnissen heraus als Seuchenheilgott gelten. Endlich findet er auf Kalendern und magischen Tafeln häufig seinen Platz gemeinsam mit *Vajrapâṇi* und *Padmapâṇi* [122].

[120] GRÜNWEDEL, Mythologie, 134 ff. SCHLAGINTWEIT, Buddhisme, 34, 72.

[121] GRÜNWEDEL, Mythologie, 101. GRÜNWEDEL-PANDER, Das Pantheon des Tschangtscha Hutuktu, 61. Über eine Tantra-Beschwörung, cf. Baeßler-Archiv, 1912, 12 ff.

[122] SCHLAGINTWEIT, Buddhisme, 197, 200. GRÜNWEDEL, Mythologie, 138.

Diese letztgenannte, sehr beliebte Trias stellt die Schutzgottheiten von Tibet dar. *Padmapâṇi* (oder *Avalokiteśvara*) kann als der Bodhisattva kat' exochen angesehen werden, als ein göttliches Wesen, dessen Eigenschaft *(sattva)* das Erkennen *(bodhi)* ist in Prädisposition zur Buddhawürde. Aus Mitleid mit den Leiden der Welt verzichtet er jedoch auf sein zukünftiges Buddhatum; deshalb seine Benennung „Allerbarmer" *(thugs-rje-chen-po)*. Sein Wille zur Erlösung dehnt sich der Sachlage nach auf die Krankheiten aus. So veranlaßt er durch *Padmasambhava* die Rettung bei den zuvor genannten Leiden, welche durch die Verhaltung der Lehren des *Mañjuśri* entstanden waren. Er ist der Gott, „der aller Wesen Plagen lindert" [123], und „alle Krankheiten nehmend" *(sarva vyâdhiharî)*,





Abb. 9. *Mañjuśri*, bezügl. seine Nebenform *Mañjughoṣa („jam-pai-dbyans)*, Bibl. Buddh. V, Nr. 145. Auf diese Form beziehen sich die mitgeteilten Legenden.

Abb. 10. *Siṃhanâdâvalokiteśvara, Avalokitesvara* mit der Löwenstimme *(spyan-ras-gzigs-seṅ-ge-sgra)*, Bibl. Buddh. V, Nr. 94.

sowie als „der Arzt der Kranken" wird er gepriesen [124]. Derartige ärztliche Eigenschaften des *Padmapâṇi* bewegen sich in dem schon bei Buddha beschriebenen Ideenkreis und sind daher — zum Teil wörtlich — übernommen, so auch das Epitheton *seṅ-ge sgra* (sanskr. *Siṃhanâda* = der mit der Löwenstimme). (Abb. 10.) An diesen Namen knüpft sich die Legende einer Beschwörung, des *Siṃhanâda-Sâdhana*, welche besonders heilkräftig gegen Lepra sein soll [125]. Mit jener Erkrankung wird *Padmapâṇi* frühzeitig und wiederholt in Verbindung als Heilgott gebracht [126]. Seine Beschwörung in der obigen Weise soll bei der ersten Mongolenmission den Fürsten geheilt haben. Der Abt des *Sa-skya*-Klosters wurde (1247)

[123] GRÜNWEDEL, Die Tempel von Lhasa. Sitzgb. Heidelberg. Akadem. d. W. phil.-hist. Kl., 1919, 41.

[124] GRÜNWEDEL, Mythologie, 132. *Kâraṇḍavyûha* (cit. n. SCHERMAN, Ind. Visionsliteratur, 66—67).

[125] GRÜNWEDEL, Mythologie, ibid.

[126] *Târanâtha*, II, 151 (cf. auch 102). GRÜNWEDEL, Tempel von Lhasa, 25.

— wenigstens nach einem Teil der Quellschriften — zu diesem Zweck hergerufen [127]. Es dürfte sich um eine Aussatzerkrankung gehandelt haben; dafür spricht die metaphysische Färbung des Krankheitsberichtes und die übersinnliche Therapie [128]. Magischer Einschlag — einschließlich der Rauschmittel — ist zudem aus den weiteren Schilderungen des Missionsverlaufes offensichtlich [129]. Unter den Auspizien des *Padmapâṇi* vollzieht sich eine weitere Heilhandlung, die Bereitung der „kostbaren Pillen" *(mani ril-bu)*. Bei der vorbereiteten und feierlichen Zeremonie ihrer Herstellung wird der Gott angerufen, Heilkraft den Pillen zu verleihen, welche selbst aus gerösteten und zermahlenen Getreidekörnern mit roter Farbe geformt werden [130]. Eine wohl kausale Parallele besitzen diese Pillen in den glänzenden und segensreichen Kügelchen, welche sich in den Knochen der buddhistischen Heiligen befinden sollen, und ferner in jenen Pillen, welche aus den Exkrementen der beiden höchsten Geistlichen zu Heilzwecken angeblich hergestellt werden [131]. Dabei ist zu berücksichtigen, daß der *Dalai-Lama* eine Inkarnation des *Padmapâṇi* ist. Bei der zweiten Mongolenmission (1575) soll der dritte *Dalai-Lama* den Fürsten der Tümäd von einer Erkrankung (Podagra) geheilt haben, wobei auf frühere Inkarnationen des *Padmapâṇi* angespielt wird und auf das berühmte tibetische Gebet: *oṃ maṇipadme hûṃ*. Diese *Dhâraṇî* soll auch in den Hufspuren des Pferdes erschienen sein, welches der Kirchenfürst als leibhaftiger *Padmapâṇi* ritt [132]. Das Gebet richtet sich an den Gott selbst (besonders mit dem Zusatz *hrî* [133]), und kann sogar begründet als namentliche Anrufung angesehen werden [134]. Unter den vielen Gelegenheiten seiner Anwendung — der Tibeter

[127] Schmidt, Ostmongolengeschichte, 111 (ebenso in den Forschungen im Gebiet der Bildungsgeschichte d. Völk. Mittelasiens, 141—142). Die ärztlichen Eigenschaften werden im Bodhimör (393) und bei Huth (II, 130) nicht erwähnt.

[128] Ob es sich bei dem Mongolenfürsten um Lepra gehandelt hat, ist zweifelhaft. Die Tibeter besitzen zwei Benennungen für die Lepra *(klu-nad* und *mdze-nad)*. Der zweite Name (Jäschke, 463 a: not cancer, yet infections, the skin growing white and chapped) ist nicht modern gesichert; der erste, *Nâga*-Krankheit, verrät seine dämonische Herkunft, wie sie auch bei der Erkrankung des Fürsten angenommen wird (Schmidt, Forschungen, 141), und auch sonst evident ist, auch in der Heilung (Chandra Das, Journ. Asiat. Soc. Bengal 1881, 196, 8).

[129] Huth, Geschichte, 133 ff. Zaubertrank, ibid. 135, 11.

[130] Rockhill, Proceedings Amer. Orient. Soc. 1888, 22 ff.

[131] Pallas, l. c. II, 304—306. H. Laufer, Beiträge, 68—69. Krauss, Der Unrat in Sitte... der Völker, Index: Großlama.

[132] Schmidt, Ostmongolengeschichte, 229 ff., 414. Huth, Geschichte, II, 225 ff. Pallas, Sammlungen histor. Nachr. über d. mongolischen Völkerschaften, II, 425—426 (Petersburg 1801).

[133] Grünwedel, Mythologie, 130: Beschreibung der Bannung nach dem *Sâdhanamâlâtantra*, wobei der Bodhisattva aus der Vorstellung des Zeichens *hrîḥ* entsteht. Diese *Dhâraṇî*-Silbe ist das sogenannte *vîja* des Gottes (zusammengezogen aus *hṛdaya* = Herz); cf. Getty, The Gods of the Northern Buddhism, 181.

[134] Die allgemein angenommene Übersetzung des *ôṃ maṇi-padme hûṃ* ist: om Juwel im Lotus hum. Dabei wäre unter Juwel *Padmapâṇi* zu verstehen unter Bezug auf seine übernatürliche Entstehung, welche ihrerseits mit verschiedenen mystischen Geburtslegenden ausgeglichen ist. Neben dieser wörtlichen Übersetzung stößt man aber auf viele Berichte, welche einen magischen Wert jeder der einzelnen Silben beimessen (Grünwedel, Baeßler-Archiv, 1912, 35; Pallas, Sammlungen, II, 90—91; Schmidt, Forschungen, 199 ff; Rockhill, Land of the Lamas, 326—334; Koeppen, Lamaische Hier-

murmelt es mitunter stundenlang — besteht auch selbstverständlich jene vom oder beim Kranken. Diese Verbindung wurzelt vor allem in dem Gedanken an die Barmherzigkeit des *Padmapâṇi*, wenn auch zuweilen ein Bezug zu Heildrogen einmal



Abb. 11. *Avalokiteśvara* mit den vier Händen *(spyan-ras-gzigs-phyag-bži-pa)*, Bibl. Buddh. V, Nr. 89. Diese Form des *Padmapâṇi* inkarniert sich im Dalai-Lama, sie ist in ihrer Darstellung identisch mit der weiblichen Übertragung *Maṇipadmâ*, auf welche oben bei dem Sechs-Silben-Gebet Bezug genommen wurde.

erwähnt wird. Die Eigenschaft des Mitleids bleibt *Padmapâṇi* (bzgl. *Avalokiteśvara)* auch treu bei seiner Verpflanzung nach Ostasien in die vorzugsweise weibliche Gottheit: *Kwan- (shi-) yin*, deren Legende auch ärztliche Handlungen ihr zuspricht [135]. Das religiös gefärbte Mitleid des lamaischen Gottes erstreckt sich

archie, 59—61, &c). Diese Überlieferungen können als bodenständige Unsicherheit über die eigentliche Bedeutung des Gebetes gelten, welche bereits zur Zeit der Jesuitenmission unter ANDRADE bestanden hat. Auch als eine spielerische Mystik. Als eine solche kann auch die namentliche Anrufung angesehen werden. *Manipadme* entspricht nämlich dem Sanskritvokativ von *Maṇipadmâ*, der weiblichen Energie *(śakti)* des *Avalokiteśvara*. Dieser Geschlechtswechsel ist aber keine Ausnahme; und zwischen *oṃ* und *hûṃ* werden auch sonst Heiligen- oder Götternamen eingeschlossen. A. H. FRANCKE hat das Verdienst des Nachweises, daß regelmäßig die weiblichen Energien der Götter *Mañjuśrî*, *Padmapâṇi* und *Vajrapâṇi* in Westtibet zusammengestellt wurden unter einer Parallele ihrer mystischen Zeichen und Farben (Journ. Roy. Asiat. Soc. 1915, 397 ff. Ein Beispiel aus Osttibet: „Anthropos" 1923/24, 183—185). Der tatsächliche Nachweis dieser Form in Nepal: BENOYTOSH BHATTACHARYYA, Buddhist Iconography (*Sâdhanamâlâ*, 180, Pl. XLVII, 22), in der gleichen vierhändigen Form, welche in Tibet als Inkarnation für den Dalai-Lama gilt. Damit dürfte der historische Wert der namentlichen Anrufung belegt sein. Nebenher bemerkt, gibt über die Bedeutung des Sanskritnamens, *Avalokiteśvara*, Aufschluß: GRÜNWEDEL, Mythologie, 127—128, und ZIMMER, Zschr. f. Indologie u. Iranistik 1922, 73 ff.

[135] *Kwan-yin* vertreibt Krankheiten und Epidemien (KLEIWEG DE ZWAAN, Naturkundige Verhandlg. v. d. Holland. Maatsch. d. Wetensch. 1917, 262). SCHERMAN, Materialien z. Gesch. d. Ind. Visionsliteratur, 69; dort heilt *Kwan-yin* — entsprechend noch heute in China ärztlich bestehenden Vorstellungen — ihren erkrankten Vater mit

schließlich so weit, daß er sogar noch nach dem Ablauf einer Seuchenerkrankung heilend eingreift, die Seele des Toten aus den Höllen zurück in den Körper führt [136].

In der eingeengtesten und hervorgehobensten Bedeutung gilt dem Tibeter als Gottarzt: *Saṅs-rgyas sman-gyi-bla Bedûryai ʻod-kyi rgyal-po* [137] (gebräuchlich in *sMan-bla* gekürzt). Seine Verbreitung im Gebiet des Lamaismus ist eine sehr große [138]. Für die Frühzeit wird ihm die Jüngerschaft bei Buddha zugeschoben [139], und in den alten Legenden tritt er unter dem Namen *Bhaiṣâjya-râja* (bzw. *-guru, -deva)* und *Sarvasattvapriyadarśana* auf. Allerdings werden ihm hier anfänglich nicht besondere ärztliche Eigenschaften zugesprochen in jener Entwicklung des Buddhismus, welche sich durch maßlose Eigenopfer in steigend abstrusen Formen auszeichnet [140]. In der bekanntesten Überlieferung nimmt der Bodhisattva zwölf Jahre hindurch kostbare Nahrung und Öle zu sich, hüllt sich in göttliche Gewänder und bringt sich dann selbst als Brandopfer dar zu Ehren des Buddha und seiner Lehre. Zu diesem Zwecke brennt er 12.000 Jahre hindurch. Nach seiner übernatürlichen Wiedergeburt läßt er von neuem seinen Arm verbrennen zu Ehren der Reliquien von Buddha während eines ähnlich langen Zeitraumes. Nebenher bemerkt erneuert sich sein verbrannter Arm auf eine gebräuchliche Beweiskräftigung seiner religiösen Absicht. Der Zweck dieser legendären Lehre *(Sadhamapuṇḍarîka,* XXII) dient mannigfachem Heile, darunter auch der Heilung von Krankheiten [141]. Dieser Heilgott wird noch in verschiedenen anderen Texten höheren Alters erwähnt [142] und auch durch eine Skulptur wird seine Übernahme nach Ostasien nachgewiesen um 554 [143].

---

ihrem eigenen Fleisch. Der genetische Vorgang liegt in einer solchen Opfertat durch Buddha in einer früheren Geburt (Schmidt, Dsanglun, XXVI); diese Tat Buddhas hat schon zuvor Nachahmung gefunden: *Mahâvagga,* VI, 23 (cit. n. Kern, Buddhismus, II, 61, bzgl. 77). Eine weitere Beziehung der *Kwan-yin* zum indischen Buddhismus weist zur Göttin *Harîtî* unter medizinischem Einschlag (Peri, Bull. d. l'ecole franç. 1917, 88, 89, 90, 99).

[136] *Avalokiteśvara* erweckt den an einer Seuche verstorbenen Bengal-Pandita *Vikîrtideva* wieder zum Leben (Grünwedel, Edelsteinmine, 114—115).

[137] Zu Deutsch: Buddha, der Medizin Gott, des Beryll-Glanzes König.

[138] Im Mongolischen: *Ototši (Otatschâ), Binduria.* Chinesisch: *Yaô-shih-fo, Yaô-wâng.* Japanisch: *Yaku-shi, Binzuru* (wahrscheinlich korrumpiert aus *Bedûrya*). Literatur bei Grünwedel, Mythologie (Index), in den angeführten Werken v. Waddel, Getty, Anesaki, Kleiweg de Zwaan, Pallas, Bergmann, &c.

[139] Schlagintweit, Könige, 853. Der Heilgott trägt auch einen alten Sanskritnamen: *Piṇḍola*; den gleichen ein Jünger des *Śâkyamuni* in *Jâtaka,* 483 u. 497, wo jenem Zauberkräfte nachgerühmt werden. In einer Aśoka-Legende taucht der gleiche Name für einen Zeitgenossen von Buddha auf (Burnouf, Introduct. à l'histoire d. Buddhisme ind., 397 ff.).

[140] Cf. Schmidt, Dsanglun, 51—62, 216. Huth, Mongolengeschichte, II, 8, 8—18.

[141] *Sadharma-puṇḍarîka,* XXII (Übersetzung Burnouf, Le Lotus de la bonne loi, 242 ff.; Kern, Sacred Books of the East, XXI, 378 ff.).

[142] In *Suvarna prabhâsa: Sarvasattva-priya-darśana* (Burnouf, Introduct. 530). In *Lalita-vistara,* XIII, 62 (Foucaux, Ann. Mus. Guimet 1884, 153) und seiner tibetischen Übersetzung des 9. Jahrh. (Foucaux, *Rgya tch'er rol pa,* II, 168). Auch in den älteren Abschnitten des *Saddharmapuṇḍarîka* (cf. Indices) wird *Bhaiṣâjyarâja* wiederholt namhaft gemacht, das XXI. Kapitel ist ganz seinen Banngebeten gewidmet.

[143] Anesaki, Buddhist Art in its relation to buddhist ideals with special reference

Durch die Ausgestaltung einer buddhistischen Spekulation über das Paradies *(sukhâvatî*, vgl. S. 961) und unter seiner bildlichen Darstellung entstanden auch solche, welche *Bhaiṣâjyarâja* in dieser Seligkeitssphäre wiedergibt. Aus dem Sande der Wüsten Ostturkistans sind drei derartige Bilder gerettet worden. Der zu größt gemalte Medizinbuddha ist hier von einem Bodhisattva-Paar *(Mañjuśrî* und *Samantabhadra)* umgeben, hält seine Hände in einer mystisch-symbolischen Stellung *(mudrâ)* oder in der einen Hand eine Almosenschale *(pâtra)*. Diese Bilder aus





Abb. 12. *mtshan-legs-yoṅs-grags-dpal.* Farbe: gelb. Bibl. Buddh. V, Nr. 136.
Abb. 13. *sgra-dbyaṅs-rgyal-po.* Farbe: gelbrot. Bibl. Buddh. V, Nr. 137.

Ostturkistan, vor oder um die Jahrtausendwende, zeigen zwar ostasiatisches Gepräge, der Ursprung ihrer Komposition dürfte nach Tibet zu verlegen sein [144].

Dorthin ist nach frühester Überlieferung *sMan-bla* durch *Padmasambhava* eingeführt worden. Er stellte im Mittelstock des Haupttempels von *bSam-yas* ein Bild von *Bhaiṣâjyaḍeva* in Gemeinschaft mit denen von *Śâkyamuni* und *Amitâbha* auf, und ein zweites in die Umgebung jenes Dhyâni-Buddha in einem Nebentempel der Klosteranlage [145]. Aus den Tempeln von Lhasa berichtet der Katalog *(dkar-chag)* des ersten Dalai-Lama [146]:

---

to buddhism in Japan. Boston-New York 1923, Pl. II: Der oberste Teil dieser Stele ist zwar abgebrochen, doch ist der Inhalt der zerstörten Darstellung nach seinen Resten mit größter Wahrscheinlichkeit mit den Begebenheiten des XXII. Kapitels des *Saddharmapuṇḍarîka* zu identifizieren.

[144] A. v. LE COQ, Die buddhistische Spätantike in Mittelasien, IV. Taf. 17, Text 26—27. Der Medizin-Buddha weist hier eine Beziehung zum Kalender auf; er gilt als Gebieter des Tierkreises, dessen Vertreter ihn umgeben; eine untere Borde verweist auf seine zwölf großen Gelübde (WALDSCHMIDT, Gandhara, 87—88; STEIN, Serindia, III, 1410). Ferner: STEIN, Serindia, II, 889—890, und IV, Pl. LVI, LVII. Vgl. auch II, 882 (Ch. 00224, Ch. XXI, 002, Ch. XXI, 0015); III, 1409—1410 (PETRUCCI, Appendix E).

[145] LAUFER, Bru-ža-Sprache (T'oung-pao 1908), 23 und 32.

[146] GRÜNWEDEL, Sitzgb. Heidelberg. Akadem. d. W. phil.-hist. Kl. 1919, 42 (166—169); vgl. auch 28 (81).

„Er, der allen von widriger Fieberhitze Gequälten Linderung bringt,
ein gnadenvolles Gefäß mit Kampfertropfen für Weib und Kind
den gläubigen reinen Sterblichen spendet: *Bhaiṣâjyarâja.*
dessen Tätigkeit für Alle, Hoch und Niedrig, gilt, hier ist er."

Die Einzelheiten des Lobspruches könnten rationelle medizinische Einstellung vermuten lassen, jedoch nur scheinbar. Die Linderung des Fiebers ist ein beliebter und früher Vergleich mit der Erlösung durch Buddha [147]; und Kampfer entspricht gleichfalls nicht einem Medikament in modernem Sinne, sondern hat von alters her den Charakter des wohlriechenden Parfüms [148]. Es scheinen hier Anklänge an





Abb. 14. *gser-dzaṅ-dri-med-rin-chen-snaṅ.* Farbe: gelbweiß. Bibl. Buddh. V, Nr. 138.
Abb. 15. *mya-ṅan-med-mchog-dpal.* Farbe: hellrot. Bibl. Buddh. V, Nr. 139.

Buddha, den König der Ärzte *(sman-gyi rgyal-po)*, hindurch, und diese Verbindung dürfte nie ganz erloschen sein [149]. Trotzdem ist die Gestalt des *sMan-bla* durchaus isoliert und gewinnt noch konkretere Form dadurch, daß ihm in die rechte Hand eine der bekanntesten Arzneidrogen gelegt wird, die Myrobolane *(a-ru-ra)* [150];

[147] Verschiedentlich entsprechende Vergleiche in *Aśvagoṣa, Buddhacarita*, XI.

[148] Z. B. *Jâtaka*, 62: „Parfüms, Räucherwerk, wohlriechende Pulver, Kampfer u. dgl." (Übersetzg. Dutoit, I, 259); beim Wohlgeruch des Kampfers muß die frische Droge — etwa die zerriebenen Blätter des Baumes — berücksichtigt werden, nicht der Geruch des modernen, meist synthetischen Präparates.

[149] Beispielsweis: Huth, Geschichte, II, 437, 4.

[150] Die Myrobalane — eingeengt: Terminalia Cheluba — ist die Panazee unter den Heildrogen der Hindus *(harîtaki)*. In der Lebensbeschreibung *Śâkyamuni's* (Schiefner, 246, 314) wird ihre Heilkraft bereits gerühmt. Die Myrobalanen und verwandte Drogen werden schon in den alten Fachschriften *(Śusruta*, XIV, *Caraka*, I, 2) aufgezählt. Noch in der Neuzeit nennen die Tibeter und Mongolen diese Frucht „den Chan (den König) der Arzneyen" (Rehmann, Beschreibung einer tibetanischen Handapotheke, St. Petersburg 1811, 10; die gleiche Frucht oder ähnliche, wenn auch nicht botanisch und lexikolog. gesichert: Nr. 2, 3, 57, 58, 59; cf. Jäschke 363 a, &c; Chandra Das, 806 b, 103 a, &c). Auch nach dem chinesischen Kulturbereich Übertragung durch

seine Linke hält gewöhnlich die schon oben erwähnte Almosenschale. Mit dieser Ausstattung wird er am häufigsten angetroffen, doch gibt es auch Abweichungen [151].

Ein weiteres wichtiges Kennzeichen — wie überhaupt für jedes Glied des lamaischen Pantheon — liegt darin, daß der Medizinbuddha in der Regel mit bestimmten anderen Gottheiten dargestellt wird [152]. Davon ist oben schon hingewiesen worden in offenbar älteren Beispielen. In der späteren Zeit erscheint *sMan-*





Abb. 16. *chos-sgrags-rgya-mtshoi-dbyaṅs*. Farbe: rot. Bibl. Buddh. V, Nr. 140.

Abb. 17. *mṅon-mkhyen-rgyal-po*. Farbe: rot. Bibl. Buddh. V, Nr. 141.

bla inmitten eines Kollegiums von Göttern, welche gleich ihm selbst als Medizin-Buddhas bezeichnet werden. (Abb. 12–20.) Dieser Umstand läßt eine Vermutung zu über die Genese einer zunehmend stärkeren und spezifischen Absonderung unter den übrigen Heilgottheiten. Es ist wohl möglich, daß in die Ausgestaltung des *sMan-bla* und in die seiner Begleiter — etwa in seinen Tempeln und Medizinklostergebäuden — kanonisierte Lama-Ärzte übergegangen sind. Wenn auch ein gänzlich gesicherter Quellennachweis hiefür nicht erbracht werden kann, so deuten doch Darstellungen von geheiligten Ärzten mit Fachattributen in einer Aufmachung rituellen

den Buddhismus (HÜBOTTER, Beitrag z. Kenntn. d. chin. u. tibet.-mongol. Pharmakologie, 78). Allgemein:: UDOY CAND DUTT, Materia medica, 160–164, 225; LAUFER, Sino-Iranica, 378, 551.

[151] Außer den Abbildungen in der zitierten monographischen Literatur bei ROERICH, Tibetan Paintings, 13, 16, 35; ADAM, Hochasiat. Kunst, 14; Buddha-Statuen, 11.

[152] Außer den schon angegebenen Zusammenstellungen in einer mit *Śâkyamuni* und *Amitâbha* (GRÜNWEDEL, Mythologie, 118) und mit *Dîpaṅkara* und *Kubera* (SCHLAGINTWEIT, Buddhisme, Pl. XXXII). GRÜNWEDEL-PANDER, Das Pantheon des Tschangtscha Hutuku, Nr. 136–144 (veröffentl. Kgl. Museum f. Völkerkund., I. 2/3); ebenso Biblioth. Buddh., V (russ.). WADDELL, Buddhism., 353–354. Auf einer Tempelfahne aus Nepal (1909) sind die Begleiter des *sMan-bla* nicht neben ihn gesetzt, sondern unter den zahlreichen Göttern in eine untere Zeile eingereiht als Bodhisattva's (GETTY, The Gods of the Northern Buddhism, Frontispiece).

Ausmalung nach jener Richtung [153]. Auch gelegentliche Anspielungen und Berichte unterstützen diese naheliegende Kombination [154]. Das realistische Attribut des *sMan-bla,* die Heilfrucht in seiner Hand, kann in gleichem Sinne hierbei verwertet werden. Ein entsprechendes Medikament hält auch sein weiblicher Widerpart, die





Abb. 18. Der Hauptgott ist der „Buddha, Gott der Medizin, Beryllglanzkönig" *([saṅs-rgyas] sman-gyi-bla be-ḍuryai-ˌod-kyi-rgyal-po).* Farbe: blau. Bibl. Buddh. V, Nr. 142. (In der Blocklegende ist ḍ in ṭ verschrieben.)

Abb. 19. *rgyal-ba-seṅ-gei-ña-ro.* Bibl. Buddh. V, Nr. 143 (Farbe nicht bekannt).

Göttin der Medizin *(sMan-gyi lha-mo)* (Abb. 21); jedoch der höchstwahrscheinlich mystische Beigeschmack der Heilfrucht dieser Göttin läßt auch Folgerungen wieder in das Transzendentale hinübergleiten [155].

---

[153] Vgl. die obere Querleiste auf der anatomischen Tafel aus *lchags-po-ri* (Walsh, Journ. Roy. Asiat. Soc. 1910). Die dort abgebildeten Ärzte sind als Heilige von Nimbus und Aureole umgeben und es wird von ihrer Reinkarnation gesprochen (1231). Auch auf einer anderen Tafel aus dem Medizinkloster bei Lhasa (im Besitz Laufer) sind in der gleichen Art und Weise Ärzte abgebildet. Über einen Tempel des *sMan-bla* (von zahlreichen Reiseberichten abgesehen) vgl. Grünwedel, Mythologie, 71.

[154] Der Gedanke, Gelehrte mit ärztlichen Eigenschaften als Heilige zu erklären und in den Götterhimmel zu versetzen, auch in Tantra-Formen, ist nicht neu und sachlich begründet. Es braucht nicht jedesmal die Parallele zu Buddha herangezogen werden. Es finden sich genug andere, praktische Beispiele (etwa *Prabhâhastin* aus der Zeit des *Padmasambhava,* Ribbach, 40). Die Zahl 8 der Begleiter des *sMan-bla* ist zudem keine feststehende. Der *dkar-chag* des ersten Dalai-Lama (Grünwedel, 48) spricht von sieben, und Waddell (Lhasa and its Mysteries, 377) sah nur vier Begleiter in dem Kloster von *lchags-po-ri.* Rehmann (l. c. 3) nennt nach seinen lamaischen Gewährsmann Bücher, welche „von als Götter verehrten Ärzten in Tibet geschrieben wurden. Das vorzüglichste dieser Bücher hat eine ihrer Gottheiten (Burchane), *Otoschei* [d. h. *sMan-bla*] genannt, zum Verfasser". Auch Waddell spricht von einer Kanonisierung der Ärztgötter.

[155] Biblioth. Buddh., V, und Grünwedel-Pander, l. c. Nr. 275. Die Göttin hält in ihrer Linken einen Pfirsich (?). Eine ähnliche Frucht liegt in der blauen Almosenschale, welche das Bild des *sMan-bla* auf *lchags-po-ri* trägt; Waddell, Lhasa, 377.

Denn die Bitte um Hilfe bei Krankheiten an *sMan-bla* und die weiteren Folgerungen spielen sich vollkommen innerhalb der Grenzen des kirchlichen Kultes ab. Der Lama-Arzt betet zum Medizin-Buddha beim Sammeln der Heilkräuter und bei ihrer apothekarischen Verarbeitung. Jede Encheirese am Krankenbett beginnt mit seiner Anrufung. Die Fachschriften schmückt sein Bild und religiöse Gesänge, welche von ihm herrühren sollen, werden beim Kranken rezitiert [156]. Sein Bild oder seine Bannsprüche werden in die Amulette geschlossen und begleiten die Tibeter [157]. Schließlich wallfahren die Kranken zu seinen Tempeln, berühren mit ihren kranken Körperteilen sein Standbild und verehren es fast wie einen Fetisch [158]. Denn die Statuen der Götter gelten nach gewissen Zeremonien als gottbelebt [159].

In dem Medizin-Buddha, *sMan-bla*, dürfte die markanteste Form der lamaischen Heilgottheiten aufgezeigt sein. Selbst bei ihm ist der Begriff des Heiles nicht in einer ausschließlich realistisch-ärztlichen Bedeutung erkennbar, sondern in einer dehnbaren Breite, welche auch die deutsche Bezeichnung widerspiegelt. In dieser Hinsicht ließen sich noch manche Beispiele aus dem lamaischen Pantheon aufzählen, welche darnach Anspruch auf den Namen eines Heilgottes erheben können.

Denn ein jeder Lama wählt sich eine bestimmte Schutzgottheit *(yi-dam)*, welcher er einen besonderen Kultus widmet und nach deren Namen man ihn nicht fragen darf [160]. Es kann nicht bezweifelt werden, daß sich der Lama auch wegen körperlicher Leiden an den Schutzgott wendet, zumal da er Krankheiten vorzüglich durch Dämonen entstehen läßt, welche auch die Feinde seiner Religion sind. In dieser Verbindung dürfte sogar ein Gott von so wenig freundlichen Eigenschaften — wie der schreckliche *Yi-dam Mahâkâla* — zum Heilgott werden, wenn er wunschgemäß dem Saugen am Herzblut Einhalt tut [161].

* * *

Der Pfirsich gilt in Ostasien als das Sinnbild ewiger Jugend (auch als Symbol des weibl. Geschlechtsorgans) und lebensverlängernd (KLEIWEG DE ZWAAN, l. c. 41, 44, 146). Auch hier wieder Beziehungen zur indischen Göttin *Hariti*. Zur gesundheitlich-magischen Bedeutung einer ähnlichen Frucht, der Zitrone, vgl. J. J. MEYER, Über das Wesen der altindischen Rechtsschriften, 376—377.

[156] SCHLAGINTWEIT, Buddhisme, 172. ROCKHILL, Tibet (Journ. Roy. Asiat. Soc. 1891), 235. GRÜNWEDEL, Tempel von Lhasa, 68, 69.

[157] DONATI, Archiv. p. l'Anthropol. e. l. Ethnolog. 1885, 7—10 (Separat.).

[158] GRÜNWEDEL, Mythologie, 118; WADDELL, Buddhism, 354. Vgl. auch über religiös-astrologische Badezeiten und einen Zusammenhang mit *sMan-bla:* JÄSCHKE, Diction., 20 a *(kar-chu)*.

[159] PALLAS, II, 107—108. GRÜNWEDEL, Mythologie, 102, 110. ADAM, Hochasiatische Kunst, 29.

[160] GRÜNWEDEL, Mythologie, 94.

[161] SCHLAGINTWEIT, Tibet. Handschr., München 1875, 78. Vorausgesetzt ist dabei, daß Text und Übersetzung zutrifft, d. h. die transitive Form des Einhalttuns; denn einzelne Formen von *Mahâkâla* gehören zu den übelsten Krankheitsdämonen (GRÜNWEDEL, Die Teufel d. Avesta, II, 54b ff.), aber er bändigt zuweilen auch einen skorpionartigen Dämonen *(sa-bdag)*, vgl. RIBBACH, Padmasambhava, 22. (Abb. 1.)

In den vorstehenden Zeilen sind die lamaischen Krankheits- und Heilgottheiten nicht lückenlos aufgezeigt, weder ihrer Zahl nach, noch in allen ihren Eigenschaften [162]. Sie dürften aber auch bei dieser Einschränkung einen Überblick über Verkörperungen der religiösen Krankheits- und Heilkräfte gewähren, in einer überwiegend beschreibenden Darstellung und nur mit kurzen Hinweisen auf ihre Entwicklung und Beeinflussung. Eine eingehendere Analyse in letzter Hinsicht ist — selbst bei dem bekanntgewordenen Material — schwierig. Das „Mitleid" des *Padmapâṇi* entspricht beispielsweise nicht ganz einem europäischen oder christlichen Gangundgebe-Begriff, trägt eine besondere Färbung und müßte dann aus der Basis der buddhistischen Anschauung entwickelt werden, womöglich noch mit zeitlichen und sektarischen Besonderheiten. Diese einwortigen Übersetzungen oder Beschreibungen können daher nur als Notbehelfe zu Stichworten dienen, und die gesamte Aufzählung der Gottheiten macht nicht auf mehr Anspruch, als auf die Hilfe eines Auszugskatalogs zum Thema.

Anderseits bietet die Skizze dieser Göttergestalten doch eine Stütze von hinreichender Zuverlässigkeit für das Verständnis einer religiösen Medizinentwicklung, wie sie die Geschichte in geschlossener Folge nur ganz vereinzelt aufweist. Der Kult dieser Gottheiten spiegelt das Wesen der in Hochasien herrschenden Betrachtung von Krankheiten und ihrer Heilung oder Bekämpfung wider. Unbestritten läßt sich zwar erkennen, wie empirische und wissenschaftliche Medizin hier und da eindringt oder nebenherläuft [163]. Wenn aber Quellen angezogen werden, welche aus

---

[162] In den Sühnegedichten des Bonpos findet sich noch manches einschlägige, hier nicht verwertete Material; besonders in den angefügten Glossaren von LAUFER. Auch die Einwirkung durch *Padmasambhava* ist nur als ein Beispiel herangezogen aus den zahlreichen, späteren, teilweise noch wenig geklärten Einflüssen seitens des indischen Buddhismus. Ferner sind rückläufige Bewegungen, vor allem unter *bTsoṅ-kha-pa*, nicht berücksichtigt. Bei den Heilgöttern des Lamaismus kann man sich mitunter des Eindruckes nicht erwehren, daß nur die medizinischen Eigenschaften der Gottheit eine Beharrlichkeit besitzen und nicht unlösbar an die Gestaltung des Gottes gebunden sind. So richten die Priester bei Bereitung der *maṇi*-Pillen ihre Gebete nicht nur an *Padmapâṇi*, sondern auch an *sMan la* (SCHLAGINTWEIT, Buddhisme, 172). Ein langes Leben gewährt nicht nur *Amitâyus*, sondern auch der „Herr der Zeit" *(tshe-bdag mgon-po)*, „der das Lebensalter verlängernde, weiße *rNam-sras*" *(rnam-sras dkar-po tsha-phel)*, und „der lebenspendende rote Gott des Reichtums" *(dsam-dmar srog-sgrub)*. Einem *Dharmapâla* wird das Mitleid zugesprochen *(sñiṅs-rje chos-skyoṅ)*, einem anderen die Macht über Geburt und Tod *(mgon-po phyag-drug-pa)*. Der „Gott des Reichtums mit dem roten Speer" *(rnam-sras mduṅ-dmar-can)* beschützt auch vor Krankheit und eine Göttin *(dug-sel-ma)* vor Giften (cf. GRÜNWEDEL-PANDER, Pantheon, Nr. 231, 264, 268, 230, 262, 181). Mit dieser Fixierung der Heilwirkung soll keineswegs eine genealogische Abhängigkeit der Gestalten unter sich bestritten werden, die Heileigenschaft steht aber in diesem Zusammenhang doch wohl zweifellos im Vordergrund.

[163] Um möglichen Mißverständnissen vorzubeugen, wird auf Anm. 95 verwiesen. In den Begriff der wissenschaftlichen Medizin ist keineswegs der einer europäischen einzusetzen, sondern jener einer asiatischen, besonders indischen. Die letzte trägt bereits frühzeitig ein spezielles Gepräge, das der Allgemeinbasis entspringt (philosophischen Spekulationen u. a.) entspringt, sogar in der anatomischen Systematik (cf. *Śârîrasthâna* i. d. *Caraka-* und *Śusruta-Saṃhitâ*. Wenn von spärlichen Fällen inhaltlicher Beeinflussung abgesehen wird, so kann nicht eine Brücke wegen einer äußerlich ähnlichen Form geschlagen werden — etwa zu einer Yoga-Medizin, wie dies in meist versteckter Weise bei der modernen Psychotherapie zuweilen geschieht. Derartige Parallel-

oder über längere Zeitabschnitte berichten oder ein Ergebnis ziehen lassen, so drängt sich immer wieder die religiöse Medizin beherrschend in den Vordergund, und zwar nicht nur deswegen, weil der Verfasser solcher Schriften ein Kleriker ist oder unter einem entsprechenden Einfluß steht. So wird z. B. ein Blutsturz nicht mit einem erkrankten Orkan in ursächlichen Bezug gesetzt, sondern der Traum der vergangenen Nacht und die Gottheit in ihm liefert die Ätiologie [164].





Abb. 20. *rin-chen-gtsug-tor-can.* Farbe: gelbrot. Bibl. Buddh. V, Nr. 144.

Abb. 21. Die Medizin-Göttin, *sman-gyi-lha-mo.* Bibl. Buddh. V, Nr. 276.

Abb. 12—20. Die Medizin-Buddha's. Ihre Einzelgestalten unterscheiden sich nur durch Attribute und Handstellungen *(mudrā)*, stimmen auch teilweise darin überein (Abb. 12 = 20, 13 = 17, 14 = 16), so daß sie allein in der Serie vollkommen gesichert kenntlich sind, zumal bei dem Fortfall ihrer rituellen Farben (WADDELL, Lamaism, 354).

Über die glückverkündenden Namen ohne einen realen Bezug vgl. GRÜNWEDEL-PANDER, Pantheon, 74.

Oder ein junger Mann, dessen Augen beim Studium seiner Schriften infolge unzureichender Beleuchtung oder durch Rauch erkrankten, geht folgerichtig ohne Bücher in die Bergeinsamkeit; aber nicht der Ausschaltung der schädigenden Momente wird die Heilung zugeschoben, sondern der Meditation und dem Dienste der Gottheiten [165]. Die Befolgung religiöser Lehren wird ihrem Studium parallel gesetzt; schließlich genügt schon das Lesen, damit der Seele Heil erwachse, und eine solche Lektüre rückt bei einer Bewertung in bedrohliche Nähe zu einem Studium aus Utilitätsinteressen, wie etwa jener der Medizin und Astrologie [166]. Der lamaische

erscheinungen können an sich nur als Atavismen angesehen werden; ihre Bindungen oder Entstehungen liegen in der allerersten Frühzeit und lassen keinen direkten Bezug zwischen modernen Formen zu.

[164] Bodhimör (Übersetzg. SCHMIDT, 363, 17).

[165] HUTH, Geschichte, II, 381, 13.

[166] SCHIEFNER, Mélanges asiatiques, VI (1868), 8. (Nach einem Brief v. JÄSCHKE).

Arzt, in seinem Bildungsursprung Kleriker, wird nach volkstümlichen Anschauungen zusammengestellt mit Wahrsagern, Zauberern und auf Berechnungen sich verstehenden Gelehrten gleichgesetzt [167]; und derartige Disziplinen schließt auch die Kirche in ihre Kulte ein, gewährt ihnen Ausbildung und Schutz. Krankheitsvorstellungen aus grauer Vorzeit her und mit ihnen die Krankheitsdämonen wurden daher immer wieder neu belebt im Kampfe mit den Heilgöttern des Lamaismus. Und aus der Handhabung einer solchen Heilkunde erwartet der Lamaist sein Heil, kann es auch gar nicht von einer anderen Seite erwarten, wenn er nicht aus seiner Bodenständigkeit und Weltanschauung entwurzelt würde [168]. Wo die lamaische Kirche sich in Asien verbreitete, trug sie ihre Götter hin, darunter die Typen ihrer Krankheitsdämonen und Heilgottheiten, und mit ihnen die bezüglichen medizinischen Anschaungen, sogar zu fremdgläubigen Völkern, vielleicht in mittelbaren Ausstrahlungen sogar bis in das mittelalterliche Europa.

[167] Jülg, Die neun Märchen des *Siddhi-Kûr*, 149 (Innsbruck 1868).

[168] Das bestätigen auch noch die neuesten Beobachtungen von McGovern (Als Kuli nach Lhasa, 262—264) und Bell (Tibet einst und jetzt, 84—85, 89); der eigene Widerspruch des letzten (288—289) ist überwertet entsprechend der Tendenz seines Buches.

Analecta et Additamenta.

Die kulturhistorische Stellung der Kleinstämme auf den Neuen Hebriden. — Der völkerkundlich-kulturhistorischen Erforschung und Durchhellung der Neuen Hebriden stellen sich mannigfache Schwierigkeiten entgegen, wie auch die Linguistik dieser Gebiete noch lange nicht allen Anforderungen der Wissenschaft gerecht werden kann. Gelehrte, wie Codrington, Ray usw., haben hier ja bereits Großes geleistet, aber vielfach fehlt es eben wirklich noch an wichtigen Einzeluntersuchungen und sprachlichem Neumaterial.

An der Grenzscheide zwischen Melanesien und Polynesien gelegen, zeigt die Bevölkerung kulturell wie sprachlich nur ein wenig einheitliches Gepräge. Zu der durch die insulare Gliederung schon an sich bewirkten Zerrissenheit der Südseekulturen tritt hier noch verstärkend hinzu das Zusammentreffen verschiedener, ursprünglich einander fremder Kulturgruppen mit weitreichenden Zusammenhängen, die sich auch untereinander vielfach mischten und durchdrangen, und dadurch zu äußerst komplizierten Misch- und Kontaktbildungen führten. Kein Wunder also, wenn die so verwickelt erscheinenden Kulturverhältnisse noch wenig hoffnungsvolle Ausblicke auf Klärung bieten, und die Neuen Hebriden der kulturhistorischen Völkerkunde zur besonderen Crux wurden! Felix Speiser, dem die Völkerkunde nach Codrington die wertvollsten Aufschlüsse über die Neuen Hebriden dankt, glaubte deshalb auch die Kulturkreise Foy's und Graebner's, die kulturhistorischen Methode allerdings noch nicht genügend kennend, ablehnen zu müssen [1]. Hätte Speiser damals die von ihm selbst herausgestellten Komplexe mit den übrigen Südseeverhältnissen eingehender in Vergleich gezogen, wie dies etwa schon W. H. R. Rivers in seinem Standard-work „The History of Melanesian Society", Bd. II, auf breitester Basis unternommen hat, so wäre sein Versuch gewiß positiver ausgefallen [2].

Im folgenden soll nun, soweit dies nach Maßgabe des vorhandenen Quellenmaterials eben möglich ist, der Versuch unternommen werden, einen Überblick über die kulturgeschichtliche Stellung der Kleinstämme zu geben.

Relativ am reinsten haben sich die Kleinstämme in den an Schluchten reichen Bergwäldern des nordwestlichen Santo erhalten. Außerdem finden sie sich jedenfalls noch in der unmittelbaren Nachbarschaft Santos, auf Malekula, dessen den Weißen noch kaum erschlossenes Innere die Eingebornen noch am ehesten in ihren ursprünglichen Lebensgewohnheiten und vielleicht sogar als Träger einer eigenen „Pygmäen"-Sprache bewahrt hat. Trefflich charakterisiert die für jene Kleinwüchsigen typische Kultur ein leider etwas zu skizzenhafter Bericht des englischen Kolonialoffiziers Sommerville, auf den wir weiter unten wieder zurückkommen werden. Bemerkenswert ist hier die Mitteilung Sommerville's von einer eigenen Sprache der Kleinwüchsigen, die durchaus verschieden sei von der der umwohnenden Melanesier [3]. Dem entspricht es,

---

[1] Beiträge zur Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, Herrn Dr. Fritz Sarasin zum 60. Geburtstage. — F. Speiser, Kulturkomplexe in den Neuen Hebriden, Neu-Kaledonien und Santa-Cruz-Inseln, S. 140—247.

[2] Vgl. a. h. unsere Besprechung von Speiser's Arbeit „Ethnographische Materialien aus den Neuen Hebriden und den Banksinseln", Berlin 1923, die in etwa den vorläufigen Versuch einer Aufzeigung einzelner Kulturkreise auf den Neuen Hebriden unternimmt. „Anthropos", XXI (1926), 705—709.

[3] Notes on some Islands of the New Hebrides. Journ. of the roy. anthrop. Inst., Vol. 16, 1887, S. 365.

wenn SPEISER das gleiche für Santo mutmaßt[4]. SPEISER hatte zwar nicht Gelegenheit, in das sehr gefährliche und unwegsame Innere von Malekula, das selbst die einheimische Küstenbevölkerung scheut, einzudringen, doch fand er die Angaben über die Existenz des kleinwüchsigen Elements bereits in den Küstenbezirken bestätigt[5]. Über ähnliche Angaben bei Glaumoint siehe SPEISER, II, S. 59. Als sogenannte Rückschläge trifft man aber das kleinwüchsige Element in Spuren zerstreut auf sämtlichen Inseln des Nordarchipels (II, S. 55, 58 ff.).

Wohl läßt uns SPEISER einstweilen im Unklaren, ob wir in den Kleinwüchsigen eine eigene Rasse oder nur eine „Bergvarietät" des Küstenmelanesiers vor uns haben, doch schreibt er ihnen nach ihrem ethnologischen Habitus ein sehr hohes Alter zu, und bezeichnet ihre Kultur als stark verschieden von der der Nachbarstämme (II, S. 451 ff., ebenso II, S. 55, I, S. 125, 129).

In der Gruppe der kleinsten unter den Zwergstämmen Südwest-Santos beträgt die mittlere Körperhöhe 154·5 *cm*, würde sich also am ehesten den „Weddaartigen" nähern, deren durchschnittliche Körpergröße sogar 157·3 *cm* beträgt[6]. Man wird jedoch kaum den sogenannten „Durchschnittswerten" eine allzu große Bedeutung für Rassenbestimmungen beimessen dürfen, da ja überall in intensiverer Weise — bis zu 30 Prozent — bereits Vermischung mit den umwohnenden großwüchsigen Melanesiern stattgefunden hat. Die Verkehrtheit eines solchen Verfahrens kann an einzelnen konkreten Beispielen noch anschaulicher gemacht werden. Auffallend ähnliche Verhältnisse, wie SPEISER auf den Neuen Hebriden, begegneten R. THURNWALD am Augusta-Fluß (Deutsch-Neuguinea) in einem Gebiet, das von einer somatisch wie kulturell durch großwüchsige Rassen heute schon vielfach durchsetzten und akkulturierten, ursprünglich anscheinend aber doch kleinwüchsigen Bevölkerung bewohnt wird, so daß man, hätte sich THURNWALD mit der Errechnung des Durchschnittswertes der Körperhöhe begnügt, wohl kaum zur Herauskennung der Pygmäen-Komponente gelangt wäre. So beschritt aber THURNWALD den richtigeren und methodisch sicher einwandfreien Weg, indem er aus dem prozentuell stärkeren Auftreten der Zwergwüchsigkeit deren erbbiologische, „hereditäre" Verankerung in einer Bevölkerung folgerte, „die wir als Vertreter einer alten pygmäenhaften Rasse betrachten können, in die später andere Elemente mehr oder weniger zahlreich eingedrungen sind[7]. Viel wichtiger wäre in dem Fall die Festlegung von Minimalgrenzen. Für einen in Nordsanto lebenden Stamm gibt SPEISER folgende Werte als niederste Maßzahlen an: 139·6, 146, 149·2, 144·2, 146, 140·6, 139, 138·4, 138 *cm*[8]. Die Durchschnittsgröße der Weiber beträgt daselbst 144 *cm*. Auch andere Pygmäen-Symptome, wie Kraushaarigkeit, hohe Stirn, schwach entwickeltes Kinn, Dunkelhäutigkeit usw., finden sich bald mehr, bald weniger deutlich ausgeprägt und lassen den Sondercharakter der Kleinwüchsigen gegenüber den übrigen Melanesiern deutlicher hervortreten. Das gilt ebenso von ihren Charaktereigenschaften. Dem Gemüt

---

[4] „Ethnographische Materialien aus den Neuen Hebriden und den Banksinseln", S. 58. Im folgenden zitiert als SPEISER II.

[5] FELIX SPEISER, „Südsee. Urwald und Kannibalen" 1913 und 1926, S. 206. Zitiert als SPEISER I.

[6] Siehe E. FISCHER im Band „Anthropologie" in HINNEBERG's „Kultur der Gegenwart", 1923, S. 194 f.

[7] THURNWALD, „Vorläufiger Bericht über Forschungen im Innern Deutsch-Neuguineas in den Jahren 1913—1915; Zeitschr. f. Ethn., XLIX, 1917, S. 153. Bekanntlich hat sich ja das der Anthropologie entnommene, alle charakteristischen Unterschiede eliminierende Prinzip des Durchschnittswertes auch in der vergleichenden Religionswissenschaft ebensowenig als gangbar erwiesen (so in SÖDERBLOMS Werk „Das Werden des Gottesglaubens").

[8] Es ist sehr interessant, hierzu die niedersten Größenmaße, die NEUHAUSS bei den Sattelberg-Pygmäen auf Deutsch-Neuguinea feststellen konnte, in Vergleich zu setzen. NEUHAUSS gibt folgende Maße an: 136·2, 139·3, 140, 140·2, 140·3, 140·4, 142·6 *cm*. R. NEUHAUSS, „Deutsch-Neuguinea", Bd. I, 1911, S. 495. Dabei ist im Auge zu behalten, daß sich auf Deutsch-Neuguinea die Kleinstämme viel weniger mit großwüchsigen Rassen vermischen konnten wie auf den Hebriden, und NEUHAUSS über eine weit größere Zahl der gemessenen Individuen verfügt.

nach erscheinen sie entschieden heiterer, kindlicher, zutraulicher und aufgeschlossener als die Großwüchsigen, von denen sie sich als leidenschaftliche, geschickte „Nimrode" und, wenn es sein muß, sogar als unerschrockene Gegner auch physich ziemlich unabhängig erhalten haben. Besonders rühmt SPEISER ihre Gastfreundschaft. „Auch der Charakter ist von dem der Küstenbevölkerung verschieden. Er scheint weniger tückisch, offener, zutraulicher zu sein. Die mißtrauische Scheu des Melanesiers ist gemildert, man lacht und plaudert in Gegenwart des Fremden ruhig weiter und ist recht gastfrei" (I, S. 133).

Da neuerdings L. KROEBER u. a. sämtliche Kleinstämme Südostasiens zu einer anthropologisch-genetischen Einheit zusammenfassen, dürfte man rein *a priori* für die Kleinstämme der Neuen Hebriden eine ähnliche Lösung erwarten[9]. Dies um so mehr, als ein kultureller Konnex zwischen ihnen und den übrigen kleinwüchsigen Stämmen Südostasiens nicht von der Hand zu weisen ist.

Wie unvollständig und lückenhaft unsere Kenntnis über die Kleinstämme der Neuen Hebriden auch sein mag, so berechtigt uns diese doch zu der Annahme, daß wir es hier mit einer echten, genetisch ursprünglich eine Einheit bildenden Pygmäenbevölkerung zu tun haben, die ehemals wohl über den ganzen Archipel, einschließlich den Banksinseln, verbreitet war und wahrscheinlich die letzten Rudimente einer — wie schon RIVERS möglich erschien — einst die ganze Inselwelt Südostasiens und Ostindien bewohnenden kleinwüchsigen Urbevölkerung repräsentiert. Diese Annahme gewinnt noch an Wahrscheinlichkeit, wenn wir die doch bereits feststellbare inhaltliche Übereinstimung beider Kulturgruppen, der Kleinstämme auf den Neuen Hebriden mit den übrigen Pygmäenstämmen, schärfer ins Auge fassen. Das soll im Folgenden kurz gezeigt werden.

Zuerst an der Wirtschaftsform.

Als typisch für die ethnologischen Urkulturen konnte von der kulturhistorischen Völkerkunde die aneignende Wirtschaftsform, eine primitive Jagd-Sammelstufe, die noch zu keinerlei Art von Pflanzen- oder Viehzucht vorgeschritten ist, erkannt werden. Nur der Hund erscheint bereits hier als der treue Gefährte des Menschen[10]. Eine primitive Jagd-Sammelstufe können wir auf den Neuen Hebriden, so weit sie uns bislang erschlossen sind, zwar nicht mehr unmittelbar konstatieren, da die Kleinstämme heute bereits überall einen, wenn auch noch ziemlich primitiven Hackbau üben. Doch fehlt es nicht an Anzeichen, welche es wahrscheinlich machen, daß dieser sekundären Einwirkungen zu verdanken ist und keineswegs ein ursprüngliches Kulturgut der Kleinstämme vorstellt. In West-Santo ist man sogar mit einer einfacheren Art von Irrigation, dem Bau von Bewässerungsanlagen vertraut; es ist aber evident, daß diese einer jüngeren Kulturschicht ihr Dasein verdankt. Ähnlicher Ansicht erweist sich ja auch SPEISER (II, S. 450). Eine Notiz, die SOMMERVILLE einmal bringt, erlaubt uns auch ein Urteil über die ursprüngliche Wirtschaftsform der Kleinstämme Malekulas und damit auch derjenigen Santos. SOMMERVILLE berichtet folgendes von einigen Leuten, die ins Innere von Malekula eindrangen: „They went up to the hills by little known bush tracks and finally arrived at the bushmen village, which was not built like their own houses and thatched, but consisted of circular pits in the ground paved of at the bottom and sides with stones and with a few boughs, thrown over the top ... He told me further, that these people had no gardens or tame pigs, but spent their lives, wandering about the bush, living on wild yams and catching wild pigs, with their dogs, the man seldom being actually at home, though their wives stayed there[11]." Nach den Angaben SOMMERVILLE's haben die Kleinstämme nicht nur eine eigene Kultur, sondern auch eine eigene Sprache.

Da Malekula in seinem Innern noch weite unerforschte Gebiete besitzt — selbst die eingeborne Küstenbevölkerung wagt sich nur ungern ins Innere — könnte der Forschung von hierher noch manche Überraschung zuteil werden.

---

[9] KROEBER, Peoples of the Philippines, New-York 1919, S. 36.

[10] Vgl. bes. SCHMIDT-KOPPERS, „Völker und Kulturen", I, Regensburg 1924, S. 399 ff., und W. SCHMIDT, „Volk und Rasse", München 1927, S. 27 ff.

[11] A. a. O., S. 365, nicht S. 145, wie SPEISER irrigerweise angibt.

Durch den Bericht SOMMERVILLE's erfährt aber die Annahme einer ursprünglich aneignenden Wirtschaftsform der Kleinsstämme eine starke Bekräftigung. — Bis heute konnte noch bei keinem der Kleinstämme die für die Melanesier so typische Hauerschweinezucht Eingang finden und damit auch nicht deren stark ausgeprägtes Männerbundwesen, die Sukwe, mit all ihren zahlreichen mythologischen Emblemen und kultischen Bräuchen. Es ist auch bemerkenswert, daß hier, wie auch sonst überall bei den Pygmäenstämmen, von eigentlicher Menschenfresserei keine Spur zu finden ist, während sämtliche kulturell viel höher stehenden Nachbarvölker altgewohnte Anthropophagen sind, scheint doch bei diesen das heutige Schweineopfer auch nur ein Substitut für das frühere Menschenopfer zu bilden.

Zwar äußert sich SPEISER zu dieser Frage an mehreren Stellen seiner Arbeit sehr unentschieden, doch kommt er am Schlusse derselben zu dem eindeutigen Ergebnis: Wir hätten also ein nördliches Kulturgebiet, umfassend die zentralen Inseln der Neuen Hebriden, die Banks- und die Cruzinseln, in dem die Kleinwüchsigen vorwiegend wohnten, in dem man keine Anthropophagie getrieben hat, also den Toten mit Ehrfurcht gegenüber gestanden hat... (II, 452).

Ob wir uns unter der von SOMMERVILLE beschriebenen Wohnstätte eine einfache Erdgrube oder etwa eine primitive Kegelhütte vorzustellen haben, ist auf einen so kurzen Bericht hin natürlich nicht zu entscheiden[12]. Doch erscheint der mehr provisorische Charakter der Wohnstätte genügend deutlich gekennzeichnet.

Heute weisen die Kleinstämme in ihrem südlichen Territorium auf Espiritu Santo einen Haustyp von T-förmigem Grundriß auf. „Diese T-förmigen Häuser sind so sonderbar, daß man sie kaum als selbständige Entstehung ansehen darf, vielmehr scheint es, als ob eine Kümmerform eines anderen Hausmodells vorliege; woher diese stammt, ist allerdings unklar. Völlig fremd im ganzen Archipel [und in der ganzen Südsee, F.] ist diese Vereinigung von zwei Häusern und die schwache Neigung der Wände" (II, S. 113). Dadurch und durch das Fehlen von Männer- und Frauenhäusern dokumentiert sich neuerlich der Sondercharakter dieser Kultur.

Von den Methoden der Feuererzeugung handhaben die Kleinstämme den Feuerpflug, bei dem wir wohl nicht erst auf einen polynesischen Einfluß rekurrieren müssen, da ihn ja die urkulturlichen Semang besitzen, und ebenso nach LING-ROTH die alten Tasmanier sich seiner bedienten. Es ist auch das Fehlen jeglicher Art von Genußmittel, wie Kawa u. a., zu konstatieren. Deutlich sind auch die Besonderheiten in der Bekleidung: sie besteht bei den Männern aus einer bloßen Hüftschnur, durch die ein Stückchen Tuch gezogen wird. Es lassen sich aber noch eine Reihe weiterer Elemente anführen, die die Kleinstämme anschließen an W. SCHMIDT's sogenannte „zentrale Urkultur". 1910 konnte der genannte Gelehrte bereits in seinem bekannten Pygmäenwerk[13] dartun, daß Speer und Lanze sowie die Keule den Pygmäen von Haus aus nicht eigen sind. Das gleiche läßt sich von den Neuen Hebriden sagen." Die Kleinstämme scheinen die Keule nicht zu führen. Es ist dies in hohem Maße überraschend, denn es scheint fast undenkbar, daß eine melanesische Bevölkerung, die den Hackbau betreibt [seit jeher? und in gleichem Ausmaße wie die Melanesier? SPEISER verneint letzteres und läßt auch die erste Frage unentschieden], die Keule nicht kennen soll. Allein ich habe auf meinen Streifereien im Gebiete der Kleinstämme nie eine Keule gesehen und kann daher nicht anderes als diese sonderbare Tatsache feststellen" (SPEISER, II, S. 227).

Ein interessantes und sehr wichtiges Kapitel für die Völkerkunde der Neuen

---

[12] Vgl. dazu die auf S. 443 in „Völker und Kulturen" abgebildete Hütte der Yamana auf Feuerland, die vielleicht der oben erwähnten Hüttenform am nächsten kommt. FR. HURLEY kennzeichnet die „Häuser" der Pygmäen am Papuagolf als „überaus dürftig, wenig mehr als ein Nest von Stöcken und einem auf Stangen ruhenden Dach" (Perlen und Wilde. Leipzig 1926. S. 120.).

[13] Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit", Stuttgart 1910, S. 67 ff. Über die zentralen Urkulturen vgl. auch W. SCHMIDT, „Die Pygmäenvölker als älteste derzeit uns erreichbare Menschheitsschicht", Hochland, 1925/1926, 5. Heft, S. 575 ff.

Hebriden ist das Vorkommen von Bogen und Pfeil. Bekanntlich suchte Prof. Wilhelm Schmidt, gestützt auf Angaben, die Speiser in seinem Buche „Südsee, Urwald und Kannibalen" (S. 128 ff., 131) machte, den Kleinstämmen auf den Neuen Hebriden den S-förmigen oder halbreflexen Bogen zuzuweisen und damit auch den Zusammenhang herzustellen mit analogen Formen auf Südandamen (bei den pygmäischen Stämmen Aka Bea und Aka Bale)[14]. Speiser selbst tritt dem in einer eigenen „Richtigstellung"[15] entgegen. Tatsächlich liegen die Verhältnisse so, darin wird man Speiser zunächst recht geben müssen: Die Kleinstämme in ganz West-Santo kennen nur eine einzige Bogenform, die nach außen konvexen, nach innen annähernd flachen Querschnitt aufweist, ohne reflexe Krümmung und ohne Sehnenlager. Diese Bogenform, die verwandte Bildungen auf den Philippinnen besitzt, tritt immer auf in Verbindung mit der tangentialen Stegfiederung, die sonst an keiner Stelle auf den Neuen Hebriden gefunden wurde. Die tangentiale Stegfiederung ist außerdem noch bei den Negritos auf den Philippinen und den Semang Malayas in Übung[16].

Der halbreflexe Bogen besitzt sein Gebiet stärkster Geltung in allen Teilen Malekulas (II, S. 211). Die Bogenlänge beträgt 140 bis 175 *cm*, im oberen Teile ist die konvexe Seite nach außen, im unteren nach innen gerichtet. An den Enden ist der Querschnitt rund. Der Bogenstab wird aus einer Mangrovenwurzel hergestellt, die eine sorgfältige Behandlung erfährt. Wenn wir diesen Bogen mit dem auf Südandamen[17] vergleichen, so liegen nicht unerhebliche Abweichungen vor. Aber Verwandtschaft scheint zu bestehen zwischen dem Halbreflexbogen der Neuen Hebriden und den von Nordandamen, eine Verwandtschaft, die sich ergibt durch den gleichen Querschnitt des Bogenstabes, seine Länge, in der sorgfältigen Bearbeitung des Bogenstabes und vor allem durch die Reflexivität als solche (Brown, a. a. O., S. 432). Der nordandamanesische Bogen ist aber nach Brown nur eine Ableitung des südandamanesischen. Bei so auffallenden Beziehungen, zu denen jetzt verstärkend die Verhältnisse bei den Semang hinzutreten, denn auch diese kennen nach P. Schebesta[18] die reflexe Spannung des Bogenstabes, wird man hier doch mit irgendeinem genetischen Zusammenhang rechnen müssen, und zwar dann wohl derart, daß auch auf den Neuen Hebriden ursprünglich Kleinstämme die Träger des S-förmigen Bogens waren. Malekula ist ja nach Speiser von Kleinstämmen stark durchsetzt, und die Möglichkeit, Kleinstämme als Träger des reflexen Bogens zu entdecken, besteht ja noch immer. Speiser selbst ist ja niemals bis zu den eigentlichen Kleinwüchsigen Malekulas vorgedrungen (I, S. 206).

Der Sondercharakter der Kleinstämme tritt noch markanter hervor, wenn wir das Fehlen zahlreicher Kulturgüter, die den näheren oder ferneren Nachbarvölkern zu eigen sind, kurz zusammenfassen. Es sind dies: fast jede Art von Schmuckgegenständen, ovale Holzschüsseln, Tatauierung, Bemalung, Rindengürtel, Nambas (Penisfutteral), Beschneidung, Schädelmasken, Musikbogen, Kopfbank, Nischengrab, Plattformbestattung, Schammatten, Mattengeld, Speer, Keule, Phallussteine, eingestecktes Beil, Zahnexzision, Mumifizierung — die Leichen werden bei den Kleinwüchsigen auf dem Boden der Hütte bestattet und diese wird dann verlassen —, Schädelkult, Menschenfresserei, Ahnenhäuschen und Ahnenstatuen, Sukwe, Hauerschwein.

Wohl noch mancher Aufklärung bedürftig erscheint die Soziologie jener Kleinstämme. Speiser bietet hier nur wenige Anhaltspunkte.

Auffallen muß vor allem die unerwartet hohe und freie Stellung der Frau, wo wir im ganzen Umkreis — inmitten einer polygamen Kultur — die Frau nur immer

---

[14] W. Schmidt, Das ethnologische Alter von Pfeil und Bogen, Zeitschrift für Ethnologie, Jahrg. 1925, Heft 1/2, S. 65.

[15] Zeitschrift für Ethnologie, Jahrg. 1925, Heft 3—6, S. 318.

[16] Vgl. W. Schmidt, Zeitschrift für Ethnologie, Jahrg. 1925, Heft 1/2, S. 71 f.

[17] Über den Bogen von Südandaman des Nähere in A. R. Brown, „The Andaman Islanders", Cambridge 1922, S. 423 f.

[18] P. P. Schebesta, „The Bow and Arrow of the Semang", „Man", XXVI, 1926, p. 88. Derselbe „Bei den Urwaldzwergen von Malaya", Leipzig 1927, S. 72.

als die rechtlose Sklavin und das Arbeitstier des Mannes kennenlernen, der keine wie immer gearteten sozialen Rechte zustehen — die ja nicht einmal mit ihrem Manne im gleichen Hause am selben Feuer sitzen darf. Für die Gleichachtung und Gleichwertigkeit beider Geschlechter spricht es auch, daß die Mahlzeit gemeinsam, im Kreise der Familie oder Sippe, und nicht etwa getrennt voneinander: in Klubhäusern eingenommen wird. Durch diese Gleichstellung von männlicher und weiblicher Persönlichkeit erscheint auch die Herzlichkeit und Innigkeit des Familienlebens verbürgt. Ein rührendes, fast wie eine Idylle anmutendes Beispiel erzählt SPEISER von dem alten „Häuptling" eines Kleinstammes in Nordwest-Santo: „Er lebte dort mit seiner alten Gattin allein und stillvergnügt. Es war ein rührendes Bild, die zwei zärtlichen Miniatur-Eheleute, die sich wirklich herzlich zu lieben schienen, auf der Einsamkeit eines steilwandigen Bergrückens ihre Existenz fristen zu sehen" (I, S. 131). Nicht restlos geklärt ist einstweilen die Frage nach der Form der Eheschließung. Sichere Zeugnisse dafür, daß die Kleinwüchsigen, der allgemein melanesischen Sitte folgend, Polygamie üben, können nicht angeführt werden. Gegen deren Vorkommen würde vor allem die würdige, dem Manne ebenbürtige Stellung der Frau sprechen, die sich niemals dort herausbilden konnte, wo Vielweiberei in größerem Ausmaße zur Gewohnheit geworden war. SPEISER selbst traf auch niemals auf einen Kleinwüchsigen, der mit zwei oder mehreren Frauen zusammengelebt hätte; ebenso versicherten die Eingebornen auf wiederholtes eindringliches Befragen immer wieder, daß der Mann nur mit einer Frau leben dürfte, das Gegenteil wäre „no good". Freilich glaubt SPEISER, auf den Bericht eines ihm bekannten Händlers hin, dann doch noch Polygamie annehmen zu sollen. Gesetzt die Möglichkeit, letztere Annahme würde sich wirklich bewahrheiten, so kann aus den bereits genannten Gründen jedenfalls kaum von einer so exzessiven Polygamie, wie sie die übrigen Melanesier üben, die Rede sein. Die Tatsache jedoch, daß auch alle übrigen Pygmäenvölker, wie die Semang, die Andamanesen „ausschließlich oder weit überwiegend Monogamie" beobachten, gibt uns das moralische Recht, Ähnliches für die kleinwüchsigen Neu-Hebriden-Insulaner, wenn auch nicht zu behaupten, so doch zu vermuten.

Über Religion und Ethik der Kleinstämme ist noch nichts bekannt, auch was wir sonst über ihre Sitten und Gebräuche wissen, ist kaum erwähnenswert.

Zusammenfassend können wir feststellen, daß die Kleinstämme der Neuen Hebriden, somatisch wie kulturell durchaus verschieden von den anwohnenden großwüchsigen Rassen, sich schon heute enger anschließen lassen an jene kleinwüchsige Bevölkerungsschicht, die einst wohl sämtliche Inselgebiete Südostasiens und zum Teil auch Hinterindiens bevölkerte und in zersprengten Resten in den Andamanesen, den Semang, den Negritos auf den Philippinen bis in die Gegenwart hineinragt.

FRIEDRICH FLOR, Wien.

Wo saßen die Čupačo-Indianer? — Der rühmlichst bekannte und für die Amerikanistik leider zu früh dahingegangene große spanische Gelehrte Don MÁRCOS JIMÉNEZ DE LA ESPADA[19] veröffentlichte vor Jahren ein bis damals gänzlich unbekanntes spanisches Originalmanuskript über die für die Erweiterung des geographischen Horizontes der spanischen Eroberer in Perú hochwichtige im Jahre 1537 ausgeführte Reise des Capitán Don ALFONSO DE MERCADILLO nach dem sagenumwobenen Lande der Čupačo und Iscaicinga-Indianer[20]. Über das ungemein gewagte und kühne Vordringen jenes spanischen Haudegens in die steg- und weglosen jungfräulichen Urwaldgebiete im zisandinen Perú liegt noch ein zweiter, gleichfalls wenig bekannter Bericht vor, und zwar

[19] „La Jornala del Capitán ALFONSO DE MERCADILLO al País de los Chupachos é Iscaicingas"; in „Boletín de la Sociedad de Geografía de Madrid", 1889.

[20] „El Dorado", „El País de la Sal", „El Paititi", „Epurema" und noch andere fabelhafte Berichte über jene „üppigen Gefilde", Berichte, die zumeist auf indianischen Ursprung zurückgehen, von den nach Gold und Edelsteinen dürstenden Conquistadoren aber aufgebauscht, fließen auf den Karten von Südamerika aus dem 16. Jahrhundert durcheinander.

aus der Feder eines portugiesischen Soldaten, der unter MERCADILLO's Fahne in jenen entlegenen Gegenden sein Leben für spanische Kroninteressen in die Schanze schlug [21].

Die sogenannten Iscai-Cinga (Kečua: *iscai*, „zwei", doppelt; *cinga* „Nase"), Doppelnasen-Indianer, wahrscheinlich auf die unter jenen Indianern übliche Sitte der künstlichen Nasendeformation – Spaltung – bezugnehmend, dürften mit den vom Jesuitenmissionar Pater FRANCISCO DE FIGUEROA [22] und von anderen im Maynas tätig gewesenen Priestern der Gesellschaft Jesu beschriebenen Cutinana sicherlich identisch sein. In diesem Sinne hat sich ja auch der spanische Gelehrte bereits geäußert. Sprachlich sind die Cutinana den Xebero [23] – Siwora (Xibaro) anzugliedern, einer Sprachgruppe, zu der noch manch andere, heute zerstreut lebende Reste, die in den Gebieten zwischen dem unteren Huallaga und oberen Marañón sitzen, gehören.

Bedeutend größere Schwierigkeiten bietet entschieden eine einwandfreie Lösung der Frage in bezug auf die ethnologische und sprachliche Stellung der Čupačo-Indianer. Daß dieser Name auch eine kollektive Bedeutung haben kann, scheint aus einigen spanischen Originaldokumenten mit ziemlicher Sicherheit hervorzugehen. Verfrüht und zweifelsohne unzulässig ist aber die Behauptung, daß die heute vielleicht schon gänzlich ausgestorbenen oder in der Mischlingsbevölkerung bereits aufgegangenen Čolono-Hibito (Xibito [24], die im verflossenen Jahrhundert am mittleren und oberen Huallaga ansässig waren und von denen der deutsche Reisende und Forscher POEPPIG noch spärliche Reste angetroffen, mit den Čupačo der älteren Chroniken identisch seien [25].

Etwas Licht in das Völkergewirr von Zentral-Perú, zumal in die ehemalige Verbreitung usw. der einzelnen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts bei den Ufern

[21] Es ist ein an den König von Portugal gerichteter Brief, in dem Verfasser einen Vorschlag behufs besserer Verbindung der Capitania von São Vicente (der heutige Staat São Paulo in Brasilien) mit dem reichen Osten von Perú (!) unterbreitet. Auch DIOGO NUNO nennt den oberen Amazonas bei der Huallaga-Mündung Mačifaro und Mačiparo. Mačiparo heißt der Amazonas auch bei Fray GASPAR DE CARBAXAL, der 1541 die Orellana-Talfahrt (den Amazonas hinunter) mitmachte. Vgl. dazu Pano-Wörter, wie: Pačitea, *Paro* (Wasser, Fluß) u. a. Über das angeblich alt-karibische *Paru* siehe v. d. STEINEN, „Durch Zentralbrasilien", Leipzig 1886. Vgl. weiter das *Paru* oder auch *Paro* im Apalaï (Aparaï) Glossar bei COUDREAU u. a. S. dann meinen Aufsatz „La Lenguas Indígenas de la Cuenca del Amazonas y del Orinoco"; in „Revista Americana". Rio de Janeiro, 1910.

[22] „Las Missiones de la Compañía de Jesús en Maynas"; in „Libros Raros ó Curiosos". Madrid, 1894.

[23] Ein großer Teil vom deutschböhmischen Jesuiten-Missionar Pater SAMUEL FRITZ über die Sprache der Xebero gemachten Aufzeichnungen liegen noch unveröffentlicht auf der Bibliothek des Britischen Museums. Herr J. JIJÓN Y CAAMAÑO, der die große und reichhaltige amerikanische Bibliothek des verstorbenen Msgr. GONZALO SUÁREZ, des gewesenen Erzbischofes von Ecuador erbte, soll weitere handschriftliche Aufzeichnungen des P. FRITZ über verschiedene indigene Idiome des oberen Amazonas besitzen. Nur schade, daß so wichtige Dokumente für das Studium nicht nach und nach der Öffentlichkeit übergeben werden.

[24] Manch Brauchbares über diese beiden Stämme findet sich in dem von der bolivianischen Kommission herausgegebenen „Alegato" über den peruanisch-bolivianischen Grenzstreit (beendigt 1909). Vgl. dazu auch die vom peruanischen Vertreter Dr. VICTOR M. MAÚRTUA veröffentlichten Dokumenten über denselben Gegenstand.

[25] Die Hauptmasse dieses Volkes scheint überhaupt in der „Pampa del Sacramento" gesessen zu haben. Dort waren sie, nach AMICH „Compendio Histórico", Paris, 1854, engste Nachbarn der Amuéša, am Pozúzu. Letztere stehen sprachlich am nächsten den Kampa-Atsiri des „Gran Pajonal", am Río Ene und am Peréne usw. Auf FARABEE's verworrene Darstellung und oft ganz irreführende Angaben über die indianische Bevölkerung rund um die gefürchtete „Vía Central" in Perú, wo nur Kampa und Amuéša ansässig sind, muß ich ausführlicher noch an einer anderen Stelle zurückkommen. Čolono und Hibito-Xibito sind dialektisch verschiedene Idiome ein und derselben Muttergruppe, die nach den uns heute zur Verfügung stehenden Materialien noch der Čimu-Močica-Gegend hinweist. Eine Abschrift des einzigen bekannten Manuskriptes über die Sprache der Čolono, das zu den reichen Beständen der Bibliothek des Britischen Museums gehört, ist in meinem Besitz. Eine zweite ebenfalls von mir im Jahre 1912 verfertigte Abschrift des „de la Mata"-Textes befindet sich zurzeit in der Handschriftenabteilung der Congressional Library in Washington, D. C. Fragmentarische Auszüge aus der Grammatik der Sprache der Čolono liegen außerdem auf der brasilianischen Nationalbibliothek zu Rio de Janairo.

des Huallaga entlang lebenden Stämme scheint eine von zwei peruanischen Forschern veranstaltete Veröffentlichung von bislang unbekannten spanischen Originaldokumenten zu bringen. Diese Dokumente, die aus dem reichen, leider aber noch nicht zur Genüge systematisch durchgearbeiteten peruanischen Nationalarchiv stammen, werden sicherlich noch manche Überraschung in bezug auf das ursprüngliche Völkerbild in Perú bringen [26].

In diesen, um nur ein Beispiel zu zitieren, am 28. Januar 1562 im Beisein der kolonialen Gerichtsbehörden zu Protokoll genommenen eidlichen Aussagen eines indianischen Häuptlings finden sich sehr wertvolle Angaben über die dem Inka zeitweilig entrichteten Tribute, die verschieden in den „Huacas" dargebrachten Opferungen und das damit verbundene Zeremoniell, das damals unter den Indianern zu Recht stehende Gesetz der Erbfolge, nebst anderen Bemerkungen über die soziale Organisation, Form der Ehe usw.

In den Aussagen des Cacique de Auquimarca z. B. lesen wir: „Del tercer capítulo, cuántos eran en tiempo del Inga, dixo: que los indios Chupachos (Čupačo) de est cacique eran cuatro guarangas que es cada guaranga un millar, y los Queros (?) que antes solían llamarlos Yachas (Yača); e que al presente son muchos menos (eine natürliche Folge der von den spanischen Eroberern verfolgten Usancen in der Behandlung der unterworfenen indianischen Bevölkerung) que en tiempo del Inga pero que le parece que serán al presente los dichos Chupachos ochocientos poco más o menos, é los Queros no sabe cuántos seran..."

Trotz der stereotypen Aussage „todos ellos (die Indianer) son de la lengua del Inga (Kečua)", des Kaziken, wenn über die in den verschiedenen Dörfern gesprochenen indianischen Idiome ausgefragt, ist lange noch kein hinreichender Grund vorhanden, alle jene Indianer, unter denen ja auch die Čupačo aufgeführt werden, als Kečua hinzustellen. In einzelnen Aussagen heißt nämlich auch zur Abwechslung „todos ellos saben la lengua del Inga", d. h. „diese oder jene Indianer verstehen auch Kečua", also sind fremdsprachige Stämme, denen aus den zur Genüge bekannten Gründen das Kečua einfach beigebracht worden war [27].

Erwähne hier nur den Stamm (Sippe) der Ičuiza, die sprachlich und ethnologisch zu der Siwora-(Xibaro-)Xebero-Gruppe gehören, wahrscheinlich sind sie eine Unterhorde der Aguano(!) und die vielleicht schon im 18. Jahrhundert ihre eigene Sprache zugunsten des Kečua aufgegeben hatten. Dort war es nachweisbar der Einfluß der Missionare, die aus taktischen Gründen die indianische Jugend in der „Lengua General del Perú", d. h. Kečua erzogen. Ein ähnlicher Prozeß hat sich übrigens auch unter den von Franziskanern aus Lima (Padres Descalzos — Barfüßer-Mönche) doktrinierten Xipibo, Kunibo und anderen unterhalb und oberhalb von Cuntumaná am Ucayali-Flusse ansässigen Pano-Stämmen (Sippen) vollzogen.

Einen ausführlicheren Bericht über den reichen und mannigfachen Inhalt der von

---

[26] „Revista del Archivo Nacional del Perú." Tomo I. Lima, 1921. Die Herausgeber sind die Herren Dr. Horacio, H. Urteaga und der Dominikanerpater (?) Fr. Domingo Angulo. Möge das von den beiden peruanischen Gelehrten gegebene Beispiel auch anderwärtig in Lateinamerika Nachahmung finden!

[27] Auf die beinahe methodische und systematische Verbreitung des Kečua durch die spanischen Missionare und teilweise auch durch die spanischen Eroberer, die von Perú aus den Nordwesten von Argentinien „pazifizierten" (?), hat auch der argentinische Gelehrte Dr. Samuel Lafone Quevedo hingewiesen. Er nannte damals, und mit vollem Recht, Kečua das „Französisch der pazifizischen" und Guaraní (Tupí) das „Französisch der atlantischen Küste". Neuerdings hat dann Dr. Max Uhle über die sukzessive Ausbreitung der ursprünglich lokal ziemlich eingedämmten Inkakultur (Sprache mit inbegriffen) sehr wertvolles Material zusammengestellt. Siehe „Los Orígenes de los Incas". Buenos Aires, 1912. Betreffs der Äußerung „Toda la relación entre el aimará el quechua consiste en un paralelismo y en una anlogía general, pero sin relación fonética" (!) usw. loc. cit., p. 19 (zitiere den Separatabdr.) wird Uhle seine Meinung in sicherlich absehbarer Zeit gründlich „umgruppieren" müssen. Die Verwandtschaft des Kečua mit dem Aymará ist zweifelsohne eine durchaus historische Mischsprache, hingegen dürfte das Mapuche oder Araukanische sein, trotz der vielen Elemente, die für den genetischen Zusammenhang mit dem Kečua plädieren. Sind diese Sprachen einmal gründlich studiert, wird noch manche Überraschung auf uns niedersausen.

jenen beiden peruanischen Gelehrten veröffentlichten spanischen Originaldokumente zu bieten, ist in dem engbegrenzten Rahmen einer einfachen Bekanntmachung nicht möglich, einer Anzeige, deren eigentlicher Zweck nur der ist und sein soll, die Aufmerksamkeit anderer Forscher auf diese neuesten Beiträge zur sukzessiven Klärung der bislang im argen liegenden sprachlichen und ethnologischen Verhältnisse in jenen zentralen Teilen von Perú zu lenken, Gegenden, wo die Amerikanistik gar manches noch zu leisten hat. Wird dies damit erreicht, dann haben diese wenigen Zeilen ihren eigentlichen Zweck auch vollauf erfüllt. RUDOLF SCHULLER.

„Zeugen", „Wissen" und „Knie" im Semitischen und Indogermanischen. — Im Indogermanischen tritt eine auffallende Erscheinung zutage. Die drei Begriffe: „Zeugen", „Wissen" und „Knie" weisen ein und dieselbe Wurzel auf. So haben wir für den Begriff Wissen, Erkennen und ähnliches im Sanskrit: *Jānāti*, gr. *γιγνώσκω*, lat. *gnosco*, Avesta *zānata* (ihr erkennt), germ. *knaen*, kennen, arm. *caneai*, altir. *gnath* (bekannt).

Für zeugen und verwandte Begriffe: *janayati* (er erzeugt), lat. *gigno*, Avesta *zi-zanat* (sie soll gebären), gotisch *kuni* (das Geschlecht), arm. *cnanel* (gebären), altir. *gein* (die Geburt).

Für Knie: Sanskrit: *jānu*, Avesta *zānū*, gr. *γόνυ*, lat. *genu*, germ. *kniu*, arm. *cung*.

Die Bedeutung dieser Erscheinung wird noch durch den Umstand erhöht, daß im Semitischen ganz ähnliche Dinge in Erscheinung treten. Auch hier finden wir die Gleichung: erkennen = erzeugen. Da haben wir arabisch ذَكَرَ (gedenken) und *penem verberare*, ذِكْر Erinnerung, Meditation und ذَكَر mas, hebr. זָכַר gedenken, זָכָר mas, assyr. *zikru* männlich und *zakaru* sprechen; dazu kommt יָדַע erkennen und den Koitus vollziehen.

Angesichts dieser Parallelen, die sich sowohl im Indogermanischen wie im Semitischen finden, und die wegen ihrer scharf ausgeprägten Eigenart jeden Zufall ausschließen, drängen sich gebieterisch zwei Fragen auf. 1. Wieso läßt es sich erklären, daß im Semitischen und Indogermanischen anscheinend je dieselben Wurzeln die Bedeutung des Erkennens und Zeugens entwickelt haben, wozu im Indogermanischen noch eine dritte Parallele kommt, nämlich das Wort für Knie, *γόνυ*, *genu* etc., das mit den Wörtern für die Begriffe zeugen und kennen ebenfalls eines Stammes ist; und die zweite Frage: Welche Schlußfolgerungen gestattet diese ganze Erscheinung des Indogermanischen und semitischen Lexikons?

Da das indogermanische Vokabular gar keinen Anhaltspunkt zur Beantwortung unserer ersten Frage zu geben scheint, gehen wir zunächst vom Semitischen aus.

Allgemein gesprochen ist der gedankliche Zusammenhang der Begriffe Wissen und Zeugen nicht so unverständlich, wie er auf den ersten Blick zu sein scheint. Die Kenntnis und Übung des Zeugungsaktes war den Urvölkern das größte Geheimnis und die heiligste Wissenschaft; es war das das Wissen *κατ' ἐξοχήν* und wer damit bereits vertraut war, der war ein „Wissender" und der andere ein „Nichtwissender". So ist also die Brücke zwischen Wissen und Koitusausführen hergestellt. Wir fragen vorläufig nicht, was das Primäre ist: X kann ursprünglich *coivit* geheißen haben, also: er hat den Beischlaf vollzogen, er ist ein Wissender; oder X bedeutet ursprünglich: er ist ein Wissender *κατ' ἐξοχήν* in *rebus sexualibus* und daraus: er ist ein Vollzieher des Beischlafes. Tatsache ist, daß die Ausdrücke für Erzeugen und Wissen im Semitischen und Indogermanischen aus je einem Wortstamm herausgewachsen sind und daß diese Erscheinung durch oben angedeutete nüchterne Überlegung immerhin erklärlich ist. Ins einzelne eingehend fassen wir zunächst ذكر und seine etymologischen Entsprechungen ins Auge: ذَكَر bedeutet mas, *membrum virile* und, was am meisten interessiert, auch Stahl; außerdem gibt es eine Form ذُكَّر mit der Bedeutung: Schneide, hart, scharf. Die Urbedeutung von ذكر ist also wohl Scharfsein, Durchschneiden, Durchbohren, unter anderem auch mit dem Penis durchbohren, also den Koitus vollziehen. ذَكَر, זָכָר, *zikru*, דְּכַר *(aries)* ist also der Durchbohrende (*penis*, der Mann, das Männliche). So hätten wir also die Bedeutungsentwicklung: „mit dem Penis durchbohren", „koitieren", „hinter das Geheimnis kommen", also ein „Wissender" sein.

Das Gegenstück dazu ist bekanntlich נְקֵבָה, Weibchen (syr. ܢܩܒܐ), von einem verbum נָקַב נקב durchbohren; also ist נְקֵבָה — und diese Erkenntnis ist nicht mehr neu — die Durchbohrte, also das Weib. Eine Erinnerung an diese eigentliche Bedeutung von זָכָר und נְקֵבָה ist die häufige Zusammenstellung זָכָר וּנְקֵבָה männlich und weiblich, also „Durchbohrer" und „Durchbohrte".

Interessant ist, daß auch נקב parallel mit זכר eine Bedeutung des Erkennens aufweist. נָקַב heißt nämlich auch „*scrutatus est*" und נָקַב heißt auch mit einem Kennzeichen versehen. Allerdings ergibt sich diese übertragene Bedeutung ziemlich ungezwungen aus der Urbedeutung: durchbohren, hindurcharbeiten, durchforschen. Aber in Anbetracht der Parallele זכר ist die Herleitung der Bedeutung Durchforschen aus dem Sexualakt nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen. Jedenfalls ist eines sicher: daß נקב ganz ohne Zweifel von der Bedeutung Durchbohren aus in den Bereich des Sexuellen eingetreten ist, bestätigt und erhärtet nur unsere Annahme, daß זכר ebenfalls den Bedeutungsweg durchbohren, koitieren usw. gegangen ist und nicht den umgekehrten Weg. Die Parallele zeugen, wissen begegnet uns auch im hebr. יָדַע.

Das Wort bedeutet im Assyrischen, Hebräischen, Aramäischen: wahrnehmen, erfahren, wissen. Im Hebräischen kommt das Wort auch in der Bedeutung coire vor. Da wäre also der Entwicklungsweg: kennen, intim kennen, im Koitus kennen lernen, *coire*. Diese Annahme ist immerhin möglich. Dabei kann man auch an die Sitte denken, daß die Braut dem Bräutigam verschleiert entgegengeführt wird, daß also coitus und erkennen zusammenfällt: er hat die Braut gesehen, er hat sie erkannt, er hat koitiert. Allein wie das arabische Lexikon lehrt, ist auch der umgekehrte Bedeutungsweg möglich. Das arabische Äquivalent von יָדַע ist nämlich وَضَعَ setzen, legen, stellen, ponere. Also wäre יָדַע ursprünglich: hinlegen zum Koitus, koitieren, hinter das große Geheimnis kommen und es verkosten, also ein Wissender sein und einfachhin wissen. Das wäre also der Bedeutungszusammenhang von zeugen und kennen, wie ihn das semitische Wörterbuch nahelegt. Mit allem Vorbehalt sei auch die Wurzel שׁער und شعر erwähnt. Als Verbum bedeutet sie wissen, und zwar im Arabischen das Partizipium شاعر der Wissende *κατ' ἐξοχήν*, der Dichter. Dieselbe Wurzel bedeutet auch Haar: vielleicht liegt hier ein ähnlicher Bedeutungsgang vor: Haar, Haare bekommen, geschlechtsreif werden, Beischlaf ausüben, hinter das Geheimnis kommen, ein Wissender sein. Außerdem kommt ein arab. III. شاعر vor: beschlafen mit der engeren Bedeutung veste شَعَّار dicta concubuit cum femina (Freytag), ob aber dies die ursprüngliche Bedeutung ist oder nicht vielleicht die von uns angedeutete, ist jedenfalls zweifelhaft.

Im Indogermanischen ist aber noch ein drittes Wort, das Wort für Knie, stammgleich mit den Wörtern für zeugen und erkennen. Das semitische Wort für Knie בֶּרֶךְ, weist mit den bereits gesprochenen semitischen Wörtern זכר ידע oder auch mit נקב selbstverständlich keine Stammgleichheit auf, aber Beziehungen zwischen ihnen lassen sich immerhin feststellen. Wir wissen, daß bei den Indogermanen der Vater das neugeborene Kind auf die Knie nahm und es durch diesen Akt als sein Kind anerkannte. Und ebenso finden wir in der Bibel den Ausdruck יֻלַּד עַל בִּרְכַּי, sie soll auf meine Knie gebären, sie soll ein Kind gebären, das ich als das meine anerkenne (Gen. 30. 3). Der Zusammenhang wäre dann der: Kinder aufs Knie nehmen, Kinder bekommen. Nahe liegt es auch, anzunehmen, daß sich die Geburt vielfach in kniender Stellung der Frau vollzog, also prägnant: sie kniet nieder, sie gebiert. Bemerkenswert ist, daß das verbum ברך nicht in der Grundform auftritt, sondern in einer abgeleiteten: im Hebräischen und Aramäischen als Pi'el, das wir wohl als Kausativ „niederknienmachen" deuten dürfen, im Arabischen als dritte Form, die wahrscheinlich ähnlich zu verstehen ist. So hieße also בָּרַךְ und بَارَكَ niederknienmachen (bei der Geburt), veranlassen, daß eine Frau (oft) niederkniet, also (zahlreiche) Nachkommenschaft verschaffen. Im Neusyrischen heißt berechta geradezu coitus.

Das Zeitwort בָּרַךְ wird in der Bibel in verschiedenen Bedeutungen gebraucht; aber die eigentliche Bedeutung dürfte wohl die sein, welche in Gen. 1. 22, 28 deutlich durchscheint.

Dort heißt es: „und er segnete sie und sprach: wachset und mehret euch und erfüllet die Erde." וַיְבָרֶךְ אֹתָם etc. heißt hier offenbar: er wünschte ihnen, er bewirkte an ihnen Wachstum und Vermehrung und sprach zu ihnen: „wachset und mehret euch". Die bäuerliche Bevölkerung hat den semitisch-biblischen Begriff des Segnens in ihren Ideenkreis aufgenommen und führt den Ausdruck „Glück und Segen" gern im Mund. Unter Glück versteht das Volk, zwischen den verschiedenen Gefahren und Unglücksfällen, die den Erfolg der Wirtschaft zu vereiteln drohen, ohne Schaden hindurchkommen (Hagelschlag, große Dürre, zu viel Regen usw). Segen dagegen geht auf das Wachstum und auf die Vermehrung; wenn also das Landvolk an den Bittagen betet: „wir bitten um Glück und Segen", so heißt das: Gott möge uns vor allem Schaden bewahren und das Erträgnis unserer Arbeit recht groß werden lassen. Auch der Ausdruck „gesegnet gehen", „in gesegneten Umständen sein" gehört in die Ideenverkettung hinein, die sich um das semitische בָּרַךְ gruppiert.

√ *gn* samt seiner dreifachen Bedeutungsentwicklung ist indogermanisches Ureigentum. Abgesehen von Zahlwortern und Verwandtschaftsnamen wird es wohl wenige Wurzeln geben, die so sehr Gemeingut aller indogermanischen Sprachen sind, wie gerade diese. Außerdem ist die Bedeutungsentwicklung dieser Wurzel bei den verschiedenen weit auseinander wohnenden und durch die verschiedensten Kultureinflüsse voneinander geistig getrennten Völkern eine so gleichmäßige, daß man annehmen muß, die Ideenverkettung von Erkennen, Zeugen und Knie war schon in der Urzeit der Indogermanen außerordentlich tief im Volksbewußtsein verankert, sonst wäre sie ihnen späterhin, nachdem sie längst in alle Teile der Alten Welt hinausgesprengt waren und sie voneinander und von ihrer gemeinsamen Herkunft nichts mehr wußten, verloren gegangen. Diese gedankliche Verquickung ist so fest, daß in Sprachen, in denen die Wurzel √ *gn* für „Knie" nicht verwendet wird, wie im Litauisch-slawischen, der betreffende litauisch-slawische Ausdruck für Knie auch wieder die Bedeutung „Geschlecht", „Generation" aufweist: lit. *kelys* (Knie), *kiltis* (Geschlecht); altkirchenslawisch *koleno* (Knie, Geschlecht).

Welche Schlußfolgerung dürfen wir aus den besprochenen Tatsachen ziehen? Die dreifache Parallele zeugen, wissen, Knie im Indogermanischen und im Semitischen kann unmöglich Zufall sein. Der wahrscheinliche Zusammenhang der betreffenden Wortbedeutungen läßt sich nachträglich immerhin befriedigend erklären; aber es ist nicht einzusehen und es läßt sich ohne hinreichenden Grund nicht erklären, warum in beiden Sprachzweigen, die anscheinend einander so fernstehen, die Bedeutungsentwicklung einen so völlig parallelen Verlauf genommen hat, da doch eine ganze Reihe anderer Möglichkeiten denkbar wären. Wir werden da zur Annahme gedrängt, daß sich die Bedeutungsentwicklung nicht je im Indogermanischen und Semitischen getrennt vollzogen habe, sondern daß sie schon damals fertig war, da Semiten und Indogermanen noch eine Einheit bildeten. Wir hätten also hier geradezu einen Teilbeweis für eine ursprüngliche indogermanisch-semitische Einheit. Und zwar weist das Semitische offensichtig den älteren Stand der Dinge auf und das Indogermanische den jüngeren. Im Semitischen merkt man noch deutlich die Fugen zwischen den einzelnen Teilen, aus denen der ganze Bedeutungskomplex zusammengewachsen ist; wir haben die Reihe: stechen, beschlafen, hinter das Geheimnis kommen, ein Wissender sein, wissen. Und hinlegen (יָדַע) nämlich zum Beischlaf, beschlafen, hinter das Geheimnis kommen, wissen. Das Wort für Knie weist im Semitischen noch einen anderen Stamm auf als die Wurzeln für zeugen und wissen, nämlich die Wurzel ברך, und die Brücke, die von ברך zu den Ausdrücken für zeugen hinüberführt, ist noch ziemlich unfertig, aber doch schon deutlich erkennbar. Im Indogermanischen sind die Fugen schon völlig verstrichen: da erscheint der Stamm √ *gn* in seiner dreifachen Bedeutung und nichts verrät mehr, auf welchem Wege sie zustande gekommen sei. Unseren Beweis für die semitisch-indogermanische Einheit vermag auch die Tatsache nichts anzuhaben, daß das Semitische einerseits und das Indogermanische anderseits verschiedene Stämme aufweisen; sem. זכר, ידע, ברך etc., indogerm. √ *gn*. Denn eine Gleichstellung von √ *gn* mit einer dieser semitischen Wurzeln oder gar mit allen dreien ist ganz undenkbar. Und gerade das kann unseren Beweis nur erhärten. Denn hätten wir im Indogermanischen dieselben Wurzeln wie im Semitischen, dann könnten wir wohl eher noch an eine spätere Entlehnung dieser Wurzeln denken, wobei allerdings wohl zu beachten ist, daß man sich sehr gut vor-

stellen kann, die Indogermanen z. B. hätten ein semitisches Wort mit einer gewissen Bedeutung entlehnt, aber daß sie ein Wort gleich mit drei Bedeutungen übernehmen, die auf den ersten Blick doch kaum einen gedanklichen Zusammenhang zu haben scheinen, das ist schon sehr unwahrscheinlich. Gerade die Verschiedenstämmigkeit der betreffenden Wörter innerhalb des Semitischen einerseits und im Indogermanischen und Semitischen anderseits weist deutlich darauf hin, daß sich bei den Indogermano-Semiten auf den angedeuteten Wegen geradezu die Sprachgewohnheit herausgebildet hatte, dem jeweiligen Stamm, der coire bedeutet, mochte er nun so oder anders lauten, die Bedeutung wissen zuzugesellen, woran sich dann später im Indogermanischen auch die Idee „Knie" reihte. Eine solche Sprachgewohnheit, eine solche Ideenverkettung läßt sich nicht entlehnen, die muß gemeinsames Urgut der beiden, heute getrennten Völkerstämme sein.

Wir wissen ja auch sonst von Berührungen zwischen beiden Sprachgruppen und Völkern. Man denke nur an das semitische קֶרֶן; die Bedeutungsreihe Horn (eines Stieres), hornähnliches Ding, Berggipfel, die Ecken eines Altars), ferner Strahl, schließlich Kraft, Macht, ist immerhin verständlich, wenn man aber biblische Redensarten vor sich hat, wie: „das Horn des Heiles erheben", so denkt man unwillkürlich an eine Stelle im Mahābhārata; Brahma erscheint in Gestalt eines Fisches dem Manu, verkündet ihm das Herannahen einer großen Flut und heißt ihn, sein selbst gefertigtes Schiff besteigen: „Auf dem Schiffe stehend erwarte mich, ich komme mit einem Horn versehen, am Horn erkenntlich". Und wie der gehörnte Fisch kam, in der bezeichneten Gestalt, hochaufgerichtet wie ein Berg, da band Manu ein Seil an diesem Horn fest und der wunderbare Fisch zog das Schiff mit großer Kraft durch die Flut hin bis zum Himalaya; und „auf seinem höchsten Horn band er das Schiff mit dem Seile fest". Ob nicht der biblische Ausdruck „das Horn des Heiles erheben" ein Nachklang jenes indischen *cornu salutis* ist, das der rettende Fisch über die Wasser erhebt und jenes *mons salutis*, der mit seinem ragenden Gipfelhorn dem indischen Noë (Manu) Rettung winkte. Noch dazu ist das indische Wort für Horn, *śṛn-ga*, etymologisch identisch mit dem semitischen קֶרֶן. Manu (von *man* „denken") wird in der Folge der Zeuger eines neuen Menschengeschlechtes; auch das erinnert wieder an die Ideenverquickung von zeugen und wissen.

Dr. Herm. Stieglecker, Geboltskirchen, Ob.-Öst.

Miscellanea.

Europa und Allgemeines.

Th. Rühl untersuchte das Verhältnis der Musik verschiedener Völker zur heutigen europäischen, um daraus Folgerungen für die Praxis der Missionare zu ziehen. Obwohl dieses Gebiet noch wenig bearbeitet ist, lassen sich doch schon einzelne Resultate herausheben: „Im Altertum beeinflußte die syrische Musik, die schon Halbtöne kannte, Ägypten, Mesopotamien, Griechenland und Rom, den lateinischen und griechischen Choral, ersterer wieder die romanischen und germanischen bis nordischen, letzterer teilweise die russischen Völker. Die chinesische Musik läßt sich bis Huang-ti (2500 [?] v. Chr.) zurückverfolgen (Pentatonik). Von ihr sind abhängig: Korea, Japan, Kambodscha, Laos, Annam, Siam, Birma, Sumatra. Japan und Hinterindien haben auch noch autochthone Musik. Die alte Musik Indiens wurde später von der chinesischen und arabischen Musik beeinflußt. Die arabische Musik (Siebenstufenleiter und neutrale Intervalle) beherrscht den Norden Afrikas und Vorderasiens bis Persien und Indien. Im übrigen Afrika ist teilweise weitstufige Pentatonik, teilweise engstufige Melodien von kleinem Tonumfang, teilweise diatonische und neutrale Intervalle, Mehrstimmigkeit zu finden... In der Südsee gibt es vorzüglich Pentatonik und neutrale Intervalle. In der Instrumentalmusik stehen Zusammenhänge mit Siam—Java fest. Amerika hat vom äußersten Süden bis zum äußersten Norden verwandte Musik... Die Eskimomusik ist dem gleich. In Innerasien ist die Pentatonik vorherrschend." (Zeitschr. f. Missionswiss., XVII [1927] 113—135.)

Europe et Généralités.

M. Th. Rühl a examiné les rapports qui existent entre la musique de certains peuples et la musique européenne de nos jours afin d'en tirer des conséquences pour la pratique des missionnaires. Bien que cette matière ne soit encore que peu étudiée, on peut néanmoins déjà relever certains résultats. «Dans l'antiquité la musique syrienne, qui connaissait déjà les demis-tons, a exercé son influence sur l'Egypte, la Mésopotamie, la Grèce et Rome, sur le plain-chant latin et grec. Le plain-chant latin a de son côte influencé les peuples romans et germaniques jusque vers le Nord, le plain-chant grec en partie les peuples russes. La musique chinoise peut être étudiée en remontant jusqu'a Huang-ti (2500 [?] av. J.-Chr.) (Pentatonique). En dépendent la Corée, le Japon, le Cambodge, le Laos, l'Annam, le Siam, la Birmanie, Sumatra. Le Japon et l'Indochine ont en outre aussi une musique autochtone. L'ancienne musique de l'Inde a subi plus tard l'influence de la musique chinoise et arabe. La musique arabe (gamme à sept degrés et intervalles neutres) domine le Nord de l'Afrique et de l'Asie-Mineure jusqu'en Perse et dans l'Inde. Dans le reste de l'Afrique on trouve tantôt la pentatonique à larges degrés, tantôt des mélodies de peu de tons à degrés étroits, tantôt des intervalles diatoniques et neutres et des morceaux à plusieurs voix... Dans les îles de l'Océan Pacifique on trouve surtout la pentatonique et des intervalles neutres. Pour la musique instrumentale on a constaté des rapports entre le Siam et Java. Quant à l'Amérique, la musique y dénote une certaine parenté de l'extrémité du Nord jusqu'à l'extrémité du Sud. La musique des Esquimos lui ressemble. Dans l'Asie centrale c'est la pentatonique qui domine.» (Zeitschrift f. Missionswiss., XVII [1927], 113—135.)

Auf dem Musikwissenschaftlichen Kongreß in Basel 1924 sprach Prof. E. M. von Hornbostel über die Entstehung des Jodelns. Das Jodeln läßt sich auf die Nachahmung von Blasinstrumenten zurückführen, namentlich des Alphorns und der Schalmei. Das Alphorn in seinen verschiedenen Formen ist nachweisbar: von den Alpen nördlich und östlich durch Europa, bei den asiatischen Hirtenvölkern; in Tibet, China, Vorderindien (überlange sakrale Metalltuben), Kleinasien bis Nordafrika; auf den Salomonen (große Panpfeife), in Australien, in Südamerika bei den Araukanern und nördlich des Amazonas (Zusammenhänge mit Neu-Guinea). „Derselbe südostasiatische Winkel ist endlich die Urheimat des Schalmeientypus." Von Hornbostel zeigt auch die geschichtlichen Zusammenhänge. Echte Jodler sind uns aus den Alpen und Zentralmelanesien bekannt; einstimmige Jodler gibt es im südlichen Neu-Irland und nordöstlichen Neu-Britannien; ähnliche Melodienbildungen bei chinesischen Theatersängern, sibirischen Kosaken, weißrussischen Hirten. „Auf asiatischem und europäischem Boden finden wir Alphorn, Schalmei und Panpfeife vorzugsweise in den Händen der Hirten. ... die Beschränkung des Jodelns auf die Alpen läßt vermuten, daß es hier entstanden ist," . . . wahrscheinlich nachdem „die ersten asiatischen Blasinstrumente die Alpentäler erreichten." (Bericht über den Musikwissenschaftlichen Kongreß in Basel 1924, 203—210.)

Der Kinderschädel vom Ufer des Ain zeigt interessante Maße. „Er kann, obwohl dolichokephal, doch weder zum Typus von Cro-Magnon noch zu dem von Chancelade gerechnet werden. . . Er steht dem negroiden Typus von Grimaldi nahe." Sein Alter ist spätmagdalénien. Die zugehörigen sehr guten Zeichnungen haben größte Ähnlichkeit mit denen von Font-de-Gaume. (C. Gaillard, J. Pissot und C. Cote, L'Anthropologie, XXXVII [1927], 1—48.)

Die Stelzen könnten wegen ihres praktischen Nutzens in sumpfigen und sandigen Gebieten und auch wegen ihrer leicht zu erdenkenden Form als selbständige technische Erfindungen verschiedener Naturvölker angesehen werden, wenn dies ge-

Au congrès de la science musicale à Bâle en 1924 M. le prof. E. M. von Hornbostel a parlé sur l'origine de la façon de chanter qu'on appelle iouler. Elle peut se ramener à l'imitation d'instruments à vent, notamment du cor des Alpes et du chalumeau. L'existence du cor des Alpes sous ses différentes formes peut être démontrée au Nord et à l'Est des Alpes à travers l'Europe, chez les peuples pasteurs de l'Asie, au Thibet, en Chine, dans l'Hindoustan (où l'on trouve des tubes métallique sacrés excessivement longs), en Australie, dans l'Amérique du Sud chez les Araucaniens et au Nord du fleuve des Amazones (relations avec la Nouvelle-Guinée). «Le même coin du Sud-Est de l'Asie est encore le pays d'origine du chalumeau.» M. von Hornbostel démontre également les rapports historiques. Les vrais ioulements ne sont connus que dans le Alpes et dans la Mélanesie centrale; des ioulements à une voix sont pratiqués au Sud de la Nouvelle-Irlande et au Nord-Est de la Nouvelle-Bretagne; on trouve des mélodies analogues chez des chanteurs de théâtre en Chine, des cosaques en Sibérie, des pasteurs dans la Russie-Blanche. «Sur territoire asiatique et européen nous trouvons le cor des Alpes, le chalumeau et la flûte de Pan surtout entre les mains de bergers... Le fait que le chant à la Tyrolienne est limité aux Alpes laisse supposer qu'il y a pris naissance..., probablement après que «les premiers instruments à vent en Asie eurent atteint les vallées des Alpes.» (Rapport sur le congrès de la science musicale à Bâle en 1924, 203—210.)

Le crâne enfantin des bords de l'Ain accuse des mesures intéressantes. «Bien que dolichocéphale, il ne peut être attribué ni au type de Cro-Magnon ni à celui de Chancelade... Il se rapproche du type negroïde de Grimaldi.» Quant à l'âge, il doit être attribué au magdalénien postérieur. Les excellents dessins de cet article ont la plus grande ressemblance avec ceux de Font-de-Gaume. (C. Gaillard, J. Pissot et C. Cote, L'Anthropologie, XXXVII [1927], 1—48.)

A cause de leur utilité pratique dans des contrées marécageuses et sablonneuses et encore à cause de leur forme facile à inventer, les échasses pourraient être regardées comme invention technique originale de certains peuples primitifs, si

schichtlich als einigermaßen wahrscheinlich dargetan werden könnte. K. G. Lindblom hat dies versucht, er muß aber gestehen, daß bis jetzt nichts Entscheidendes darüber gesagt werden könne. Für bemerkenswert hält er die Beziehungen der Gebiete mit Stelzen zu solchen mit Masken (ohne zwischen religiösen und profanen zu unterscheiden), sowie die häufige Verwendung von Stelzen zu magischen Zwecken. Letztere scheint ihm die ursprünglichere zu sein. In der Frage, ob Konvergenz anzunehmen ist oder nicht, scheint es dem Verfasser „ziemlich verlockend, den Gebrauch der Stelzen in Amerika mit dem auf pazifischen Inseln zu verbinden". Bekanntlich mehren sich die zwischen beiden Gebieten nachgewiesen detaillierten Ähnlichkeiten ununterbrochen. (Riksmus. Etnografiska Avdeling, Sm. Meddel. Nr. 3, Stockholm 1927.)

Prof. Dr. Augustin Krämer tritt neuerdings in seinem Aufsatz Tätowieren, Tatauieren, Tatuieren, und die Wasserflasche gegen Gräbner für die Schreibweise „Tatauierung" ein. Im Anhang bringt er eine Erzählung über die samoanische Wasserflasche, die wegen des darin vorkommenden Wortes *fa'atatau* wie in den Zusammenhang paßt, aber auch sonst einiges Neue über Häuptlingstabu enthält. (Intern. Archiv f. Ethnographie, XXVIII [1927], 31—34.)

Fabio Frassetto versucht es, in einem Artikel: New Views on the „Dawn Man" of Piltdown (Sussex), „Man", vol. XXVII (1927), 79, die Überreste der Piltdown-Menschen für die Paläonthologie zu retten, indem er nachzuweisen trachtet, daß der Unterkiefer, den man bislang einem Schimpansen zusprach, zum menschlichen Kranium, das an der gleichen Stelle gefunden wurde, gehöre, und zwar habe der Unterkiefer Ähnlichkeit mit dem Kiefer des Orang. Nach ihm sei es nicht verwunderlich, „to see human characteristics of scull associated with ape-like characteristics of mandible". Er zieht drei Folgerungen aus seinen Erörterungen: 1. Daß der Piltdown-Kiefer ein Menschenkiefer sei, und zwar vom Orangtypus. 2. Daß er zum gleichen Individuum gehört, wie auch die Fragmente des Kranium. 3. Daß der Piltdown-

on pouvait en fournir une preuve historique rendant la chose quelque peu vraisemblable. M. K. G. Lindblom s'y est essayé, mais il se voit forcé de reconnaître que jusqu'ici on ne peut rien dire de définitif à se sujet. Ce qu'il y a de remarquable d'après l'auteur, ce sont les relations entre les territoires où les échasses sont en usage et ceux où l'on se sert de masques (que ce soient des masques religieux ou profanes) ainsi que l'emploi fréquent des échasses dans un but magique. Cet emploi lui semble être primordial. Quant à la question de savoir, s'il faut admettre une convergence ou non, il paraît à l'auteur «assez séduisant de combiner l'usage des échasses en Amérique avec l'emploi qu'on en fait dans les îles du Pacifique.» On sait en effet que les ressemblances de détail démontrées entre ces deux régions augmentent continuellement. (Riksmus. Etnografiska Avdeling, Sm. Meddel, No. 3, Stockholm 1927.)

Dans son article Tätowieren, Tatauieren, Tatuieren und die Wasserflasche («Tatovage, tatauage, tatouage et la carafe d'eau»), le professeur Dr. Augustin Krämer défend à nouveau contre M. Gräbner l'orthographe «Tatauierung» (tatauage). En guise de conclusion, l'auteur fait un récit sur la carafe d'eau à Samoa, récit à sa place dans cet article, à cause du terme *faatatau* qui s'y trouve, et contenant en outre quelques détails nouveaux sur le tabou des chefs. (Intern. Archiv f. Ethnographie, XXVIII [1927], 31—34.)

Dans un article intitulé New Views on the «Dawn Man» of Piltdown (Sussex) paru dans le «Man», vol. XXVII (1927), 79, M. Fabio Frassetto essaie de sauver pour la paléontologie les restes des hommes de Piltdown en voulant prouver que la mâchoire inférieure, attribuée jusqu'ici à un chimpanzé, appartient au crâne humain trouvé au même endroit; cette mâchoire ressemblerait à la mâchoire de l'orang-outan. Pour lui, il n'y a pas lieu de s'étonner «to see human characteristics of scull associated with ape-like characteristics of mandible.» De son étude, l'auteur tire trois conséquences: 1° Que la mâchoire de Piltdown est une mâchoire humaine du type orang-outan. 2° Qu'elle appartient au même individu que les fragments du crâne. 3° Que l'homme de Piltdown représente une race primitive du type orang-

Mensch eine primitive Rasse vom Orangtypus darstelle. Übrigens ist FRASSETTO auch Anhänger der Polygenese.

Beachtung verdient die Studie: Beziehungen und Beeinflussungen der Kunstgruppen im Paläolithikum von HERBERT KÜHN. Er erkennt im Paläolithikum drei Kunstgruppen: die franko-kantabrische Kunst, die ostspanische Felsmalerei und die nordafrikanische Felskunst. Alle drei Gruppen stehen selbständig, gleichzeitig nebeneinander, etwa wie man von einer italienischen, niederländischen und deutschen Renaissance sprechen kann. Für jede Gruppe wird die Geschichte der Entdeckung mit Hilfe der wichtigsten Forschernamen gezeigt, ferner in jedem Falle das paläolitische Alter durch mehrere Kriterien nachgewiesen. Jede Gruppe zeigt drei gleichartige Stufen der Entwicklung, zuerst das Lineare, dann das Malerische und dann das stilisierte Lineare. Neben dieser allgemeinen grundsätzlichen Gleichartigkeit der drei Kunstgruppen finden sich selbstverständlich die Variationen des Eigenwilligen im einzelnen und die Entlehnungen und gegenseitigen Beeinflussungen an den Berührungspunkten der drei Kunstgruppenkreise. „Wichtig ist als Ergebnis (der Studie) die Tatsache der Gleichzeitigkeit der drei Kunstgruppen, ferner die Tatsache ihrer innigen Verzahnung, ein Beweis auch, daß über die künstlerischen Probleme und Aufgaben gedacht wurde, daß man nachahmte und weitergab, genau wie in späteren Epochen der Kunstgeschichte." (Zeitschr. f. Ethnologie, 1926, 349—367.)

Zwei Stimmen, eine pro und eine contra, melden sich in der Form von Seminararbeiten zur Frage über primitive Promiskuität und Gruppenehe. GORDON TUCKER, der Verfechter der Promiskuität, wandert ganz in den ausgelaufenen Geleisen der alten psychologisierenden Evolutionisten. Er findet in LESLIE H. GILBERT eine geschickte und siegreiche Gegnerin. Ihre Ausführungen könnten von den Gedanken in „Völker und Kulturen" weitestgehend inspiriert sein, wenn auch das Buch selbst nicht genannt wird. Jedenfalls ist ihre Beweisführung durchaus den neuen Ergebnissen der historischen Ethnologie entsprechend outan. Du reste, M. FRASSETTO est partisan de la polygenèse.

L'étude de M. HERBERT KÜHN Beziehungen und Beeinflussungen der Kunstgruppen im Paläolithikum (Relations et influences des groupements d'art dans le Paléolithique) mérite notre attention. L'auteur reconnaît dans le paléolithique trois groupements d'art: l'art franco-cantabre, la peinture sur roc dans l'Espagne orientale et l'art dans les rochers de l'Afrique du Nord. Ces trois groupements existent simultanément, indépendamment l'un de l'autre, à peu près comme on peut parler d'une renaissance italienne, néerlandaise et allemande. Pour chaque groupement l'auteur fait l'historique de la découverte à l'aide des noms des principaux explorateurs, et de plus il démontre l'âge paléolithique pour chaque cas en se servant de plusieurs critères. Chaque groupe offre trois degrés analogues de développement: d'abord le dessin linéaire, puis la peinture, enfin le linéaire stylisé. A côté de cette homogénéité générale et systématique, on trouve évidemment des variations de détail dues aux dispositions subjectives des artistes, ainsi que des emprunts et des influences réciproques aux points de contact des trois cycles d'art: «Un résultat important (de cette étude), c'est la simultanéité des trois groupements d'art, puis le fait de leur engrenage intime, preuve que déjà dans ces temps lointains, on réfléchissait sur les problèmes de l'art, que l'on connaissait l'imitation et que l'on faisait passer à d'autres ce qu'on avait trouvé, tout comme aux époques postérieures de l'histoire de l'art.» (Zeitschr. f. Ethnologie, 1926, 349—367.)

Deux vois, l'une pour et l'autre contre, se font entendre sous forme de travaux de séminaire au sujet de la question de la promiscuité primitive et du mariage par groupes à l'origine. M. GORDON TUCKER, le partisan de la promiscuité, reste entièrement dans l'ornière usée des anciens évolutionnistes psychologisants. Il trouve dans Mme. LESLIE H. GILBERT une adversaire adroite et victorieuse. L'exposé de celle-ci pourrait être inspirée dans une très large mesure par les idées développées dans l'ouvrage «Völker und Kulturen», bien que cet ouvrage ne soit pas mentionné. Quoiqu'il en soit, l'argumentation s'inspire entiè-

und psychologisch nicht uninteressant, weil hier einmal zu diesem Problem eine Frauenseele spricht. So wenn sie z. B. dem Evolutionisten Rivers, der ja bekanntermeise zur Unterstützung seiner Theorie die Möglichkeit einer vollständigen Entfremdung von Mutter und Kind verteidigte, emphatisch antwortet: „Dr. Rivers war eben niemals Mutter!" Ihr Schlußergebnis ist: „Homo sapiens is and always has been a married man." (The Sociological Review, XVIII [1926], 291—305.)

Paul Descamps legt unmöglich für die Entstehung von Exogamie und Endogamie die letzte Wurzel bloß, wenn er in seinem Aufsatz Les causes de l'exogamie et de l'endogamie nur wirtschaftliche Gründe anzugeben weiß. Für die Exogamie nennt er drei Wirkursachen: 1. Die Exogamie vermehrt das Ansehen des Mannes, weil die Frau in seine Gruppe übergeht. 2. Die Exogamie steigert das Ansehen des Häuptlings (*sc.* vom Stamme der Frau), wenn der Mann in die Familie seiner Frau hineinheiratet (z. B. bei der *ambil*-Ehe auf Sumatra). 3. Die Exogamie hat bisweilen politische Verbrüderungstendenzen zwischen zwei Stämmen. Zwei Gründe findet der Verfasser für die Endogamie: 1. Die legale Endogamie soll die Gruppen enger zusammenschließen. 2. Die legale Endogamie soll bisweilen die Kaste in sich kräftigen, z. B. in Indien. Recht besehen, haben die angegebenen Gründe mehr Auch- als Nur-Charakter. (Revue de l'Institut de Sociologie, Bruxelles, VII [1927], 67—79.)

Nicht nur aus dem Bereiche der klassischen Völker des Altertums (Griechen, Römer, Etrusker, Osker, z. B. die berühmte Schilderung aus Homer's Ilias XXIII.) kann Dr. Leonhard Franz Belege für Leichenspiele aus schriftlichen und bildlichen Darstellungen beibringen, sondern auch aus dem „barbarischen" Europa (z. B. der Stonehenge bei Salisbury in Südengland; die „Steinalleen" in der Bretagne, die Steinplatten des Grabes von Kivik in der südschwedischen Landschaft Schonen; der berühmte Bronzeeimer von Kuffarn bei Statzendorf in Niederösterreich). Ursprünglich dürfte der Zweikampf auf Leben und Tod als eine Art Menschenopfer beim Leichenbegängnis eines (vornehmen?) Menschen, weit des derniers résultats de l'ethnologie historique et offre de plus un certain intérêt psychologique, parce que pour une fois c'est une femme qui se prononce sur ce problème. On le voit à la réponse emphatique qu'elle donne à l'évolutionniste M. Rivers qui, pour soutenir sa théorie, avait — on se le rappelle — défendu la possibilité d'un complet oubli entre la mère et l'enfant. «C'est que, dit-elle, le D. Rivers n'a jamais été mère!» Le résultat final de son enquête, le voici: «Homo sapiens is and always has been a married man.» (The Sociological Review, XVIII [1926], 291—305.)

M. Paul Descamps est incapable à découvrir les dernières racines de l'exogamie et de l'endogamie, s'il ne sait en donner dans son étude les causes de l'exogamie et de l'endogamie que des raisons économiques. Pour l'exogamie, il cite trois effets qui l'auraient causée: 1° l'exogamie augmente l'autorité du mari, puisque la femme passe dans son groupe; 2° l'exogamie renforce le prestige du chef (de la tribu de la femme), quand le mari entre par le mariage dans la famille de sa femme (p. ex. par le mariage *ambil* dans l'île de Sumatra); 3° l'exogamie a parfois des tendances politiques de fraternisation entre deux tribus. Pour l'endogamie, l'auteur donne deux raisons: 1° l'endogamie légale est appelée à réunir plus étroitement les groupes; 2° l'endogamie légale a parfois pour but de fortifier la caste en elle-même, p. ex. dans l'Inde. Examinées de près, les raisons alléguées sont plutôt complétives qu'exclusives. (Revue de l'Institut de Sociologie, Bruxelles, VII [1927], 67—79.)

Ce n'est pas seulement chez les peuples classiques de l'antiquité (Grecs, Romains, Etrusques, Osques, etc., cf. la fameuse description dans l'Iliade, XXIII) que le Dr. Léonhard Franz trouve au sujet des jeus funèbres des documents conservés par l'écriture et le dessin, mais aussi chez les peuples «barbares» de l'Europe (p. ex. le Stonehenge près Salisbury au Sud de l'Angleterre, les «allées de pierres» en Bretagne; les plaques en pierre du Tombeau de Kivik dans la contrée de Schonen au Sud de la Suède, le fameux sceau en bronze de Kuffarn près Statzendorf en Basse-Autriche). Originairement le duel à la vie et à la mort comme espèce de sacrifice humain aux funérailles de quelqu'un (de noble?) pourrait bien avoir

nigstens bei den Griechen, die Regel gewesen sein. Aber schon früh wurde dieses blutige Spiel durch sportliche Wettkämpfe gemäßigt und ersetzt. Diese Entwicklung kann auch auf die „Scheinkämpfe" der heutigen Primitiven einiges Licht werfen. (Der Erdball, I [1927], 129—137.)

Schon 1885 hatte EDWARD S. MORSE die erste grundlegende Studie über die Frage geschrieben, wie die Primitiven den Pfeil beim Abschuß loslassen. In seiner neuen Publikation vom Jahre 1922 brauchte er von dem früher Gesagten nichts zurückzunehmen, sondern brachte nur Ergänzungen. Neuerdings beschäftigt sich A. L. KROEBER in seinem Aufsatz Arrow Release Distributions mit derselben Frage und nimmt am Schluß Stellung zu der Veröffentlichung von WISSLER aus dem Jahre 1926. Interessant ist aus KROEBER's Studie die Erkenntnis, daß die Pygmäen auch nach dieser Rücksicht zur „primitiven" (*sc.* primitivsten) Kultur gehören. (University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, XXIII, No. 4 [1927], 283—296.)

Für die osmanische Dialektologie sind die von TADEUSZ KOWALSKI aufgezeichneten und übersetzten Osmanisch-türkischen Volkslieder aus Mazedonien von Bedeutung. Lieder sind zwar an sich kein erstklassiges Material für dialektologische Beobachtungen, da ganze Lieder, Liedmotive und deren sprachliche Einkleidung oft weit wandern, aber da die mazedonischen Dialekte noch so wenig durchforscht sind, bieten diese Lieder doch des Interessanten viel. Erfreulich ist, daß der Verfasser auch ein Prosastück mitteilen kann. Auch inhaltlich verdienen die Lieder Interesse und Beobachtung. (Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenlandes, XXXIII [1926], 166—231.)

Asien.

PAUL KRETSCHMER schrieb über Varuna und die Urgeschichte der Inder. Er sagt zusammenfassend: „Es hat sich uns ergeben, daß die Inder in ihren vorderasiatischen Sitzen starken religiösen Einflüssen seitens der mächtigen Nachbarvölker ausgesetzt waren. Daß umgekehrt ihr

ésé la règle au moins chez les Grecs. Mais de bonne heure déjà ce jeu sanglant fut modéré et remplacé par des combats sportifs. Cette évolution peut aussi éclairer quelque peu les combats simulés des primtifs de nos jours. (Der Erdball, I [1927], 129—137.)

En 1885 déjà, M. EDWARD S. MORSE avait publié la première étude fondamentale sur la question de savoir comment les primitifs décochent la flèche en tirant. Dans sa nouvelle publication en 1922, l'auteur n'a rien eu à rétracter de son exposé d'alors, mais simplement à le compléter. Récemment M. A. L. KROEBER s'occupe de la même question dans son article Arrow Release Distributions. En terminant il précise sa position vis-à-vis de la publication de M. WISSLER en 1926. Un détail intéressant dans l'étude de M. KROEBER, c'est qu'il reconnaît que les Pygmées appartiennent à la culture primtive (c'est-à-dire la plus ancienne) même par rapport à la question dont il s'agit. (University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, XXIII, No. 4 [1927], 283—296.)

Pour la dialectologie ottomane, les chansons populaires Ottomanes-turques de la Macédoine, notées et traduites par M. TADEUSZ KOWALSKI, sont d'une certaine importance. Il est vrai que les chansons comme telles ne sont pas des documents de premier ordre pour des observations dialectologiques, puisque des chansons entières, des leitmotives de chansons et leur revêtement par le texte s'en vont parfois bien loin. Mais comme les dialects de la Macédonie sont encore si peu étudiés, ces chansons sont pourtant intéressantes à plus d'un point de vue. L'auteur a heureusement pu communiquer également un morceau en prose. C'est aussi pour leur contenu que les chansons citées méritent d'attirer notre intérêt et notre attention. (Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenlandes, XXXIII [1926], 166—231.)

Asie.

M. PAUL KRETSCHMER a écrit sur Varuna et l'histoire primitive des Indiens. Voici ce qu'il dit en résumé. «Nous avons constaté que pendant leur séjour dans l'Asie Mineure, les Indiens ont été exposés à des influences religieuses très fortes de la part des puissants peuples voi-

subaräisches Wirtsvolk indische Götter übernahm, folgt nicht nur aus deren Anrufung als Schwurgötter in dem Vertrage des Mitanni- und Hethiterkönigs, sondern aus der Anhängung mitannischer Endungen an die indischen Götternamen." Auf die Frage, wie die Inder nach Vorderasien kamen, antwortete der Verfasser nicht. Den Weg von Vorderasien nach Indien läßt er sie über die Stadt Pura (östlich von Bampur) nehmen. (Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes, XXXIII [1926], 1—22.)

Rassenmäßig wie kulturell enthält das japanische Volk als Ganzes drei selbständige Komponenten. Nächst verwandt sind die Japaner mit den alten Bewohnern der asiatischen Küstenstriche im Neolithikum. Dazu kam eine Beeinflussung besonders der herrschenden Klasse in Japan von Korea und zu einem gewissen Grade von China her. Der langen Berührung mit der Urbevölkerung verdanken die Japaner ihren kriegerischen Geist und die soldatische Tüchtigkeit, welche ihnen den Aufstieg zum modernen Großstaat ermöglichte. So lautet das Endergebnis einer Untersuchung von Carl Whiting Bishop über „The Historical Geography of Early Japan". (The Smithsonian Report for 1925, 547—568; Washington 1926.)

H. H. Dubs prüft die heute herrschende Annahme, Confucius habe das Buch der Wandlungen herausgegeben oder wenigstens gekannt. Er kommt dabei zu dem folgenden Resultate: „Wir haben also gefunden, daß ein Studium des Buches der Wandlungen mit dem Charakter des Confucius völlig unvereinbar ist, wir haben auch einen hinreichenden Grund dafür gefunden, warum sein angeblicher Ausspruch (über das Buch) in die Sammlung seiner echten Sprüche aufgenommen wurde. Es ist sehr unwahrscheinlich, daß er jemals irgend etwas mit dem Buche zu tun hatte." (T'oung Pao, XXV [1927], 82—90.)

Die Heilgötter des Lamaismus behandelt Reinhold F. G. Müller in seiner gleichnamigen Studie. Der vorbuddhistische Dämonenglaube Zentralasiens war ein guter Nährboden für die religiöse Medizin des Lamaismus. Buddha selbst hatte schon in Indien die medizinalen Mahâyânasins. D'un autre côté le peuple qui les hébergea a adopté des dieux indiens. C'est ce qui ressort non seulement de leur invocation comme dieux témoins des serments dans le traité du roi de Mitanni et du roi des Héthites, mais encore de l'apposition de suffixes mitannis aux noms des dieux indiens.» La question de savoir comment les Indiens sont parvenus en Asie-Mineure n'est pas traitée. Pour se rendre de l'Asie-Mineure aux Indes, l'auteur les fait passer par la ville de Pura (à l'Est de Bampur). (Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenlandes, XXXIII [1926], 1—22.)

Par rapport à la race comme par rapport à la culture, le peuple japonais pris dans son ensemble se compose de trois facteurs indépendants l'un de l'autre. Les Japonais sont avant tout apparentés avec les anciens habitants du littoral asiatique à l'époque du néolithique. A cela s'ajoute l'influence exercée surtout sur la classe dirigeante au Japon par la Corée et jusqu'a un certain point par la Chine. C'est enfin au contact prolongé avec la population primitive que les Japonais doivent leur esprit militaire et la valeur de leurs soldats, qualités qui leur ont permis de s'élever au rang de grande puissance moderne. Voilà le résultat d'une étude de M. Carl Whiting Bishop sur The Historical Geography of Early Japan. (The Smithsonian Report for 1925, 547—568; Washington 1926.)

M. H. H. Dubs examine l'opinion reçue de nos jours, que Confucius aurait publié ou du moins connu le livre des métamorphoses. Voici le résultat de son examen: «Nous avons donc trouvé, dit-il, que l'occupation avec le livre des métamorphoses est tout-à-fait incompatible avec le caractère de Confucius, et nous avons de même trouvé une raison suffisante pour laquelle son soi-disant jugement (sur le livre) a été admis dans la collection de ses sentences authentiques. Il est très invraisemblable qu'il ait jamais rien eu à faire avec ce livre.» (T'oung Pao XXV [1927], 82—90.)

Les dieux guérisseurs du lamaïsme (Die Heilgötter des Lamaismus), voilà le sujet que M. Reinhold F. G. Müller traite dans son article qui porte le même titre. La croyance préboudhistique aux démons dans l'Asie centrale était un excellent terrain de culture pour la médecine religi-

Eigenschaften angenommen, als er in Tibet eingeführt wurde. Jedoch tritt der Heilcharakter bei ihm und seinem Jünger Avalokitesvara nicht so sehr und so ausschließlich in den Vordergrund als bei dem ausgesprochenen Heilgott *sMan-bla*. Dieser hinwiederum hat einen Stab berühmter Ärzte um sich. Außerdem wählt jeder Lama sich einen eigenen Schutzgott. Die religiöse Medizin überragt an Bedeutung die wissenschaftliche Heilkunde. Fortentwicklung ist nur in seltenen Spuren erkennbar, jedoch ist darüber das letzte Wort noch nicht zu sagen, bevor nicht noch mehr Teilfragen wissenschaftlich untersucht sind. (Archiv f. Geschichte d. Medizin, XIX [1927], 9—16.)

P. SCHEBESTA, S. V. D., richtete bei seiner fast zweijährigen Expedition auf Malakka seine besondere Sorge unter anderem auf die genaue Lokalisierung und Benennung der einzelnen Inlandstämme dieser Halbinsel. Die Angaben früherer Forscher waren gerade darin vollständig ungenügend und ungenau. P. SCHEBESTA veröffentlicht jetzt das Ergebnis seiner Bemühungen in englischer Sprache im „Man". (The Negritos of the Malay Peninsula, Man, XXVII [1927], 61.)

Aus der interessanten anthropologischen Studie über The races and types of the Western and Central Himalayas von Dr. Baron E. VON EICKSTEDT erhellt, daß sich im inneren Gürtel des Himalaya, längs der mongolischen Einflußlinie, eine alte vorarische Rassenschichte findet, die sogenannte Garhwal-Rasse. (Man in India, VI [1926], 237—276.)

P. RIVET faßt die Resultate seiner Studien über alte Wanderungen des Menschen im Osten folgendermaßen zusammen: „Das südliche Asien oder der indische Archipel scheinen der Ausgangspunkt einer Reihe von Wanderungen gewesen zu sein, deren älteste sehr wahrscheinlich dem Pleistozen angehörte. Sie haben nach und nach ganz Ozeanien ergriffen, im Osten die Neue Welt erreicht und sind im Westen von großem Einfluß gewesen, entweder unmittelbar oder durch Kultureinflüsse, für das vor-

euse du lamaïsme. Le Bouddha lui-même avait déjà adopté dans les Indes les qualités médicinales du Mahâyâna (Grand-Véhicule), quand il fut introduit au Tibet. Toutefois le caractère de guérisseur n'est pas aussi prononcé et aussi exclusif chez lui et son disciple Avalokitesvara que chez le dieu *sMan-bla*, dieu guérisseur bien accentué. Celui-ci de son côté est entouré d'un état major de médecins célèbres. Chaque lama en outre choisit un dieu tutélaire pour soi. La médecine religieuse dépasse en importance la thérapeutique scientifique. On ne peut constater de progrès que dans des cas exceptionnels, mais ici le dernier mot ne saurait être dit avant que des questions de détail plus nombreuses n'aient été examinées scientifiquement. (Archiv f. Geschichte d. Medizin, XIX [1927], 9—16.)

Le P. SCHEBESTA, S. V. D., qui a entrepris une expédition de presque deux ans dans la presqu'île de Malacca, s'est entre autres occupé de la localisation et de la dénomination exacte de chacune des tribus de l'intérieur de cette contrée. C'est précisément à ce point de vue que les indications des explorateurs précédents étaient entièrement insuffisantes et inexactes. Le P. SCHEBESTA publie les résultats de ses recherches en langue anglaise dans le «Man». (The Negritos of the Malay Peninsula, Man XXVII [1927], 61.)

L'intéressante étude anthropologique Dr. baron E. VON EICKSTEDT sur The races and types of the Western and Central Himalayas nous apprend qu'à l'intérieur de l'enceinte du l'Himalaya, le long de la ligne d'influence mongole, il se trouve une ancienne couche pré-arienne d'une race qu'il appelle la race Garhwal. (Man in India, VI [1926], 237—276.)

P. RIVET résume ses études sur la pérégrination de l'homme oriental en ces mots: «L'Asie méridionale ou l'Archipel indien paraissent avoir été le point de départ d'une série de migrations, dont la plus ancienne remonte très probablement au pléistocène, qui ont successivement recouvert toute une partie de l'Océanie, atteint à l'est le Nouveau Monde et exercé à l'ouest une action importante, soit directement, soit par contamination culturelle, sur l'Afrique et l'Europe préhistorique et protohistorique. La

geschichtliche und frühgeschichtliche Afrika und Europa. Für die meisten dieser Wanderungen ist es charakteristisch, daß sie vorzugsweise den Seeweg genommen zu haben scheinen." (Bull. d. l. Soc. d. Ling. de Paris, XXVII [1927], 141—168.)

caractéristique de la plupart de ces migrations est qu'elles semblent avoir utilisé de préférence la voie maritime.» (Bull. d. l. Soc. d. Ling. de Paris, XXVII [1927], 141—168.)

Afrika.

Walter Till schreibt über Die Zusammenhänge zwischen den ägyptischen und semitischen Personalpronomina. Nach seinen Untersuchungen haben die Personalpronomina beider Sprachen einen gemeinsamen Ursprung und eine gemeinsame Fortentwicklung, die auch noch nach der Trennung die gemeinsame Grundlage verrät und in vielen Stücken parallel läuft. (Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenlandes, XXXIII [1926], 236—251.)

In seinem Aufsatz zur Ethnographie der Asena am Unteren Sambesi bringt P. Schebesta, S. V. D., sehr interessante Einzelheiten über soziale Einrichtungen der Asena, die der Verfasser in seiner siebenjährigen Missionsarbeit am Sambesi kennenlernte. Die Details behandeln Totemismus, Hauswesen, Sittlichkeit, Verlobung, Heirat, Tanz, Grußsitten, Verkehr, Begräbnis u. a. m. (Bibliotheca Africana, II [1927], 322—334.)

Paul Borchardt ergänzt seine früheren Ausführungen über die Atlantis und zieht nun auch Scheria, die Stadt der Phäaken, in den engeren Kreis seiner Forschungen. Seine Gründe für die Lage der ganzen Atlantis-Insel und ihres Zentrums mit dem Tempel des Poseidon werden so geschickt entwickelt, daß die vorgeschlagenen Ausgrabungen im Gebiet der kleinen Syrte eine energische Förderung verdienen. (Zeitschr. d. Ges. f. Erdk. zu Berlin, 1917, 197—216, und Pet. Geogr. Mitt., 1927, 150—152.)

Im Archiv für Anthropologie (N. F. XXI, 1927, 47—56) berichtet Dorothea Bleek über „Buschmänner von Angola". Die Reise wurde von Südafrika gegen den Sambesi zu unternommen. Die ersten, aber schon gemischten Buschmänner wurden unter den Vambunda in Ninde (etwa 15. Breitegrad) angetroffen, die sich Vasekeli nannten. Es

Afrique.

M. Walter Till nous parle des rapports entre les pronoms personnels en égyptien et en sémitique. D'après ses recherches, les pronoms personnels des deux langues ont une origine commune et une évolution analogue qui dénote même après la séparation les fondements communs et une marche parallèle dans bien des cas. (Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenlandes, XXXIII [1926], 236—251.)

Dans son étude au sujet de l'Ethnographie des Asenas sur les bords du Zambèse inférieur, le P. Schebesta, S. V. D., communique des détails très intéressants sur l'organisation sociale des Asenas que l'auteur a appris à connaître pendant les sept années de son séjour comme missionnaire sur les bords du Zambèse. Il est question dans cet article du totémisme, du ménage, de la moralité, des fiançailles, du mariage, de la danse, des salutations en usage, des relations, des funérailles etc. (Bibliotheca Africana, II [1927], 322—334.)

M. Paul Borchardt complète ses études antérieures sur l'Atlantide en étendant ses recherches également à la ville des Phéaciens, Scheria. Ses arguments concernant la situtation de l'île de l'Atlantide toutentière et de son centre avec le temple de Neptune sont exposés avec tant d'adresse, que les fouilles proposées dans les parages de la Petite-Syrte méritent un encouragement énergique. (Zeitschr. d. Ges. f. Erdk. zu Berlin, 1927, 197—216, et Pet. Geogr. Mitt., 1927, 150—152.)

Dans l'Archiv für Anthropologie (N. F. XXI, 1927, 47—56) Mme. Dorothée Bleek fait une communication sur les «Buschmänner von Angola» (Boschimans d'Angola). Son voyage l'a conduite du Sud de l'Afrique vers le Zambèse. Elle rencontra les premiers Boschimans, mais déjà mélangés, parmi les Vambunda dans le Ninde (à

waren *!Ku*-Buschmänner. Weitere Buschmannhorden wurden gegen Westen zu wiederholt angetroffen; eine größere Horde in einem Vanyembadorfe am Musombu, die dort Vankala genannt werden. Auch diese waren *! Ku*. Des Näheren werden dann diese Buschmänner geschildert, ihre Physis, Kleidung, Haartracht, Körperverzierungen, Waffen, Nahrung und Handel, ihre Wohnungen, Musik und Tanz. Einiges erfährt man auch über ihre Religion und ihr Familienleben. Die *! Ku*-Buschmänner wohnen in kleinen Gruppen auf einem sehr weiten Gebiete unter Bantustämmen verstreut; ihre Zahl ist nicht groß. Bleek meint, daß sie innerhalb 50 Jahren ihre Sprache verloren haben und von den anderen dann absorbiert sein werden.

peu près sur le 15e degré de latitude); ils s'appelaient Vasekeli. C'était des Boschimans *!Ku*. D'autres troupes de Boschimans furent trouvés à plusieurs reprises vers l'Ouest, et une troupe plus nombreuse fut découverte dans un village de Vanyemba sur les bords du Musombu; on les y appelait Vankala. Ceux-ci étaient également des *!Ku*. Dans la suite de l'article on nous décrit ces Boschimans, leur physique, leurs vêtements, leurs coiffures, leurs ornements corporels, leurs armes, leur nourriture et leur commerce, leurs habitations, leur musique et leurs danses. Nous apprenons aussi quelques détails sur leur religion et leur vie de famille. Les Boschimans *!Ku* habitent en petits groupes disséminées parmi les tribus Bantoues sur un très vaste territoire; ils sont peu nombreux. L'auteur croit que dans cinquante ans ils auront oublié leur langue et qu'après ils seront absorbés par les autres.

Amerika.

Interessant für den Ethnologen wie für den Kinderpsychologen und Pädagogen sind die Ausführungen von P. Gusinde, S. V. D., über Wertung und Entwicklung des Kindes bei den Feuerländern. Der Aufsatz zeigt, wie auf Feuerland Eltern und Erzieher zusammenarbeiten, und wie die Kinder sich Mühe geben, „daß Gesittung und gutes Betragen bei der Jugend als unversehrte Stammestradition aufrechterhalten bleibt, bis der Letzte der Ihrigen ins Grab sinkt". (Mitt. d. Anthrop. Gesellschaft in Wien, LVII [1927], 163—170.)

Amérique.

Les indications du P. Gusinde, S. V. D., sur «Wertung und Entwicklung des Kindes bei den Feuerländern» (Appréciation et éducation de l'enfant chez les Fuégiens) intéressent l'ethnologue comme celui qui s'occupe de psychologie enfantine et le pédagogue. L'article nous montre comment au pays du Feu parents et enfants collaborent et de quelle manière les enfants s'évertuent «à maintenir chez la jeunesse la moralité et la bonne conduite comme tradition intacte de la tribu, jusqu'à ce que le dernier des leurs disparaisse». (Mitt. d. Anthrop. Gesellschaft in Wien, LVII [1927], 163—170.)

Bibliographie.

Sydow Eckart v. *Kunst und Religion der Naturvölker.* 222 SS. in Großquart. Mit 55 Abb. im Text und 83 Tafeln, davon drei färbig. Oldenburg i. O. 1926. Gerhard Stalling-Verlag, Ritterstr. 2—4. Gebunden in Leinen.

Dieser stattliche Band verdient mehr als ein gewöhnliches Interesse. Der Autor versucht, die Kunst der Primitiven auf einem neuen Wege zu erfassen. Grosse, Kühn und Woermann treten für eine durchgängige Abhängigkeit der Kunstübung von den Wirtschaftsformen ein. Von Sydow hält diesen Versuch für unbefriedigend, weil manche Tatsachen dagegen sprechen. Wenn Gräbner eine Abhängigkeit der Kunst von soziologischen Bedingungen behauptet, so sagt v. Sydow, das sei aus demselben Grunde auch nicht stichhältig. So kam er zu seiner eigenen Arbeitshypothese: Erklärung der Kunst

durch die Religion. Beide Sphären haben eine gemeinsame metaphysische Grundgesinnung, die kraft verwandter aktivistischer Eigenschaften vielfach zu parellelem Ausdruck drängt. Indem der Verfasser das primitive religiöse Denken und Empfinden in seinen Äußerungen studiert, will er die Kunst verstehen lernen. Grundsätzlich hat natürlich dieses Vorgehen als Arbeitshypothese volle Berechtigung, ist doch die primitive Kunst zumeist eine religiöse Kunst. Aber es ist gut, daß der Verfasser seinen Ergebnissen den Charakter vorläufiger Problematik gewahrt wissen will. So anregend das Buch in seiner Problemstellung ist, so viel wird man im einzelnen auch vielfach einwenden müssen. Vor allem scheint mir die Arbeit in der Erfassung des Materialobjektes zu summarisch einerseits, zu auswählerisch anderseits. Es geht nicht an, ohne Berücksichtigung der Komponenten eine Mischkultur als genuinen Organismus anzusehen, in dem alle Teile ursprünglich und organisch gleichwertig sind. Die Möglichkeit einer Entlehnung von einem Kulturbereich in den anderen wird vom Verfasser nicht in Erwägung gezogen, will sagen, wird praktisch nicht berücksichtigt, was eben der Nachteil einer allzu summarischen Darstellung ist. Von Sydow deutet das selbst an einigen Stellen an, wo eine Kunstform nicht so recht in das Schema passen will. Eine Spezialuntersuchung über die materielle und geistige Kultur eines Kulturkreises oder Kulturbereiches unter besonderer Berücksichtigung der Kunst wird zeigen, daß Grosse und Gräbner mit ihrem Prinzip doch auch recht haben. Es ist vielleicht überhaupt noch verfrüht, da sich doch die Wissenschaft mit der primitiven Kunst erst seit gestern beschäftigt, schon jetzt allgemeine Überblicke zu geben.

Damit soll aber das Verdienst des Verfassers nicht geschmälert werden. Er hat Probleme angeschnitten, die der Bearbeitung wert sind. In vielem wird er schon das Richtige gesehen haben. Das Ergebnis seiner Untersuchung beinhalten folgende Sätze: „Wir haben unsere allseitige Aufmerksamkeit im wesentlichen auf drei Gebiete gerichtet: Afrika, Amerika, Südsee. Es ergab sich für Afrika das Überwiegen des statischen Charakters im Bereiche der höheren Mythologie, des Ahnentums, des Dämonischen, der Magie durchaus in Parallele mit dem allgemeinen statischen Wesen der afrikanischen Plastizität. Es ergab sich für Amerika, insbesondere die näher untersuchten Gebiete Nordamerikas, daß im Mythus, im Dämonentum und in der Magie der dynamische Charakter einen überwiegenden Einfluß ausübt, wie denn auch die plastischen und malerischen Arbeiten jener Gegenden den gleichen Typus zur Schau stellen. Dieser Charakter des Dynamischen wird in der Südsee weiterhin gesteigert und aus dem Bereiche der Plastizität nunmehr in eine wesentlich malerische Art überführt, die ihm den Einschlag der dramatischen Schwere nimmt und an seine Statt den Schimmer schwebender Leichtigkeit setzt. Dieser Charakter der fließenden Leichtigkeit und dekorativen, großlinigen und großfigurigen Gestikulation ist sowohl im Bereiche der hohen Mythologie, wie des Ahnentums, der Dämonen und der Magie festzustellen: überall strebt das Objektive zur Subjektivierung der Vergeistigung" (S. 146 f.).

Buchtechnisch ist das vorliegende Werk vorzüglich ausgestattet. Das angewendete System der Quellenzitation ist unpraktisch und zeitraubend. Auch hätte ich auf den schwarzen Bildtafeln selbst gern eine entsprechend orientierende Beschriftung gesehen.

P. Georg Höltker, S. V. D.

Beth K. *Religion und Magie.* Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur psychologischen Grundlegung der religiösen Prinzipienlehre. Zweite, umgearbeitete Auflage. XII + 433 SS. Verlag und Druck von B. G. Teubner, Leipzig und Berlin 1927.

Die erste Auflage dieses Buches ist seinerzeit vom Referenten im „Anthropos"[1] besprochen worden. Der Umfang des Werkes ist jetzt fast um das Doppelte angewachsen. Inhaltlich sind mehrfach, entsprechend den weiteren Fortschritten, welche die vergleichende Religionswissenschaft seither gemacht hat, gewisse Abänderungen und

[1] X—XI, 1915—1916, 1101 f.

Verbesserungen vorgenommen worden. In diesem Sinne ist vor allem hinzuweisen auf den Abschnitt „Gott, Dämon, Hochgott". Im Grunde aber ist Beth in bezug auf die entscheidenden Punkte bei seiner früheren Auffassung geblieben. So ist ihm auch jetzt noch der Glaube an die übersinnliche, unpersönliche Kraft das Primäre, dem die Bildung der Idee eines persönlich gefaßten Hochgottes als eine sekundäre Erscheinung gegenübersteht.

Hier wie auch anderwärts vermißt man bei Beth eine Auseinandersetzung mit dem historischen Prinzip und der historischen Methode, wie sie seit 25 Jahren im Bereiche der Völkerkunde mehr und mehr zur Anerkennung gekommen sind. Beth äußert sich, so weit ich sehe, nicht ausdrücklich zur vorliegenden Problemstellung. Tatsächlich entscheidet er sich aber contra. Wenigstens eine kurze Begründung dieses seines Standpunktes hätte man wohl erwarten dürfen. Trotzdem er sich gelegentlich — dieses auch in entscheidenden Fragen, z. B. in bezug auf das Verhältnis von Magie und Religion zueinander — antievolutionistisch äußert, so ist dennoch seine eigene Arbeit im Grunde nicht anders als weitgehend psychologisch und evolutionistisch orientiert. Und darin liegt nach wie vor das durchaus Problematische seiner Hauptaufstellungen. Eine nur einigermaßen konsequente Anwendung des historischen Prinzips zeigt, daß der unpersönliche *mana-* und *wakonda*-Glaube keineswegs typisch ist für die relativ ältesten Menschheitsgruppen, sondern daß gerade dort ein verhältnismäßig ausgeprägter Glaube an ein persönlich gefaßtes höchstes Wesen immer wieder festzustellen ist. Diese Tatsachen liegen heute bereits in solcher Fülle vor, ferner hat die historische Methode schon so viel Erörterung und Bedeutung und auch an Zustimmung in maßgebenden Fachkreisen gefunden, daß Beth's Vorgehen, dieses Moment einfach so gut wie unbeachtet zu lassen, nicht gerechtfertigt werden kann. Hier liegt meines Erachtens der fundamentale Mangel des im übrigen an Gedanken und Anregungen keineswegs armen Buches[1a].

P. Wilh. Koppers, S. V. D.

Lindblom Gerhard. *Notes on Kamba Grammar* with two appendices: Kamba names of persons, places, animals and plants — salutations. (Archives d'études orientales, publ. par J. A. Lundell, Vol. 10.) Uppsala 1926. (100 pp.)

Obgleich Lindblom's Arbeit (bereits 1913—1914 niedergeschrieben) nichts anderes als eine Ergänzung von E. Brutzer's „Handbuch der Kamba-Sprache" (Berlin 1905, MSOS III) sein will, so ist sie doch über ein bloßes Supplement weit hinausgewachsen und liefert einen wertvollen Beitrag zur Kenntnis der Kamba-Sprache, die neben dem Suaheli die am weitesten verbreitete „lingua franca" in Ostafrika ist. Sie wird in Britisch-Ostafrika zwischen dem Tana und Uganda als Muttersprache gesprochen, auf einem Gebiete, das einem rechtwinkligen Dreieck gleicht; die eine Kathete läuft in nordöstlicher Richtung vom Donyo Sabuk, entlang dem Thikaflusse und dem Oberlauf des Tana bis zu den Mumonibergen, die andere fällt ungefähr mit der Eisenbahnlinie zwischen Kiu und Mtoto Andei zusammen, während die Hypotenuse durch jene Bergkette gebildet wird, die von Norden nach Süden verlaufend die am weitesten nach Osten vorgeschobenen Ausläufer des Ostafrikanischen Hügellandes darstellt. Die größte Länge des Gebietes ist (NS.) 225 *km*, die Breite (WO.) 130 *km* (S. 4). Eine Tendenz, sich nach Süden weiter vorzuschieben, könnte nach des Verfassers Meinung die Akamba in einigen Jahrzehnten bis südlich von Usagara bringen.

Die Akamba waren früher das Haupthandelsvolk im Innern von Britisch-Ostafrika; so vermittelten sie besonders Elfenbein in großen Mengen, das sie aber auch auf eigenen Jagden gewannen. Über ihre früheren Wohnsitze herrscht keine Übereinstimmung; die Eingebornen in Ost-Ukamba selbst führen ihre Abkunft auf die Ulu zurück, die östlich des Athi saßen und in Sitten und Gebräuchen das „Muster" der Akamba seien.

Das Kikamba teilt sich in eine Reihe Dialekte von geringer Verschiedenheit, was bei der weiten Verbreitung der Akamba auffallend ist; im Osten des Kithaissu mit dem

[1a] Vgl. zur weiteren Charakterisierung der Beth'schen Arbeit W. Schmidt: Ursprung der Gottesidee², Münster 1926, 592—595.

Mumoni (im N.), des Kilungu (innerhalb Ulu) und in der Südostecke des Kikúmbuliu gegen Taita-Land sind die wichtigsten. Ihre Besonderheiten werden S. 11—18 behandelt, woran sich eine kurze Betrachtung des Verhältnisses von Kikamba zu den Nachbarsprachen schließt (Kikuyu, zu dem der Dialekt von Mumoni vermittelt und Kitaita, das von Kikamba durchaus verschieden ist).

Lindblom's Arbeit ist in phonetischer Hinsicht sehr gewissenhaft; leider hat der Verfasser bei seiner Beobachtung der Laute (Konsonanten und besonders Vokale) sowie der Quantitäts- und Akzentverhältnisse keine nähere Untersuchung des musikalischen Silbentones angestellt, der zweifellos vorhanden ist, wie Lindblom selbst meint. Gerade bei dem Vorwiegen des dynamischen Momentes, das das musikalische in den Hintergrund drängt, wäre es sehr interessant, Näheres über die Intonation zu erfahren; allerdings scheinen oft „gleichgeschriebene" Wörter denselben Ton zu besitzen, was auf das Schwinden der Intonation deutet. Jedoch könnten die feineren Vokalnuancen mit den „ehemaligen" Tönen in irgendeinem Zusammenhange stehen. Die „Phonological notes" (16 Seiten) zeigen ein lautlich vielleicht feiner differenziertes Bild, als es manche andere Bantu-Sprachen aufweisen. Unter den Konsonanten fallen uns die „apics dentals" ḍ und ṭ, die „dorsopalatals" ḳ und ġ, der „dorsevolar" q sowie die „semivowels" i̯, w, u̯, ụ̯ auf; bei den Vokalen gibt es zwei Arten von i, vier von e, zwei von u (von denen das eine wie das norwegische u klingen soll); Lindblom zählt ferner zehn fallende, fünf steigende Diphthonge und vier Triphthonge auf. Der Lautdauer kommt eine besondere Bedeutung in der Sprache zu — besonders lange Vokale (mit eigenem T o n) bedeuten ein Anwachsen der Intensität; in Erzählungen im allgemeinen wie bei der Steigerung von Adjektiven u. ä. spielt die Dauer eine große Rolle.

Die „Klassenpräfixe" zeigen das gewohnte Bild; das n- der Kl. V ist, wenn auch reduziert, überall erhalten. Substantive ohne Klassenzeichen gehen im Singular nach Kl. II, im Plural nach Kl. IV. Übersichtlich und vollständig ist die Konkordanztabelle (S. 72—73).

Es ist interessant, daß das Subjektspräfix des Verbums (§ 42) nicht immer mit dem logischen Subjekte, sondern öfters mit dem „Lokaladverb" übereinstimmt, was auf die im Bantu von der unseren so verschiedene Satzauffassung weist; hier könnte der Hebel zu tieferem Verständnisse angesetzt werden.

Das Präfix ō (§ 43), das zwischen Subjektspronomen und Präsensstamm gesetzt, einen Wunsch ausdrückt, hängt gewiß mit dem ō „just" (§ 57) irgendwie zusammen: *wōlōta* „mögest du träumen" und *nōmuā* „(sei sicher —) ich werde ihn töten!"

Fast wie überall, weisen die Verwandtschaftsnamen Besonderheiten auf; so bedeutet *mwīnaə wākwa* „mein Bruder, meine Schwester" (Suffix der 3. Person!), vgl. Altägypt. *ỉtf*?

Die negative Form des Verbs wird (wie bei uns oft) als Frage gerne für eine starke Bejahung gebraucht. Von den „auxilary verbs" sagt Lindblom richtig, daß sie nicht eigentliche Hilfsverba sind, sondern als „characteristic elements in the formation of sentences" erscheinen (S. 58).

Daß Lindblom die Sprache lebendig beherrscht und versteht, zeigt u. a. das wertvolle Kapitel „Style and phraseology" (S. 69 ff.). Es wäre überhaupt an der Zeit, die Wichtigkeit der Stilistik mehr zu beachten, in der das eigentliche L e b e n der Sprache weit mehr als in der abstrakten Grammatik zum Ausdrucke kommt; erst aus dem lebendigen Redeflusse mit seinen Eigenheiten und Feinheiten erwächst ein richtiges Bild der „Syntax", durch die wiederum die „grammatischen Formen" ihren Sinn erhalten. Was von der Stilistik gesagt wurde, gilt in gleichem Maße von dem, was Lindblom in den „Appendices" sammelt; auf reichliches Material gestützt, zeigt er hier Sinn, Herkunft und Bedeutung von Personen-, Orts-, Tier- und Pflanzennamen, die in Afrika mit der „Sprache" viel enger als bei uns zusammenhängend, die Notwendigkeit psychologischer und ethnologischer Studien für den Linguisten klar dartun, wie sie auch in den so wichtigen und fein unterschiedenen Grußformeln zutage tritt, denen der letzte Abschnitt gewidmet ist und die überdies wiederum auf innigste mit den „Namen" zusammengehen.

Univ.-Prof. Dr. Wilh. Czermak — Wien.

Reichart and Küsters. *Elementary Kiswaheli Grammar or Introduction into the East African Language and Life.* Heidelberg 1926. JULIUS GROOS.

Although not a purely scientific work this new "Elementary Kiswaheli Grammar" denotes a gratifying developement in the practical treatment of Kiswaheli. The authors have avoided describing the language after the style and according to the grammatical pattern of a European language, and aim rather at using the living language as a medium for introducing the European to the peculiarities of Swahili thinking. This object is admirably served by the contents and arrangement of the book, for the grammatical sketch, the exercises, the "introduction" to the features of everyday life and the extensive vocabulary are all directed to this end.

The actual lessons are preceded by the "Rules of Pronouncation". These are defined somewhat concisely and are not always adapted to giving the student a true insight into the precise value of a sound. Thus in the rule that "most letters (the consonants especially), have to be pronounced as we know them from the English alphabet" the sound of *r* in English "river" is given for the pronounciation of Swahili *r*. This however, is incorrect, for the *r* in Kiswaheli is an alveolar trill (*r* or *r*ᵉ of the Anthropos alphabet), while the English *r* is a guttural trill, and moreover is found only in Northern England; in the South it serves merely as an indication that the vowel sound must be lengthened.

Similarly the rule that the "the vowels have to be pronounced as in Italian" will not be of much help to most students. Since Kiswaheli already has a literature of its own its orthography has now been fixed to a certain extent, but it would nevertheless have been of great advantage to the practical purposes of this book to adopt an accurate transcription.

The authors have done wisely to begin the grammatical sketch with the verb and to give in connection with it a good selection of verbal stems which are of frequent use in daily life. In certain instances we cannot always agree with their arrangement of the verbal forms into tenses and moods. It is doubtful, for instance, if the verbal form which by the inclusion of the particle *-ka-* serves to indicate continuity of narrative can really be regarded as modal. But these problems have also not yet been finally solved in other Bantu languages, and it is rather to the credit of the authors that they have not introduced scientific discussions of controversial questions into a grammar designed for practical purposes.

Not much attention is paid to the derived forms of the verb, which by the addition of a suffix modify the significance of the radical element and make it relative, iterative, intransitive, intensive, causative, reciprocal, inversive, &c. It is true that Kiswaheli makes more use of prefixes in developping these forms, which are thus nearer the European conceptions of tense (cf. the prefixes *-ji-* and *-ja-* which form the reflexive form and the "not-yet-tense", but these derived forms have also significations of relativity *(ia)*, causation (*isha, eza, ya,* &c.), reciprocity (*ana*), inversion (*ua, va*), &c. A more detailed treatment of these forms would have been well justified, especially as they are extremely suitable for giving the European an idea of the flexibility and variability of the Bantu verb.

Great stress is laid by the authors on conveying to the student the native conception of class prefixes and on impressing upon him their functional value. Their method of doing this can be heartily commended. All, who after once realising how well the prefixes lend themselves to accuracy of expression, and perceiving their resultant application to nouns, verbs, adjectives, adverbs, and pronouns, have then had to listen to the nonchalance with which the average European contemptuously brushes aside this "nigger rubbish", will feel grateful to the authors for emphasising in this way the value of the prefixes. Indolence is pardonable in the tropics, but it is hardly necessary for European thoughtlessness to tone down also this peculiarity of the Bantu languages. For this is what is actually taking place, as the native when in the presence of the European is only too prone to put up with his faulty speech.

The locative seems to us to be inadequately dealt with, and the real Bantu conception

of Place and Time incorrectly indicated. The Coast Swaheli have indeed departed from it more and more, but among the inland tribes who speak Kiswaheli, *mu-* *pa-* and *ku-*, still retain their full force as class prefixes, i. e. their combination with a substantive altogether suppresses the meaning of its true prefix and gives rise to a new substantive with locative colouring. In the Bantu languages therefore the locative is regarded substantivally and not adverbially, and as such can also be the subject, a conception so foreign to the European that it must be specially brought home to him.

The vocabulary given and the excercises are well sorted and cleverly selected, so that right from the beginning the student is brought into contact with the normal speech of the native. The accompanying Reading Excercises are exemplary. "The Introduction into African Life", which begins in the fourth lesson, is of very great value and quickly makes the new-comer familiar with all the conditions of native life "from a practical point of view".

In this Introduction the authors have made a slip on p. 276, where mention is made of *Muungu*. They express the opinion that this monotheistic idea penetrated into Africa from Islam ("possibly this indefinite monotheistic idea was brought into Africa by Islamism"), but it would be difficult for them to produce any evidence for this. The word *Muungu*, *Mulungu*, &c., is according to JOHNSTON, used by more than sixty tribes, who live not only in East Africa but extend as far as Angola and southwards from there to the Herero. Among them there are several tribes which have been little influenced in culture. Also, according to STUHLMANN, the influence of Islam in East Africa cannot be regarded as earlier than the thirteenth century, and then it was chiefly of a commercial nature and confined to the coast. It is evident therefore that the idea of this supreme being is at least pre-islamic. Recent researches indicate that the native East African conceptions of this supreme being are not at all "indefinite"; on the contrary the native is fully aware of what he terms *Muungu*. What was uncertain and indefinite till now was merely the idea which European science, ignorant of the facts, had constructed for itself of the being termed *Muungu*, &c.

On the whole the authors have produced in their new grammar a work which will be of great benefit to European officials, traders, and missionaries. A. REICHART, who has already worked for eight years among the Waswaheli and returned to East Africa a few months ago, will have ample opportunity to test these small criticisms and take them into consideration for the second edition of the book.

F. M. SCHULIEN, S. V. D., Rome.

Vaerting M. (Mathilde und Matthias), Dr. *Die weibliche Eigenart im Männerstaat und die männliche Eigenart im Frauenstaat.* VI + 168 SS. G. BRAUN'sche Hofbuchdruckerei und Verlag. Karlsruhe 1921.

An diesem Buch ist die Völkerkunde meines Wissens bisher achtlos vorbeigegangen. Das ist bedauerlich, nicht weil ein wertvolles Werk übersehen worden wäre, sondern weil hier ethnographische Tatsachen zu einer Tendenzschrift zusammengestellt (oder besser entstellt) sind, an der die Wissenschaft nicht ruhig vorbeigehen kann. Die bei Werken von Außenseitern üblichen Angriffe auf die Fachwissenschaft sowie das Hervorheben neuer, eigener Erkenntnisse, die nur den Verfassern infolge Literaturunkenntnis neu sind, sprechen mehr für ein Totschweigen. Bedenklicher ist, daß das Werk auch im Ausland in pädagogischen Kreisen zum Teil Beachtung gefunden hat. Das ist nicht verwunderlich, da die Ergebnisse der Völkerkunde in der aktuellen Frage der weiblichen Eigenart in ganz hervorragender Weise zur Klärung beitragen müssen. Das legt aber der völkerkundlichen Wissenschaft die Pflicht auf, sich mit dem Werk auseinanderzusetzen. Die Kritik ist nicht so ganz leicht, wenn man nicht in den Geruch „männerstaatlicher Einstellung" kommen will. Zu erkennen, daß eine solche Gefahr an sich besteht, ist wohl der einzige Gewinn, den der Völkerkundler aus diesem Buche schöpft. Dessen Aufgabe ist der Beweis, daß die weibliche Eigenart, wie sie der „Männerstaat" sieht, vollständig mit der Art der Männer in „Frauenstaaten" übereinstimme. Das bedeutet, daß ein psychischer

Gegensatz oder Unterschied zwischen Mann und Frau nicht besteht. Dieses Resultat stellt die Grundlage für alle Weiterungen VAERTING'scher Geschlechterpsychologie und Pädagogik dar.

Im folgenden möchte ich die Hauptpunkte VAERTING's widerlegen, wobei ich mit Tatsachen arbeite, die dem Leser des „Anthropos" natürlich bekannt sind. Dagegen meide ich möglichst jede noch so sehr anerkannte Theorie (und auch die Kulturkreislehre), weil sie männerstaatlich subjektiv sein könnte. Da vollkommen reines Mutterrecht wohl nirgends auf der Erde anzutreffen ist, hilft VAERTING sich mit Rekonstruktionen, bei denen Mutterrecht und Matriarchat bunt durcheinandergeworfen oder gleichgesetzt werden. In nicht wenigen Fällen wird sogar von unseren heutigen Verhältnissen ausgegangen, und dazu werden frauenstaatliche Gegensätze gesucht.

Aus praktischen und wissenschaftlichen Gründen muß ich zunächst den Frauenstaat ausscheiden. Mutterrecht aber ist nichts weiter als eine Eheform, bei der der Mann in die Familie seiner Frau heiratet. Sehr wesentlich ist aber weiterhin, daß die Frau nicht etwa zur *mater familias* wird, sondern hinter ihr steht stets die Masse der Sippe; Haupt oder Vertreter der Familie ist auch hier ein Mann, der Bruder der Frau. Selbst Brautkauf und Polygamie verträgt sich mit Mutterrecht (oder resultiert gar daraus). Die Couvade besteht für VAERTING in Ammendiensten des Mannes für das Kind (S. 41 f.)! Es paßt leider schlecht zu diesem neuen männlichen Berufe, daß der Mann z. B. in Südchina bei dem Brauch erst weibliche Kleidung anlegt.

Bei Mutterrecht sollen die Mädchen die gleiche sexuelle Freiheit für sich in Anspruch nehmen, die im Männerstaat der Mann verlange. Die männliche Jugend werde streng abgesondert, Ehebruch beim Manne schwer bestraft (S. 15, 19). Ja, ich möchte wissen, wie sich dann das freie Leben abspielt [1]. Es ist vielmehr so, daß mutterrechtliche Völker bei beiden Geschlechtern (natürlich) eine sehr laxe Moral aufweisen. Was schließlich die Polyandrie anlangt, so kann nur eine sehr oberflächliche Untersuchung sie als Analogon der Polygamie ansehen. Es ist sehr wesentlich, daß die gemeinsamen Besitzer einer Frau meist Brüder sind. Ob Knabenmord (S. 87) und hohes Heiratsalter der Frau (S. 22) für Mutterrecht charakteristisch sind [2], bedarf noch einer näheren Untersuchung.

Nach all dem überrascht, daß VAERTING die alte Promiskuitätslehre nicht wieder auftischt. Da sie trotzdem das Mutterrecht für älter ansieht, hängt es vollkommen in der Luft. In der Völkerkunde ist man dagegen wohl vollkommen einig, daß die Knollen sammelnde Frau die Erfinderin des Pflanzenanbaues gewesen ist. Das dadurch bedingte wirtschaftliche Übergewicht führte zum Mutterrecht. Diese Tätigkeit konnte nicht verhindern, daß die Frau letzten Endes als Arbeitskraft bewertet wurde und damit der Grundstock zur Polygamie gelegt war. Man kann freilich auf diesen Zusammenhang nicht kommen, wenn man in ihr nur eine Freiheit des Mannes sieht. Anderseits ist es aber auch falsch zu glauben, daß die Frau infolge ihrer Arbeit zum starken Geschlecht würde (S. 55 f.). Der Mann verrichtet auch bei mutterrechtlichen Hackbauern die schwere Arbeit. Im übrigen bleibt er Jäger und Krieger. Dieser letzte Beruf ist allerdings mit viel Ruhe verbunden. Gerade die Arbeitsteilung kümmert sich recht wenig um Familienform und zeigt so deutlich, daß man wenigstens bei Naturvölkern männliche und weibliche Eigenart noch unterscheidet. Bei VAERTING müssen sogar vogelfangende Ägypterinnen als Beweis herhalten, daß die Frau auch Jägerin sein könne und gewesen sei (S. 40).

Das Schmuckbedürfnis setzt sich aus vielen Komponenten zusammen. Nur ein Trugschluß von unseren Verhältnissen her kann zu dem Glauben führen, daß nur das beherrschte Geschlecht sich schmücke (S. 57). Männerschmuck ist überwiegend Ab-

---

[2] Man müßte geradezu an unnatürliche Laster denken. Bei den Kamtschadalen nach STELLER, Kamtschatka, S. 289. TRIMBORN, Altperu, Z. f. Ethn. 1925, S. 238. BORCHARDT-BELGRAVE, Siwa. „Anthropos" 1923/24, S. 1112. SCHMIDT-KOPPERS, Völker und Kulturen, S. 277. REITZENSTEIN, Das Weib bei den Naturvölkern, S. 317—319.

[3] Ersteres behauptet z. B. RATZEL, Völkerkunde, 1887, Bd. II, S. 275. Letzteres ist nicht wahrscheinlich.

zeichen. Auch das Schamgefühl soll dem jeweils unterlegenen Geschlecht zukommen (S. 67). Hier sei nur darauf hingewiesen, daß ein so ausreichendes Kleidungsstück wie der Frauenrock sich gerade bei zahlreichen mutterrechtlichen Völkern findet[4].

In der Religion gelingen Vaerting, je nach Auswahl des Materials, zwei gegensätzliche Beweise! Die Götter waren gleichen Geschlechts mit den Herrschenden (S. 99 ff.), und sie wären aus sexuellen Gründen vom entgegengesetzten Geschlecht (S. 95 ff.). In Wahrheit treten nun bei vaterrechtlichen Jägervölkern überwiegend männlich orientierte Sexualriten auf, die unter dem Gesichtspunkt des Analogiezaubers als mystische Handlungen veranstaltet werden. Ebenso beschäftigen sich die Kulte der Frauen mit deren eigenem Geschlecht. Die Fruchtbarkeitsgottheiten des weiblichen Hackbaues tragen weiblichen Charakter, der ihnen noch unter höherer Kultur bleibt (Magna Mater, Kybele, Istar, Artemis usw.). Wenn auch, wie gesagt, ausgesprochener Phalluskult mehr vaterrechtlichen Völkern angehört, ist klar, daß der Phallus natürlicherweise in allen Fruchtbarkeitskulten leicht Eingang finden muß. So heißt es z. B., daß der phallische Dionysos beim Eindringen in Griechenland bereitwillige Heimstätten an den Heiligtümern der chthonischen Fruchtbarkeitsgottheiten aus der Vorzeit findet[5]. Ähnliche Vorgänge könnten auch zu orgiastischen Hackbaukulten geführt haben. (P. W. Schmidt wirft allerdings schon den totemistischen Jägern Zügellosigkeit vor.) Der Ur- und Schöpfergott trägt männlichen Charakter. Dagegen kann bei mutterrechtlichen Völkern eine Urmutter auftreten, die offenbar von der Urahnin ihren Ausgangspunkt nimmt. Daß es bei den Irokesen nur weibliche Götter gab (S. 103), ist eine falsche Behauptung. Es würde nicht schwer fallen, erdrückendes Material dafür beizubringen, daß die Frau bei dem ekstatischen Einschlag vieler Religionen offenbar für den Priesterberuf besonders geeignet ist.

Auch die Kunst zeigt die geschlechtlichen Unterschiede nicht nur im Hinblick auf sexuelle Themen (S. 72). Ich brauche lediglich auf die naturalistischen Tierbilder vaterrechtlicher Jäger, auf die Ornamente und menschlichen Plastiken weiblicher Töpferarbeit zu verweisen.

Es bleibt noch übrig, über Frauenstaaten zu reden. Daß es solche gegeben hat, ist kaum zu bezweifeln. Die Amazonensagen des Altertums sind nicht reine Phantasiegebilde, wenn sie auch die mutterrechtlichen Verhältnisse stark übertrieben darstellen. Leider haben aber diese Sagen die Berichte älterer Reisender beeinflußt, so daß man Wahrheit und Dichtung nicht recht auseinanderhalten kann. Das Argument haben jedenfalls diejenigen, die Frauenstaaten überhaupt leugnen, für sich: heute gibt es in dieser extremen Form nicht einen einzigen. Für die politische Begabung der Frau sagt das soviel, daß ihr im Mutterrecht alle Möglichkeiten gegeben waren, daß aber die Weltgeschichte über Frauenstaaten ihr Urteil gesprochen hat. In wenig glücklicher Weise wird als Beleg für Amazonen die weibliche Totenkopftruppe Dahomes angeführt (S. 127). Sie ist eine männliche Einrichtung und wurde streng wie ein Harem von jeder Begegnung mit einem Manne außerhalb der Schlacht ferngehalten. Daß die Übertreibung weiblicher Rechte ruhig hingenommen wird, ist eine irrtümliche Annahme. Ein Charakteristikum „frauenstaatlicher" Völker darf nicht übersehen (auch nicht verschwiegen) werden: die Männerbünde, die die politische Macht des Stammes verkörpern. Sie stellen, wenn nicht den Friedenshäuptling — diesen wählt die Sippe — so doch den Kriegshäuptling. Den besonders in Afrika häufigeren Fall, daß die Königin Gattin und Schwester zugleich ist, erklärt man sich aus einer Mischung von Vater- und Mutterrecht. Die Erbfolge wird so beiden Anschauungen gerecht. Eine andere Annahme verknüpft die Sitte religiös. Der König ist die Sonne, seine Schwester der Mond, für die gegenseitige Heirat die einzig mögliche Bindung darstellt. Aber auch die anderen Schwestern, die Sterne, können nur von der Sonne geheiratet werden. Andernfalls müssen sie ledig bleiben oder niemand darf merken, daß sie Männer haben. Darum werden diese wie im Harem gehalten, tragen

[4] Schmidt-Koppers, a. a. O., S. 582 f.

[5] Engert, „Anthropos" 1923—1924, S. 633. Lehmann, Lehrbuch der Religionsgeschichte, II, S. 320, 326. Auch in Kanaan treten im Mutterkult Phallen auf. Aber I. Könige 15 steht, Maacha sei Dienerin der Aschera gewesen. Das ist Astarte bekanntlich und kein phallischer Gott (S. 74).

Weiberkleidung oder werden Weiber genannt. Es liegt also auch hier keine dem Harem der Männer analoge Bildung vor.

Da VAERTING den Frauenstaat an den Anfang stellt, sind männerstaatliche Einrichtungen und Bräuche nur Nachahmungen. Dies und andere Einzelheiten zu widerlegen, würde zu weit führen. Alles in allem hat sich VAERTING, da sie die Völkerkunde nur aus MORGAN, RATZEL, allenfalls SCHURTZ und einigen älteren Reisenden kennt, etwas aufs Glatteis begeben. Sie behandelt aber ein Problem, das von völkerkundlicher Seite anzufassen wohl reizen könnte. Schließlich möchte ich nochmals betonen, daß das Moment der „männerstaatlichen Einstellung" bei der Quellenkritik wie bei wissenschaftlichen Arbeiten durchaus beachtenswert ist. Dr. W. SCHILDE — Plauen i. V.

Lakota Wocekiye na Olowan Wowapi-Sioux Indian Prayer and Hymn Book. With an Appendix of English Prayers and Hymns by the Jesuit Fathers of St. Francis Mission, St. Francis, South Dakota. (St. Louis, Mo. Central Bureau of the Catholic Central Verein of America. 1927.)

We have already called attention in „Anthropos"[6] to two fine works of Sioux scholarship—the Bible History in the language of the Teton Sioux by Father EUGENE BUECHEL, S. J., the zealous missionary, who has spent fully a quarter of a century with his beloved Indians on the plains of South Dakota, and the short "Life of St. Francis Xavier", by an equally well-known missionary among the Sioux—the Rev. PLACID SIALM, S. J. The Rev. FR. BUECHEL has now turned out another fine piece of work, which is an honor to the growing science of American linguistics. This is a beautifully printed prayer and hymn book in the language of the Teton Dakota or Lakota of the Siouan people. Out of modesty FR. BUECHEL refraimed from placing his name on the title-page, though his was the guiding mind and hand in this work and he spent two full years in its careful preparation. Like all other aboriginal tribes of North America the Siouan are gradually forgetting their language and the young folks practically all speak English; but for some of the "old-timers" this devotional book is a Godsend. It is worthy of special commendation that the Catholic Central Verein of America, which has done such meritorious work for the relief of Europen war victims, has assumed all the financial expenses connected with the printing and publication of this work which is another link in the long series of volumes by Catholic missionaries in the sciences of linguistics and ethnology.

Rev. ALBERT MUNTSCH, S. J.,
St. Louis University, St. Louis Mo. U. S. A.

Oelmann Franz. *Haus und Hof im Altertum.* Untersuchungen zur Geschichte des antiken Wohnbaues. Im Auftrage der rheinischen Provinzialverwaltung und des Provinzialmuseums zu Bonn herausgegeben. I. Bd.: Die Grundformen des Hausbaues. Mit 85 Abb. und 1 Kartenbeilage. IV + 132 SS. Quart. WALTER DE GRUYTER & Co. Berlin und Leipzig 1927.

Dieser erste Band des Werkes ist fast ganz der Systematik des Wohnbaus gewidmet. Eine solche existierte bisher in dem hier gebotenen großen Ausmaße nicht. Der Leser wird deshalb bei dem riesigen Umfang des zu verarbeitenden Materiales nicht Definitives erwarten, aber doch für die Fülle des Gebotenen dankbar sein. Der Nutzen der Studie wird sich wohl bald auch durch neue Arbeiten auf diesem wichtigen Gebiete bemerkbar machen. Der Verfasser, obwohl Archäologe, hat doch die großen Linien der ethnologischen Wissenschaft in geschickter Weise berücksichtigt. Die Ausstattung des

[6] XVIII—XIX (1923—1924), 1114 s., XX (1925), 783.

Buches ist wohl auch mit Rücksicht auf die folgenden Bände so sehr gediegen gewählt worden. P. Dam. Kreichgauer, S. V. D.

Jahrbuch der angewandten Naturwissenschaften. Unter Mitwirkung von Fachmännern herausgegeben von Dr. August Schlatterer. Mit 213 Abb. X + 401 SS. Herder, Freiburg 1927.

Das frühere Jahrbuch der Naturwissenschaften enthielt auch Abschnitte aus der Anthropologie und der Ethnographie. Diese beiden Fächer sind jetzt ganz entfallen, und auch die rein wissenschaftlichen Berichte sind auf ein Minimum beschränkt, um mehr Raum für die heute in steigendem Maße interessierenden Fortschritte der Praxis zu gewinnen. Über diese findet der Leser zuverlässige und vielseitige Belehrung.

P. Dam. Kreichgauer, S. V. D.

Strothmann R. *Die Zwölfer-Schī'a.* Zwei religionsgeschichtliche Charakterbilder aus der Mongolenzeit. Leipzig 1926. Otto Harrassowitz. XI. 183. Oktav. Brosch. Mk. 10.—.

Während man sich bei uns bisher in der Hauptsache nur mit den Anfängen der verschiedenen schī'itischen Teilgruppen im Islam befaßt hat — ich nenne hier nur v. Kremer, Wellhausen, Goldziher und den Verfasser selbst —, so ist eine Arbeit wie die vorliegende sehr zu begrüßen, die einmal in Wesen und Wirken der *Schī'a* in späterer Zeit hineinleuchtet. Um so mehr ist dies der Fall, als unsere deutschen Bibliotheken mit schī'itischer Literatur nicht allzu reich gesegnet sind, so daß der Verfasser über empfindlichen Materialmangel klagen muß, obwohl es ihm geglückt ist, auf verschiedenen Wegen manches von den in Persien lithographierten schī'itischen Literaturdenkmälern herbeizuschaffen.

Der durch seine Studien über Kultus und Staatsrecht der Zaiditen bekannte Verfasser wählt hier zwei Charakterköpfe aus der Mongolenzeit, um das Doppelantlitz der Zwölfer-*Schī'a*, ihre weltkluge Religionspolitik und ihre romantisch-schwärmerische Frömmigkeit zu erläutern, auf der einen Seite den in die Weltgeschichte eingreifenden Astronomen *Nāṣireddīn Ṭūsī*, auf der anderen Seite den stillen und beschaulichen *Raḍīeddīn Ṭa'ūsī*, den Adelsmarschall der 'Aliden. Die Wahl ist glücklich getroffen. Die unheilvollen Tage der Mongolenstürme lassen die beiden Aspekte der *Schī'a* in diesen beiden wesensverschiedenen Persönlichkeiten deutlich hervortreten. *N. Ṭūsī* bringt in jene Weltkatastrophe eine Idee hinein, indem er sie zur Verwirklichung der schī'itischen Ideale benutzt. Er hilft den Mongolen durch Intrigen bei der Eroberung von Bagdad und „nimmt Rache am Hause der Abbasiden dafür, daß sie einst unter schmählichen Listen die Islamwelt um die Herrschaft des heiligen Hauses betrogen".

Auf der anderen Seite nimmt *R. Ṭā'ūsī* nur gedrungen das *Naqīb*-Amt an und lebt aber dennoch in stiller Zurückgezogenheit. Für ihn war die Mongolenkatastrophe das Zeichen, den Blick zum Jenseits zu richten. Sein Beten, sein Wunderglaube und seine *amāt* sind für ihn charakteristisch. Nicht, als ob sich diese okkulte Richtung bei anderen, Muslimen wie Christen, zu jener und zu anderen Zeiten nicht auch gefunden hätte, aber bei *Ṭā'ūsī* ist dieser Okkultismus besonders stark ausgeprägt. Dazu kommt noch sein Gedanke an den Tod, seine „bewußte positive, zum Tode ja sagende Freude", die aus dem schī'itischen „Passionsmysterium", der Tragödie von Kerbela, erwachsen ist. Er weiht sein Leichentuch, das er stets mit sich trägt, an den heiligen Gräbern und läßt sich noch zu Lebzeiten sein Grab an heiliger Stelle in Nedschef schaufeln.

Zahlreich sind die aufgeworfenen religionsgeschichtlichen Probleme. Nur eins sei hervorgehoben: Mag man auch fremde Einflüsse, christliche wie iranische, auf die schī'itische Imamatslehre und die Ausgestaltung der Tragödie von Kerbela nachweisen, mag man als Historiker auch noch so kritisch und skeptisch die Berichte über 'Alī, Husain und die anderen Imame sezieren, das alles kann das sich bei jedem Schī'iten immer

wieder vollziehende innere Erleben dieses ihres Glaubens nicht erklären. Man hat vielmehr von der Frage auszugehen, was dies alles in der Glaubensvorstellung der Schī'iten ist. Die *Schī'a* führt das bei Mohammed fehlende Leidensmotiv in den Islam ein, „den Glauben an die Passion des Imam, der stellvertretend mit seinem Leiden das Leid der Gläubigen besiegt oder diese wenigstens stärkt, es zu überwinden" (S. 157).

Die leidenschaftliche Aneignung dieses Leidensmotives, die ureigenste Tat dieser Islamgruppe, wird hier in ansprechender und feiner Weise zu deuten versucht. Denn neben der zweifellos notwendigen historischen Kritik und Erklärung darf man keinesfalls vergessen, daß religiöse Ideen zunächst nur als ein von jeder geschichtlichen Entstehung unabhängiges Erlebnis gewertet werden wollen.

Ausführliche Register schließen diese inhaltreiche und anregende Studie.

Priv.-Doz. Dr. W. HEFFENING — Bonn a. Rhein.

Mittwoch Eugen. *Aus dem Jemen.* HERMANN BURCHARDT's letzte Reise durch Südarabien. Mit 28 Tafeln nach Aufnahmen HERMANN BURCHARDT's. Quart. F. A. BROCKHAUS. Leipzig 1926. 74 + XXVIII SS. Preis Mk. 10.—.

Vorliegendes Buch war die Festgabe für den vierten deutschen Orientalistentag in Hamburg, dessen wissenschaftlicher Bericht (vgl. ZDMG., Bd. 80, N. F. Bd. 6, S. XXXII ff.) ein glänzendes Zeugnis für deutsche wissenschaftliche Arbeit und Forschung ablegt.

HERMANN BURCHARDT, der hauptsächlich den mohammedanischen Orient auf Reisen zu erforschen suchte, fiel, nachdem er Südarabien und den Jemen mehrere Male durchzogen hatte, im Jahre 1909 durch Mörderhand im Jemen auf seiner letzten Reise. Diese letzte Reise, die BURCHARDT's arabischer Lehrer und Sekretär *Aḥmed ibn Muḥammad al-ǧarādi* niederschrieb, veröffentlicht E. MITTWOCH in arabischem Text und deutscher Übersetzung. In den Anmerkungen dazu zieht MITTWOCH unter Verarbeitung der Aufzeichnungen BURCHARDT's auch die in orientalischen Quellen gegebenen Notizen über geographische Örtlichkeiten heran. Wenn auch der Reisebericht in äußerst gedrängter Form abgefaßt ist, so kommt ihm doch dadurch eine besondere Bedeutung zu, daß er eine Menge von neuen geographischen und volkskundlichen Mitteilungen enthält.

Für die arabische Dialektologie wertvoll sind die von BURCHARDT aufgezeichneten und von MITTWOCH übersetzten und erklärten „Proben der Mundart von *Ṣan'ā*". — An ein Verzeichnis der im Reisebericht vorkommenden Namen, das recht nützlich ist, schließen sich wertvolle, durchweg von BURCHARDT aufgenommene, zum größten Teil unveröffentlichte Photographien, deren Wiedergabe ebenso ausgezeichnet ist wie die ganze Ausstattung des Buches.

Dr. O. SPIES — Bonn a. Rh.

Woitsch L. *Lieder eines chinesischen Dichters und Trinkers (Po Chü-i).* Mit Illustrationen von RICHARD HADL. Asia Major-Verlag, Leipzig 1925.

Po Chü-i, von allen chinesischen Dichtern der leichtflüssigste und uns Europäern am ehesten verständliche, nannte sich selbst *Tsui-yin-hsien-shêng,* das heißt der Alte, der trunken Verse dichtete. *Po Chü-i* war nämlich sein ganzes Leben lang trunken, aber nicht vom Weine, sondern von der Schönheit, vom Frühling, vom Leben — er war ein Optimist und ein Genießer, der seine Glücksgefühle in dithyrambischen Liedern äußerte. Diesen selbstgewählten Namen „trunkener Dichter" übersetzt nun WOITSCH mit „Dichter und Trinker"; man könnte *Po Chü-i* kaum einen größeren Schimpf antun, als durch diese unrichtige Übersetzung. Bei „Trinker" wird jeder Leser an einen potator strenuus denken mit tremor alcoholicus oder gar vomitus matutinus behaftet, aber sicher nicht an einen begeisterten Poeten. So schlecht wie die Übersetzung des Titels ist nun auch das ganze Buch: es ist eine Sammlung von Fehlern und Mißverständnissen. Hier nur einige Beispiele, wobei ich auf den Text in den Gesammelten Dichtungen der T'angdynastie *(Ch'üan*

T'ang Shih) verweise, so daß jeder Sinologe instand gesetzt ist, sich von der Richtigkeit meiner Behauptungen zu überzeugen.

1. *Ch'üan T'ang Shih,* VII, 17_{10}:

Gerade Dichter haben oft ein klägliches Schicksal,
Und nicht nur du allein bist ins Elend geraten.

Woitsch, p. 29:

Ach, wie so oft stirbt ein Dichter in Armut,
Ein Großer ist mit ihm dahingegangen.

2. *Ch'üan T'ang Shih,* VII, 28_3:

Das Küchlein hat gerade das Ei verlassen,
Erst langsam wird der schreiende Balg zum muntern Vöglein werden.

Woitsch, p. 47:

Sobald du von der Mutterbrust weg bist,
Wird deines Weinens Ton wie der eines Vogels sein.

3. *Ch'üan T'ang Shih,* VII, 6_7:

Denke ich jener so früh Gestorbenen, kann ich mir nicht helfen und muß mich über mein eigenes Alter freuen.

Woitsch, p. 49:

Gedenke ich der beiden Toten, freue ich mich.

4. *Ch'üan T'ang Shih,* VII, 2_6:

Die Menschen sind wie betört und kommen nicht zur Besinnung.

Woitsch, p. 54:

Jedermann ist dafür eingenommen.

5. *Ch'üan T'ang Shih,* VII, 7_2:

Überall am Ufer des Flusses finden sich Glimmermühlen.

Woitsch, p. 80:

Wo sind am Wasserrande die Vögel?

6. *Ch'üan T'ang Shih,* VII, 28_2:

Wegen der einen Perle, obwohl es wenig ist, schäme ich (Kinderloser) mich vor der Muschel,
Um die acht Jungen, obwohl es viel ist, beneide ich nicht die Krähe.

Woitsch, p. 91:

Eine einzige Perle beschämt, da zu wenig, die Muschel,
Aber acht Junge selbst machen der Krähe nichts aus.

7. *Ch'üan T'ang Shih,* VII, 1_{14}:

Haben die anderen Vögel etwa keine Mutter,
Daß dein Schmerz (beim Tode der Mutter) allein so tief ist?

Woitsch, p. 96:

Allen anderen Vögeln lebt noch die Mutter,
Du allein bist einsam und traurig.

8. *Ch'üan Tang Shih,* VII, 23_5 (Woitsch, p. 97) preist den Hsi-hu (Western Lake) bei Hangchow; diese Stadt beschreibt Marco Polo als eine der schönsten und größten

der Welt; sie war auch zu *Po Chü-i*'s Zeit die größte Stadt Südchinas. Man vergleiche dazu die Illustration zu diesem Gedichte: Man sieht drei, sage und schreibe, drei Hüttení

9. *Ch'ü T'ang Shih*, VII, 24_{15}: Der T'ai-hu bei Soochow, ein riesiger See von 150 Meilen Umfang mit mehr als 70 Inseln, wird von WOITSCH, p. 32 der T'ai-Teich genannt.

10. Die Anmerkungen sind durchwegs zu dürftig geraten. Man lese z. B. das Gedicht p. 46: „Mein Sohn *A-ts'ui*". Da heißt es in der Zeile 3 und 4: „In meiner Kinderlosigkeit glich ich dem (alten) *Po-tao*, Und war schon bejahrter als *Shang Ch'ü*". Wenn man nun nicht weiß, daß *Po-tao* ein anderer Name für *Têng Yu* (GILES, B. D. Nr. 1907) ist, daß die Anspielung auf *Têng Yu* (vgl. auch die Totenklage um *A-ts'ui* bei WOITSCH, p. 3) soviel bedeutet als keine Söhne haben (PÉTILLON, All. litt., p. 84) und daß endlich *Shang Ch'ü* (der Schüler des Konfuzius, dem wir die Erhaltung des Iking zu verdanken haben, LEGGE, Chin. Class. 1_2, 119) erst mit 40 Jahren einen Sohn bekam, so kann man jene zwei Verse unmöglich verstehen. Die Anmerkungen WOITSCH's, p. 105, über *Shang Ch'ü* (gehen zu = sterben!) und *Têng Yu* sind jedenfalls ungenügend. — Im selben Gedicht erzählt *Po Chü-i* von seinem Orchideentraum (PÉTILLON, p. 373) und dem Aufhängen eines Bogens (Liki, éd. COUVREUR, I, 662, 585), was beides sich auf die Geburt eines Sohnes bezieht. Auch das hätte einer näheren Erklärung in den Anmerkungen dringend bedurft.

Inwieweit WOITSCH's Übersetzungen von A. WALEY abhängig sind, ist schwer festzustellen. Aufgefallen ist mir nur folgendes. Die Verse *Po Chü-i*'s, worin er die Enge der *Yangtse-gorges* beschreibt, übersetzt WALEY in „A hundred and seventy Chinese poems", p. 150: A strip of green, walled by cliffs of stone, Wide enough for the passage of a single reed. Und WOITSCH, p. 83: Zwischen den Felsenwänden in ihrer Grüne war der Weg nicht breiter als wie ein Schilfrohr. Der Dichter meint aber: Das Stück blauen Himmels, das hoch oben zwischen den beiden Felswänden zu sehen ist, ist so schmal, daß ein Schilfrohr es (scheinbar) überspannen könnte (vgl. LEGGE, IV, 104).

Das Ärgste, was WOITSCH verbrochen hat, ist wohl das Gedicht: „Schnee in *Chiang-chou*", das *Ch'üan T'ang Shih*, VII, 6_{15}, zu finden ist und das vor ihm PFIZMAIER 1886 (in der Wiener Akademie) schon übersetzt hat. Ich setze hier WOITZSCH's Übersetzung, p. 82, neben meine eigene:

WOITSCH:

Neuschnee lag massenhaft vor den Bergen,
Nachdem zuerst Schönwetter gewesen.
Am Nachmittag ritt ich zu Pferde fort.
Da fiel mir auf einmal die Hauptstadt ein.

ZACH:

Neuschnee bedeckt die Berge vor mir,
Gerade hat es sich aufgeheitert und es ist schönes Wetter geworden.
Am Nachmittag reite ich hinaus auf das Land,
Und muß beim Anblick des Schnees plötzlich an die Hauptstadt Ch'angan (im Norden) denken.

WOITSCH:

In der Stadt trugen Knospen die Weiden schon,
Während noch Eis in den Dachrinnen lag.
Ich harrte auf wärmeren Wind und Sonne,
Doch, wo ich auch hinkam, glitt mein Pferd aus.

ZACH:

Hier (in *Chiang-chou*) haben die Weiden bei der Stadtmauer eben Blüten angesetzt,
Das Eis der Veranden hat gerade Zapfen gebildet.
Doch schon nach kurzer Zeit wird Wind und Sonne wärmer werden,
Und gar bald werden beide (Blüten und Eiszapfen) zu Boden fallen.

Woitsch:

Ich sang auf dem Wege. Es half mir wenig.
Seufzend hielt Rast ich und dachte, wie leicht es bei schneefreiem Wege gewesen.
Einen Berg noch galt es zu überwinden. Voll Sehnsucht blickte ich hin nach Süden.
Doch der Schnee war zu mächtig. Ich kam nicht ans Ziel.

Zach:

Ich summe bei meinem Ausflug vor mich hin und kann mich nicht sattsehen.
Unwillkürlich seufze ich (bei dem Gedanken), daß diese schöne Schneelandschaft so leicht vergänglich ist.
Und doch ist sie ein schönerer Anblick als im Süden der Berge (d. i. in Canton),
Wo die Flocken nur wirbeln, ohne den Boden zu erreichen.

Hier ist nicht das Pferd, sondern der Herr Woitsch ausgeglitten, und nicht der Schnee war zu mächtig, sondern die chinesische Sprache. Und man muß sich wirklich wundern, daß solche ganz sinnlose Übersetzungen heutzutage in Deutschland auf handgeschöpftem Van-Gelder-Bütten gedruckt werden.

Dr. E. v. Zach — Weltevreden.

Friederici Georg. *Das puritanische Neu-England.* Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der nordamerikanischen Union. (Studien über Amerika und Spanien. Herausgegeben von K. Sapper, A. Franz und A. Hämel. Völkerkundlich-historische Reihe. 1. Heft.) 104 SS. in Großoktav. Halle a. Saale 1924. Verlag von Max Niemeyer. Broschiert.

Schon aus früheren, geschichtlichen Publikationen des Verfassers ist bekannt, daß er mit den Arbeitsmethoden der Kolonialmächte in der beginnenden Neuzeit als Anwalt der unterdrückten Eingebornen scharf ins Gericht geht. Die vorliegende Studie beschäftigt sich mit den puritanischen „Pilgervätern", die auf der „Mayflower" von Leiden kommend im Dezember 1620 bei New Plymouth landeten, dort eine Kolonie gründeten und darin die Keimzelle des heutigen anglo-amerikanischen Großstaates bildeten. Der Verfasser leugnet die wenigen Lichtpunkte nicht. Im übrigen aber entrollt sich vor unseren Augen ein erschreckendes Bild von Ungerechtigkeiten, Grausamkeiten und Fanatismus. Weniger Temperament im Ausdruck könnte man an einigen Stellen wünschen. Das tut aber der gediegenen, quellenmäßig belegten Publikation im allgemeinen keinen wesentlichen Abbruch. Die Kritik im einzelnen ist Sache der Historiker. Jedenfalls findet der geschichtlich orientierte Ethnologe in dieser Studie manche Erklärung zur Beurteilung der Indianerfrage und einer beginnenden Hochkultur. P. Georg Höltker, S. V. D.

Thorbecke Franz. *Im Hochland von Mittel-Kamerun.* Teil 1—4, mit vielen Abbildungen und Karten (Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstituts). Hamburg. L. Friedrichsen & Co. 1914—1924.

Durch den Krieg behindert, kamen die vorliegenden Teile des großen Werkes in verschiedenen Jahren heraus und stellen das Resultat einer Forschungsreise der deutschen Kolonialgesellschaft nach Kamerun, wie sie genannt wurde, dar.

Der erste Teil: Die Reise: Eindrücke und Beobachtungen, bietet die Schilderung des Landes und seiner Bewohner, wie sie auf den Märschen in jenen Gebieten Kameruns von den drei Mitgliedern der Expedition gesehen wurden. Man wird näher mit dem Gebiete bekannt. Eine Karte ermöglicht die Verfolgung der Reiserouten. Zahlreiche, schöne, auffallenderweise mehr Landschaftsbilder, vermitteln dem Leser die Eigenart des Landes. Der letzte Abschnitt dieses Teiles erzählt die Begegnung der Expedition mit den Pygmäen des Njanti-Gebirges, von denen bislang nichts bekannt war. Diese Zwerge, welche von den großwüchsigen Negern der Gegend aus ihren Schlupfwinkeln des Ge-

birges heruntergeholt wurden, leben jetzt friedlich in der Ebene als Ackerbauer und haben das Nomadenleben aufgegeben. Nicht nur in der Physis, sondern auch in ihrem Kulturgut unterscheiden sie sich von ihren großwüchsigen Nachbarn, deren Sprache sie aber übernommen haben. Übrigens scheinen sich auch sonst noch in jenen Gebieten Kameruns Mischreste von Pygmäen zu befinden.

Der zweite Teil behandelt die Anthropogeographie des Ost-Mbam-Landes. Die hauptsächlichsten Völker, welche zur Behandlung kommen, sind die Tikar im Westen und die Wute im Osten. Während die Tikar anthropologisch den Semi-Bantu angehören, sind Wute und Mbum ausgesprochene Sudanneger. Auch noch andere kleinere Stämme, welche Zwischenglieder zwischen den beiden genannten bilden, werden aufgeführt. In diesem Teile finden ihre Behandlung die Wohnart und die Siedelungen, die Anpassung der Einwohner an das Klima, die menschliche Wirtschaft und die Art des Verkehrs unter den einzelnen Völkern und untereinander.

Der dritte Teil enthält: Beiträge zur Völkerkunde des Ost-Mbam-Landes. Eine Abhandlung von Mollison untersucht die anthropologische Stellung der Bewohner jener Gebiete. Den Hauptteil bildet aber die Beschreibung der Kultur der Tikar; von den Wute ist nicht die Rede. In drei Kapiteln wird 1. die Kultur des Körpers, 2. die materielle und 3. die geistige Kultur behandelt. Da in vieler Beziehung die Männer in bestimmte Gebräuche der Frauen keinerlei Einsicht erhalten, die Forscher aber nur auf die Berichte der Männer sich stützen konnten, da die Frauen des Englischen nicht mächtig waren, so mögen in mancher Beziehung große Lücken klaffen. Trotzdem wird man recht eingehend in die ganze Kultur eingeführt. Zumal das dritte Kapitel über die geistige Kultur finde ich recht wertvoll, und es muß besonders hervorgehoben werden, mit wie großer Einsicht die Religion der Tikar behandelt wird. Man sieht es gleich, daß hier tiefes Verständnis der Negerpsyche obgewaltet hat. Fast zu verwundern ist es, mit welcher Präzision der Strich zwischen dem Gottesglauben und Gotteskult und jenem der Ahnen und der Geister gezogen wird, und wie anderseits auch das Wesen der Zauberei richtig erfaßt und im Gegensatz zum Gottes- und Ahnenkult gestellt wird.

Während der Geisterkult recht verschwommen ist, ist der Glaube an einen Hochgott *Masue*, der in den Gewässern wohnt und an den man sich zu bestimmten Zeiten mit Opfern und Gebeten wendet, greifbar und klar. Ob die Vermutung des Verfassers, daß dieser Hochgott seiner Natur nach in jenen Gebieten entstanden ist oder nicht, stimmt, muß vorläufig dahingestellt bleiben. Obwohl er ein Wassergott ist, hat er mit dem Regen nichts zu tun, er ist aber ein Gott, der den Feldern Fruchtbarkeit gibt.

Von den Ahnen werden besonders die Häuptlinge verehrt.

Von der Zauberei wird gesagt, daß sie Gott widerstreite, also in Gegensatz zu Gott stehe, ihm sogar schädlich sein könne.

In diesem dritten Kapitel kommen auch die Familie und die Staatseinrichtungen zur breiteren Darstellung. Wilhelm Heinitz beschreibt in einem längeren Kapitel die Musikinstrumente und erörtert an Hand von mitgebrachten Phonogrammen die Musik der Eingebornen.

Der vierte Teil, erste Hälfte, enthält die Karte des Ost-Mbam-Landes von W. Bobzin bearbeitet.

Das Werk präsentiert sich in seiner Aufmachung großartig. Viele Photographien, Textfiguren und Aquarelle illustrieren das Buch vortrefflich. Gediegene Forschungen sind in diesem Werke niedergelegt, die ihren bleibenden Wert behalten werden.

P. P. Schebesta, S. V. D.

Cremer Jean, Dr. *Matériaux d'Ethnographie et de Linguistique Soudanaises* (publiés par les soins de la Société Française d'Ethnographie avec le concours de la colonie de la Haute-Volta). Tome I: Dictionnaire Français-Peul (dialectes de la Haute-Volta). Précédé d'une notice sur la vie et les travaux du Dr. Jean Cremer et d'une introduction par

MAURICE DELAFOSSE. (Librairie Orientaliste PAUL GEUTNER, 13, rue Jacob, Paris, 1923.) (XXIX + 109 pp.) Tome II: Grammaire de la langue Kasséna ou Kassené parlée au pays des Gourousi, avec une introduction et des notes de MAURICE DELAFOSSE. (Paris 1924). (VIII + 64 pp.)

Le docteur CREMER, le médicin et explorateur infatigable, fidèle à son devoir et bien-aimé de tous, a succombé à Wahiguya (Haute-Volta) à l'âge de 39 ans (1920) à une fièvre mortelle qui l'a enlevé à sa patrie et à notre science. La société Française d'Ethnographie n'a fait que son devoir vis-à-vis du défunt et de ses travaux en publiant ses ouvrages posthumes dont il a réuni les éléments pendant le laps de temps si court de neuf ans, et qui ce composent de 18 études d'une étendue plus ou moins grande, dont les feuilles remplissent plusieurs caisses. C'est M. DELAFOSSE, le maître et ami du défunt, que la societé à chargé de faire appel aux collaborateurs et de s'occuper de l'édition des travaux en question. Malheureusement, DELAFOSSE a suivi dans la mort son élève de prédilection, mais les premiers résultats de l'élaboration et des travaux préparatoires pour l'édition ont encore pu paraître sous sa direction sous forme des deux volumes signalés plus haut.

Ire Pour la première fois, on nous offre ici un vocabulaire du dialecte de la langue fulbe employé dans le Massina oriental (Bandiagara), dans les contrées de Mossi et de Bobo et au Yatenga. Assez rapprochés des dialectes occidentaux (surtout du poular sénégalais), les éléments collectionnés par CREMER ne diffèrent pas sensiblement au point de vue phonétique du fulbe sénégalais. Les linguo-dentales palatisées de l'Ouest *(dy, 'dy, ty)* sont plutôt retirées et remplacées par les cacuminales *(gy, ky)*, qui perdent leur palatalisation devant *e* et *i* et deviennent *gi, ki*; de même *sy* se change parfois en *s, dy* en *y, ny* en *n*[7]. Un détail surprenant, c'est la nasale devant un phonème explosive atone *(mputyu, ntēu)*, ce qui vient corroborer la théorie de WESTERMANN (Handbuch der Fulspr., § 24). L'*r* initiale est parfois remplacé par *l* et non par *d*, l'*f* qui se trouve dans d'autres dialectes par *h (fu'dọ*, plur. *fu'ḍodji* „herbe" donne ici *ku'dọ*, plur. *hu'dɪ*!), l'*s* médiale comme ailleurs par *y*. Le *w* se change en *v* non seulement devant *e* et *i*, mais encore devant *a* et *u*. Le signe ' du Sénégal devient *w* en Haute-Volta *(warda, wala)* et inversement le *w* sénégalais se change en ' *('uro* pour *wuro)*. Il y aurait encore à examiner si les explosives gutturales («les claquentes») ne se trouvent vraiment qu'avec *b, d, dy*. La transcription *kagn-ko* pour *kaṅko* est certainnement inexacte, puis qu'il y a ici une *n* velaire et non palatale, comme l'auteur le reconnaît lui-même. Chose intéressante, l'*a* négatif (par ex: *o nyāmatá* «il ne mangera pas») est prononcé sur «une note plus haute que les autres syllabes» (tel *o nyāmata* «il mange»).

Le vocabulaire correspond en général à celui du Sénégal, bien que telle racine ait parfois une signification un peu différente; la valeur occidentale n'est rétablie que par un suffixe.

La syntaxe et la grammaire ne se distinguent pas trop de celles des contrées de l'Ouest. L'*n* y désigne non seulement le factitif, mais souvent encore l'idée de «devenir». La classe *ba* possède comme pronoms *ba* et *ngu*; la classe *al, el, ol* devient souvent *-an, -en, -on*; la classe *ngu* a comme pronom *kal*. La nasale devant des phonèmes explosives toniques en poular est parfois retranchée, tandis qu'elle peut paraître devant les mêmes phonémes atones (cf. en haut). Le pluriel de la classe humaine garde souvent son explosive, tandis que le singulier, surtout chez les Deverbalia, peut garder la fricative. De même l'explosive manque souvent dans le pluriel du verbe. Il existe en général une tendance très prononcée à former le pluriel en ajoutant le suffixe *-dyi (-gyi)* ou *-dye (-gye)*, notamment dans le Barani, ou au lieu de *tyabbi* «cannes», on dit simplement *sauruggi* (de *sauru*). Des noms de parenté en *-a* se terminent ici en *-yo*. Le pronom pour le singulier de la

[7] Par contre *-oń* (pluriel de la classe des diminutifs) devient ici *-oi*, comme chez KRAUSE, Proben der fulischen Sprache.

classe humaine n'est pas réservé à celle-ci exclusivement et s'emploie comme *i* (à l'Est) pour toutes les classes[8]. La flexion du verbe dans ce dialecte ne diffère pas de celle que l'on trouve en poular. A l'inversion, on trouve parfois simplement *-um* au lieu de *-mi*, *-umi*, de même *-u'da* à côté de *-'da*. Ce qui distingue grandement ce dialecte des autres, c'est l'emploi de *na*; c'est la «forme commune» du pronom (3e personne) qui se trouve devant l'aoriste (actif) et le parfait (verbes désignant un état) et est parfois remplacé par *ana* et *ina*. On emploie de même pour la classe humaine *ona* (au lieu de *omo* et *imo*). Si le sujet est un nom, alors le verbe n'est précédé que de *na*. Pour *mi'do* et *a'da (i'da)* on dit aussi *mina* et *ana*. (L'*a* de l'aoriste se change devant le pronom *-ma* (2e pers.) employé comme régime direct en *-e*, de même *ata-mā* en *ete* ou en *te*). Pour *mo* (pronom-régime direct de la 3e pers.) on met *o*.

Delafosse a publié le travail de Cremer dans la forme que celui-ci lui avait donnée avant son décès. Il n'a fait qu'ajouter les notices biographiques, l'introduction et le précieux aperçu bibliographique, le premier tableau, complet que je sache de la bibliographie de la langue fulbe depuis 1732.

Le dictionnaire lui-même est plutôt un recueil de mots usuels, recueil important non seulement à cause du dialecte auquel ces mots appartiennent, mais encore à cause des nombreuses phrases intercalées, à côté desquelles le mot même manque assez souvent, il est vrai. Malgré son caractère fragmentaire, le dictionnaire français-peul nous est pourtant un instrument précieux pour l'étude de la dialectologie du fulbe, dont il existe un dicton qui dit que *fulfuldēdye na hēvi*, «les langues fulbes sont nombreuses».

II° Parmi les langues que M. Westermann, dans son nouvel ouvrage «Die westlichen Sudan-Sprachen» (Berlin 1926) réunit sons la dénomination de «langues Gur», l'une appartient au groupe Grussi (IV, b), le Kasèna (Kasuna, Kasene ou Kasem chez Koelle). On le parle entre le cours N.-S. du Volta Noir et le Volta Rouge sur territoire français (Haute-Volta) et anglais (Gold-Coast), et Delafosse, le range dans le «groupe voltaïque» (des langues négroafricaines), auquel il attribue huit langues. Dans le tome II des «Matériaux etc.». Cremer, qui traite surtout du dialecte du S.-E. de Navaro, a fourni un travail exact, consciencieux et bien disposé, que l'on doit accueillir avec satisfaction à cause de sa brieveté et de sa concision. Malheureusement il manque le chapitre sur l'accent tonique, comme du reste les tons en général n'y sont pas indiqués. C'est d'autant plus regrettable que dans les langues «Gur» le ton musical des syllabes commence à céder devant l'accent dynamique, phénomène qui se rattache à certains figements dans la jonction des mots et la grammaire.

L'aspect linguistique du kasena démontre (moralement) la transition du vrai type soudanais (Ewe) en type bantou: classification traitée par Cremer avec beaucoup de clarté et bien exposée par rapport au substantif, à l'adjectif et au pronom, mais, il est vrai, pas aussi largement que pour les langues bantoues. Les éléments formatifs ont ici, — en raison inverse de ce qui se pratique dans d'autres idiomes soudanais et bantous — une tendance prononcée à se figer en suffixes, tandisque les éléments auxiliaires des verbes se placent toujours, à peu d'exceptions près, devant le verbe principal. Ceci n'est pas du tout en contradiction avec la tendance de cet idiome à se figer en suffixes, puisque ces éléments auxiliaires verbaux ne sont autre chose que des portions se figeant peu à peu de ce qu'on appelle «l'accumulation des verbes», phénomène caractéristique de toutes ces langues si souples, plutôt aptes à peindre avec leurs discriptions exactes d'un événement du commencement jusqu'à la fin.

Malgré la tendance à se figer, la «langue» et le «langage» ne sont pas tellement différentiés, que des moyens très «primitifs» n'aient pas aussi leur importance grammaticale. En d'autres termes, le fond logique peut dans certains cas être exprimé (phonétiquement) par des moyens «primitifs» du langage. Dans le même but à peu près que le ton musical de la syllabe on emploie la distinction par la durée du son (*dŏño* «jeune» et le contraire *dōño* «vieux», *yĕre*, décaler et *yēre*: caler), le renforcement des

[8] Tout cela fait entrevoir que dans ce dialecte enclavé entre d'autres langues complètement différentes les signes caractéristiques du fulbe tendent à disparaître peu à peu.

consonnes pour la formation du pluriel (*kulu* = bosse, pl. *kullu*) le changement de l'endroit de l'articulation de l'*r*, qui de vélaire devient linguale, de l'*n* qui de velaire devient dentale (*toŋo* «antilope», pl. *toro*, *boŋo* «chèvre», pl. *bono*). La ponctuation elle aussi appartient au nombre des moyens d'une syntaxe «primitive», puisque dans la langue parlée de courts ensembles de phonèmes (petits mots) remplacent notre ponctuation écrite. Il est regrettable que Cremer, comme la plupart des linguistes, emploie le système grammatical à l'européenne, système particulièrement impropre à l'étude de ce groupe de langues. Car cette méthode l'a empêché d'examiner plus exactement ces détails du langage et d'en suivre les traces dans les éléments formatifs de la «grammaire» proprement dite. Partout il existe des connexions, qui sont tout simplement brisées par le «système» avant même d'avoir été reconnues. Pourquoi par exemple *na* (c'est-à-dire notre «signe d'interrogation») ou *to* (notre «point») ne seraient-ils pas à reconnaitre d'une manière quelconque dans *na* et *to*, ces deux éléments grammaticaux formatifs si fréquents?

Cremer distingue cinq classes de substantifs qui ont leurs propres pronoms: 1e cl.: *-o, -on, -on,* plur. *-a* (êtres vivants) pronom *o,* pl. *ba;* 2e cl.: *-ę, -i (-se)* (choses, animaux) pronom *ka,* pl., *se;* 3e cl.: *-o,* plur. renforcement des consonnes, changement de la vélaire en linguale ou dentale (choses, animaux), pronom *ko,* pl. *te*. 4e cl. *-o, -u,* pl. *-ne, -ni* (choses, animaux), pronom *ka,* pl. *de*; 5e cl. *-ę, -i,* pl. *-a* (choses, parties du corps), sing. *-ne* (animaux, choses), pronom *de, re,* pl. *ye*. Les adjectifs ont leurs propres (5) classes, qui ne doivent pas nécessairement concorder avec les substantifs qu'ils qualifient. Le verbe, que l'auteur a moins complètement traité, présente d'abord une «formation des temps» au moyen de voyelles finales différentes *(a, e, i)* et du changement des consonnes *(bera,* «présent» de «croître». *ęga* = «passé» et le simple radical *bi:* «temps commun»). Puis il y a une foule de mots auxiliaires destinés d'une part à mieux rendre les différentes nuances de la signification, d'autre part à former l'équivalent de la formation des temps et des modes dans nos langues. Après cela on pourrait construire tout autrement le chapitre «du Verbe». Le «Présent actuel» avec *ora* p. ex. devrait avoir sa place non pas à la page 42, mais seulement à l'endroit où l'on parle des « Verbes auxiliaires» (p. 55), où il est nommé une seconde fois. Ce qui est plus gênant, c'est la distinction des «pronoms» d'après le modèle de la grammaire française, en «adjectifs démonstratifs» etc. et en «pronoms démonstratifs» etc. Il y aurait ici bien des problèmes intéressants à résoudre, p. ex. de réunir vraiment tous les éléments connexes, et de découvrir de cette manière les traces de connexités plus profondes, d'éclaircir davantage les éléments fondamentaux de cette grammaire pour autant qu'ils jouent un rôle dans la construction de la langue, de poursuivre la lente transition du type soudanais en un type bantou avec ses changements en suffixes etc. Ce sont des problèmes auxquels le travail de Cremer ne touche pas, mais pour la solution desquels il nous offre les principes.

Dr. W. Czermak,
Professeur à l'Université de Vienne.

Howard Carter. *Tut-Ench-Amun.* Ein ägyptisches Königsgrab. 303 SS. Mit 153 Abb. Leipzig, F. A. Brockhaus. Leinen Mk. 14.—.

Dieser zweite Band über die sensationelle Erschließung des Grabes eines Pharao des neuen Reiches schildert die weiteren Vorkommnisse bei der Öffnung der Gruft. Wie der Beitrag von Steindorff: Zur Geschichte der ägyptischen Kunst und das erste Kapitel: Zum Verständnis der ägyptischen Kunst es dartun, sucht das Buch auch ein Einfühlen in die ägyptische Kunst zu vermitteln, wozu die vielen Kunstwerke, welche in zahlreichen guten Illustrationen dem Werke beigegeben sind, recht geeignet sind. Gewiß ist es unrecht, wie Howard Carter betont, an die ägyptischen Kunstwerke unsere Maßstäbe anzulegen. Das führt gewiß zu einer unrechten Beurteilung. Die ägyptische Kunst ist ein Gewächs für sich und will nur aus sich heraus verstanden werden. Es ist ein großer Schritt nach vorwärts, daß wir allmählich zu lernen beginnen, daß unsere

Maßstäbe für die Kulturgüter fremder Völker nicht immer angebracht sind. Wir müssen es lernen zu verstehen, daß neben unserer abendländischen Kultur noch so viele andere vollwertige, aber anders geartete Kulturen bestehen, die von der unsrigen aus nicht immer verständlich sind und nicht voll gewürdigt werden können. Eine solche Kultur ist auch die ägyptische mit ihrer einzigartigen Kunst.

Einen Einblick in das persönliche und Privatleben des jungen Pharao gewährt das zweite Kapitel, wodurch dem Buche das Leben eingehaucht wird. Gerade in dieser Zeit (seit *Echnaton,* wohl dem Vater *Tut-Ench-Amun's)* unternimmt es die Kunst, Züge aus dem Privatleben zur Darstellung zu bringen.

Mögen andere Grabungen der letzten Jahre im Nildelta größeren wissenschaftlichen Wert besitzen als die Erschließung des *Tut-Ench-Amun*-Grabes, so hat diese doch Ägypten populär gemacht, aber auch im einzelnen die Wissenschaft über Ägypten bereichert. Vorliegendes Buch wird besonders Nichtfachleuten manche Wunder Ägyptens nahebringen.

P. P. Schebesta, S. V. D.

Krämer Augustin. *Westindonesien.* Sumatra, Java, Borneo. 104 SS. 45 Tafeln mit erläuterndem Text. Atlas der Völkerkunde, Franck'sche Verlagshandlung, Stuttgart. 1927. Preis: Ganzleinen RM. 16·50.

In der kurzen Einleitung wird der Leser in das zu behandelnde Gebiet eingeführt, und zwar in das von Indien und Ozeanien, „während der vorliegende Band nur einen Teil des malaischen Archipels behandelt, nämlich die großen und einzelne kleine Inseln des Westens".

Krämer wählt für das ganze Gebiet der Südsee den Namen Austronesien und unterscheidet darin fünf verschiedene Kulturen, die nebeneinander bestehen: 1. die australisch-papuanische, 2. die altmalaische, 3. die melanesische, 4. die indochinesische und die 5. die indische Kultur. Die erste teilt er wieder auf in eine solche der Pygmäen, der Papua, der Australier usw.

Es mag wohl mit in der knappen Darstellung begründet sein, daß man im einzelnen kein rechtes Bild von diesen Kulturen erhält. Was Krämer unter altmalaischer Kultur eigentlich versteht, wurde mir nicht klar, obwohl einzelne Merkmale angegeben werden. Daß diese Merkmale gerade einer altmalaischen Kultur angehören sollen, muß man so hinnehmen. Wenn man von malaischer Kultur redet, denkt man unwillkürlich, und ich glaube mit Recht an eine sehr junge Einwanderung in die Südsee, während sie Krämer als älter hinzustellen scheint. Übrigens glaube ich, daß es ungemein schwer ist, das Wesen des Malaientums zu umgrenzen.

Daß es ferner kaum möglich sein wird, die Kulturen und Kulturwellen in der Südsee auf jene fünf angegebenen zu beschränken, geht auch schon daraus hervor, daß Krämer selbst die australisch-papuanische schon mehrfach trennt. Es möchte scheinen, daß dem Verfasser bei Aufstellung dieser Kulturen eher geographisch-anthropologische Merkmale vor Augen schwebten als tatsächlich in sich differenzierte Kulturen mit eigenen Kulturmerkmalen. Immerhin darf man nicht vergessen, daß das behandelte Gebiet ein sehr umfangreiches, schwieriges und zum Teil nur wenig durchgearbeitetes ist.

Zweck des Atlasses der Völkerkunde ist, die einzelnen Kulturen im Bilde vorzuführen, was auch, wie mir scheint, gut geglückt ist. Die zahlreichen Tafeln bieten viel Material, das naturgemäß nur der materiellen Kultur entlehnt ist. Je nach Bedeutung und Kenntnis der Volksstämme werden die Tafeln vermehrt; so sieht man die Andamanesen in nur einer, die Batak z. B. aber in fünf Tafeln vorgeführt.

Die den Tafeln beigefügten Bemerkungen geben nicht nur die trockene Angabe des vorgeführten Gegenstandes, sondern führen auch in die Geographie des jeweiligen Gebietes ein und zeichnen auch kurz die gesellschaftlichen Einrichtungen und die Religion des Volkes, welche ja kaum im Bilde festgehalten werden können. Darin liegt meiner Ansicht nach die Schwäche des Atlasses, was aber in der Natur der Sache begründet liegt. Denn im wesentlichen kann doch nur die materielle Kultur im Bilde dargestellt werden.

Die über die geistige Kultur beigegebenen Bemerkungen sind spärlich ausgefallen. Die Zeichnungen sind recht sauber, deutlich und, was die Auswahl angeht, auch bezeichnend. Immerhin stellt der Atlas eine sehr hervorragende Leistung des Verfassers und des Verlegers dar und ist geeignet, ein Bild der geschilderten Kulturen zu vermitteln.

Unerklärlich ist es, warum in diesem Bande die malaische Halbinsel nicht zur Darstellung gekommen ist, die doch in vielfacher Beziehung mit Sumatra und Borneo verwandt ist (Malaientum, Kubu und Jakudn und die Semang mit den Andamanen). Eine ausführlichere Literatur wäre bisweilen dem Fachethnologen doch von Nutzen. So wird bei den Kubu wohl HAGEN als Gewährsmann zitiert, nicht aber VAN DONGEN, der doch der eigentliche Erforscher dieses Volkes ist.

P. P. SCHEBESTA, S. V. D.

Lach Robert. *Gesänge russischer Kriegsgefangener.* Akad. d. Wiss. Wien, phil.-hist. Klasse, Sitzungsberichte, 203. Bd., 5. Abh., I. Bd.: Finnisch-ugrische Völker, 1. Abteil.: Wotjakische, syrjänische und permiakische Gesänge. 54. Mitteillung der Phonogramm-Archiv-Kommission, 135 pp. in Oktav, HÖLDER-PICHLER-TEMPSKY, A.-G., Wien und Leipzig 1926. [28 pp. Text, 44 pp. Noten, 63 pp. phonetische Feststellung und Übersetzung der wotjakischen Volkslieder von B. MUNKÁCSI, der syrjänischen (und permiakischen) von R. FUCHS.]

In den Jahren 1916/1917 hat der Verfasser mit einigen Mitarbeitern in den österreichischen Kriegsgefangenenlagern Gesänge russischer Kriegsgefangener aufgenommen. Die Aufnahmen geschahen nach dem Gehör; Kontrollaufnahmen wurden mit dem Phonographen gemacht. 1917 und 1918 erschienen zwei vorläufige Berichte darüber am gleichen Orte. Von der Gesamtausgabe, die jetzt in Angriff genommen wird, liegt hier das erste Bändchen vor. Es umfaßt von den finnisch-ugrischen Völkern die permische Gruppe. Es enthält nur die Aufnahmen nach dem Gehör; die Phonogrammaufnahmen sind dem Schlußbändchen vorbehalten.

Der Verfasser stellt jene Charakteristika in Melodie und Struktur der Gesänge heraus, die diese Völkergruppen von anderen unterscheiden: „Wir haben im Litaneientypus offenbar den autochthonen Typus des Gesanges der finnisch-ugrischen Völker, in dem streng zweigliedrigen, taktischen, anhemitonisch-pentatonischen dagegen den der turktatarischen Völker *(Maqam)* vor uns" (11). Ähnliche Stellen p. 8—11, 15, 18, 19, 20. Es ist sehr wertvoll, daß nicht nur Instrumente oder allenfalls Tonleitern als ethnologische Merkmale betrachtet werden, sondern daß auch die melodischen Eigentümlichkeiten als solche gelten. Sehr gut beobachtet der Verfasser das schöpferische Walten der musikalischen Volksseele (23—26). Für Text und Übersetzung der Lieder ist den Verfassern nur zu danken; denn ohne sie haben wir kaum das halbe Verständnis für die Melodie.

FR. THEODOR RÜHL, S. V. D.

Fischer Eugen. *Rasse und Rassenentstehung beim Menschen.* Wege zum Wissen. ULLSTEIN-Verlag. Berlin 1927. 138 SS.

Wiewohl dem äußeren Umfange nach sehr klein, enthält dieses Bändchen in gedrängter, aber doch allgemein verständlicher Fassung eine ganz ausgezeichnete objektive Darstellung des derzeitigen Standes, der Arbeitsmöglichkeiten, aber auch der Grenzen der durch die MENDEL'schen Erblichkeitsregeln so tiefgehend beeinflußten modernen Rassenbiologie, sucht aber darüber hinaus manche Schwierigkeiten, die dem Problem der Rassenbildung noch anhaften, durch schärfere Herausarbeitung der sogenannten Domestikationshypothese einer Lösung entgegenzuführen. Da der Verfasser, Professor für Anthropologie in Freiburg (jetzt Berlin), das offenkundige Bestreben zeigt, sich von allen extremen Theorien und billigen Verallgemeinerungen fernzuhalten, wird es seiner Arbeit

wohl beschieden sein, auch auf solche Kreise des Publikums, die der Rassenforschung infolge der ganz ungerechtfertgten Prätensionen gewisser Rassen-Popularisatoren im allgemeinen bisher etwas mißtrauisch gegenüberstanden, einen größeren Einfluß zu gewinnen. Von den drei Hauptteilen der Arbeit scheinen uns der zweite und umfangreichste (S. 34 bis 117), insbsondere die beiden Kapitel über Wesen und Wirkung der Domestikation zugleich auch die wichtigsten, wenn auch nicht die in ihren Grundlagen gesichertsten zu sein. Im einzelnen freilich bedarf die Frage, inwieweit beim Menschen überhaupt von Domestikation gesprochen werden kann, trotz der sehr eingehenden Darlegungen Fischer's noch mancher Klarstellung. Auch scheinen nicht wenige Vertreter der Domestikationstheorie bereits in einer Art Monomanie befangen, die andere Erklärungsmöglichkeiten durchaus nicht mehr aufkommen läßt, und vor allem der äußerst fruchtbaren und von so gewiegten Forschern wie J. Hauschild †, B. Duerken, L. Plate u. a. verteidigten Annahme einer Beeinflussung des Genotyps durch somatische Reizleitung nicht genügend Rechnung trägt. Daß die konsequent angewandte Domestikationstheorie die Undurchführbarkeit jeder Rasseneinteilung zur Folge haben muß, gesteht Fischer ja selbst ein, wenn er schreibt: „Soviel Merkmale, soviel Schwierigkeiten, ja Unlösbarkeiten! Und wenn wir nun auch noch mit allen möglichen Umwelteinflüssen rechnen, die die eigentlichen Merkmale äußerlich abändern, dann schwindet die Möglichkeit völlig, anatomisch die Rassen einzuteilen und dabei Schlüsse auf ihre Verwandtschaft zu ziehen" (S. 115). Wenn nun ein so angesehener Anthropologe wie Eugen Fischer sich zu einem solchen Geständnis veranlaßt sieht, so kann man recht deutlich ermessen, was davon zu halten ist, wenn Günther, Kraitschek und Klauss in ihren viel gelesenen und viel kolportierten Büchern anscheinend mit aller nur wünschenswerten Präzision ein bis ins minutiöseste Detail gehende Bestimmung ihrer Rassenklischees geben. Selbst wer den wohl etwas übertriebenen Skeptizismus, wie er in dem oben zitierten Ausspruch zutage trat, nicht zu teilen vermag, wird doch zugestehen müssen, daß der Erbbeständigkeit des viel berufenen „Längen-Breiten-Index", der Haarform, des Pigments, zahlreicher physiognomischer Merkmale usw. von seiten der Forschung gerade in letzter Zeit berechtigte Zweifel begegnen[9].

Schon deshalb haben wir ein Recht, allen allzu weit gehenden Versuchen, bestimmten Rassen besondere seelische Anlagen oder eine ausgesprochene geistige Superiorität über andere Rassen zu vindizieren, mit erhöhtem Mißtrauen entgegenzutreten, und wir werden es gegenüber den langatmigen rassenpsychologischen Erörterungen bei Lenz oder Klauss das Urteil Fischer's um so ernüchternder finden, wenn er schreibt: „... wir wissen noch viel zu wenig vom Seelenleben der fremden Rassen, als daß sich hier beweisbare Tatsachenreihen anführen ließen" (S. 103 f.). Womöglich noch viel schärfer sprach sich gelegentlich der Besprechung der „Menschlichen Erblichkeitslehre" von Baur, Fischer, Lenz, München 1923, R. Martin im „Archiv für Rassen- und Gesellschaftsbiologie" aus: „... wir haben vor allem noch keine statistischen Angaben über das prozentuale Auftreten seelischer Anlagen in den Populationen, wir arbeiten nur mit Fiktionen und drehen uns dabei im Kreise" (Bd. 15, 1925, S. 325 f.).

Auf die an sich ja gewiß recht phantasiereiche, aber leider allzu vulgärwissenschaftliche Theorie Fischer's über den allmählichen Übergang der tierischen in die menschlichen Formen einzugehen, erübrigt sich wohl, da diese Frage, außerhalb des Kompetenzbereiches der anthropologisch-naturwissenschaftlichen Methode stehend, vor allem der Beantwortung durch die Ethnologie, Psychologie und nicht zuletzt durch die Philo-

---

[9] Ähnlich spricht sich Prof. Hermann Leininger in seiner Schrift „Vererbung", Karlsruhe 1925, aus: „Mit der Frage nach der Anwendung der Ergebnisse der exakten Vererbungsforschung auf den Menschen treten wir aus dem Gebiet der Fachforschung heraus in einen Kampfplatz widersprechender Meinungen." Ebenso steht R. Ruggles Gates in seiner Abhandlung „Mendelian Heredity and Racial Differences", Journ. of the Royal Anthr. Inst., Vol. LV, 1925, p. 468—481, der Anwendung der Mendel'schen Erblichkeitsgesetze auf den Menschen, wenn auch nicht direkt ablehnend, so doch äußerst skeptisch gegenüber. Vgl. auch W. Schmidt, „Rasse und Volk", Koesel, München, 1927, S. 4 ff.

sophie bedarf. Gerade die letztere aber wird immer, mag sie auch mit der leiblichen Tierabstammung des Menschen als einer hypothetischen Möglichkeit rechnen, den Versuch einer Herleitung der menschlichen Seele aus einer „Tierseele" immer mit einem entschiedenen Non liquet beantworten müssen. Es sind Irrwege der Forschung, in die Fischer verfällt, wenn er im Hinblick auf die „ausgezeichneten Intelligenzprüfungen", die Köhler an Menschenaffen auf Teneriffa vornahm, keimhafte, im Laufe der Zeit sich immer mehr entfaltende Anlagen zum Menschengeist in der Tierwelt sucht. (Vgl. zu den Versuchen Köhler's das eingehende Referat von J. Lindworsky in den „Stimmen der Zeit", Bd. 95 [1918] und Bd. 96 [1919].) Forscher wie Wasmann [10], Thorndike u. v. a., die sich eingehend mit der Frage der „Tierintelligenz" beschäftigten, waren schon seit langem zu dem übereinstimmenden Urteil gelangt, daß die Fähigkeit, Einsicht in das Wesen und den kausalen Zusammenhang der Dinge zu nehmen sowie Universalbegriffe zu bilden, nur dem Menschen eignet.

Von diesen Vorbehalten abgesehen, können wir die aufschlußreiche Arbeit Fischer's nur angelegentlichst empfehlen. Friedrich Flor — Wien.

Kosibowicz Edward, T. J. *Problem ludów pigmejskich.* 236 SS. Wydawnictwo Księży Jesuitów. Krakow 1927.

Hier versucht eine junge Kraft eines der Hauptprobleme der Ethnologie neu zu beleuchten. Kosibowicz ist ein Schüler von P. Pinard und darum gut mit der kulturhistorischen Richtung der Ethnologie bekannt. Selber aber ein durchaus klarer Kopf, wie es sich während der ganzen Auseinandersetzung mit dem Problem zeigt, der dazu noch sehr gut die einschlägige Literatur beherrscht, erscheint er tatsächlich geeignet, das Pygmäenproblem allseitig zu beleuchten. Der Verfasser hatte eine grundlegende Vorarbeit, jene von W. Schmidt: Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen, Stuttgart 1910, auf welcher er fußt, die er aber den neueren Forschungen entsprechend erweitert, einengt und kritisch prüft. Der hauptsächlichste Wert dieses Buches liegt darin, daß die neuere Literatur, nicht nur die neueren Forschungen, sondern auch die polemische Literatur, herangezogen und kritisch verwertet wird.

Beim Lesen des Werkes ist mir wiederum so recht die eine große Lücke, welche in der Pygmäen-Literatur klafft, zum Bewußtsein gekommen, jene der Erforschung der zentralafrikanischen Pygmäen nämlich. Eigentlich wissen wir noch gar nichts von ihnen, und dennoch wird das Pygmäen-Problem, welches ich mit dem Autor durchaus als das Grundproblem der Ethnologie ansehe, nicht gelöst werden können, ehe nicht die zentralafrikanischen Pygmäen gründlich erforscht worden sind. Viel hängt davon ab, ob eine Verbindung zwischen den zentralafrikanischen Pygmäen und jenen von Asien besteht oder nicht. Bisher betonte man sie stark, der Autor tut es auch. Ich möchte nicht so zuversichtlich sein. Schon in der Physis obwaltet ein nicht zu übersehender Unterschied, doch mag der darin liegen, daß die asiatischen Pygmäen stark gemischt sind.

Nicht minder richtig erscheint die weitere Frage nach dem Alter und der Zusammengehörigkeit der Pygmäen und Paläoaustralier, welcher auch der Autor nähertritt. Mag man einerseits Gräbner zustimmen, welcher eine Verwandtschaft zwischen Paläoaustraliern und Buschmännern sieht, so scheint mir anderseits eine solche zwischen den Semang und den Paläoaustraliern auch zu bestehen, was näher auszuführen hier nicht der Ort ist. Aber auch darin ist den Ausführungen des Autors durchaus zuzustimmen, daß den Pygmäen und der Pygmäenkultur eine Priorität des Alters gegenüber den Paläoaustraliern zukommt.

Vielleicht wird es einmal möglich sein, die Paläoaustralier und die asiatischen Pyg-

[10] Vgl. E. Wasmann, Instinkt und Intelligenz im Tierreich, Freiburg 1898. Mit den Forschungen Thorndike's setzt sich eingehend auseinander: H. Muckermann, The Humanizing of the Brute or the essential difference between the human and animal soul proved from their specific activities. Freiburg, 1905.

mäen mitsammen zu vergleichen, wenn wir Näheres von den Neuguinea-Pygmäen wissen. Von seiten der Semang liegen Vergleichungspunkte bereits vor.

Im vorliegenden Werke befaßt sich der Autor allseitig mit dem Pygmäen-Problem. Er führt die Zeugen des Altertums an, welche über Pygmäen berichten und befaßt sich mit den Theorien der Anthropologen über diesen Gegenstand, wie er auch die Zeugnisse der Prähistorie verwendet.

Über das Alter und die Stellung der Pygmäen in der Menschheit handelt ein längerer Abschnitt, worin gezeigt wird, daß sie die älteste uns erreichbare Schicht der Menschheit sind. Der Hauptteil des Buches ist aber der geistigen Kultur, der Sittlichkeit und der Religion der Pygmäen gewidmet, wobei die neuesten Forschungen unter den einzelnen Stämmen durchbesprochen werden. In einem Schlußkapitel, das religionspsychologisch gehalten ist, befaßt sich der Autor mit dem Ursprung der Religion überhaupt, indem er jene der Pygmäen als älteste Religionsform zugrunde legt. Immer, auch in diesem Kapitel, bleibt sich der Autor des Problematischen wohl bewußt, so daß seine maßvolle Darstellung recht angenehm berührt. Stets unterstreicht er es und läßt den Leser niemals im Zweifel, daß es sich hier oder dort vorerst nur um eine Theorie handelt. Man legt das Buch mit dem Bewußtsein aus der Hand, daß dem Autor nur daran gelegen war, der Wahrheit zu dienen.

Eines ist im Interesse der Ethnologie zu bedauern, daß das Werk der Sprache wegen, in der es geschrieben ist, den meisten Ethnologen nicht zugänglich sein wird.

P. P. Schebesta, S. V. D.

Führer durch das Rautenstrauch-Joest-Museum (Museum für Völkerkunde) der Stadt Köln. Unter Mitwirkung von Dr. jur. utr. Dr. phil. Julius Lips, herausgegeben von Prof. Dr. F. Graebner. 224 SS. 4. Aufl. Köln 1927.

Nach einem Überblick über den Werdegang sowie den äußeren und inneren Aufbau des Museums und der Sammlungen werden in drei einleitenden Paragraphen „Wesen und Geschichte der Ethnologie", deren „Verhältnis zur Anthropologie und Prähistorie" sowie „Die Entwicklung der menschlichen Kultur im allgemeinen" in gemeinverständlicher Weise knapp entwickelt. Die Übersicht über die Sammlungen selbst ist naturgemäß nach den einzelnen Erdräumen gegliedert, wobei Ozeanien ein besonders breiter Raum gewidmet ist. Den Detailangaben, welche die (dem Laien hinsichtlich ihrer Bedeutung nicht immer klaren) Objekte nach Herkunft, Material und Zweck bestimmen, sind zusammenfassende Überblicke über die Kulturentwicklung größerer, geschlossener, ethnographischer Komplexe vorausgeschickt, welche — im Sinne der kulturhistorischen Schule gehalten — dem Leser, über die rein museale Benutzung des Führers hinaus, einen kurzgefaßten Einblick in den gegenwärtigen Stand und die Hauptprobleme der Völkerkunde bieten. Ein reiches Illustrationsmaterial veranschaulicht dabei die für die einzelnen Kulturprovinzen sowohl wie für die gesamte Kulturgeschichte charakteristischen Objekte.

Dr. Hermann Trimborn — Bonn a. Rh.

Danzel Theodor Wilhelm. *Handbuch der präkolumbischen Kulturen in Lateinamerika.* (Bibliothek der Ibero-Amerikanischen Auslandskunde. Herausgegeben von R. Grossmann. Reihe A: Handbücher.) 137 SS. in Oktav. Mit 2 Karten, 1 Tafel und 88 Abb. im Text. Hanseatische Verlagsanstalt. Hamburg 36. 1927. In Ganzleinen geb. RM. 9·50.

Viele werden dem Verfasser für dieses Handbuch dankbar sein, da es versucht, in übersichtlicher Form in die Kultur- und Ideenwelt Altamerikas einzuführen. Wie das Vorwort betont, sind nur die über allen Streit der Meinungen feststehenden Haupttatsachen aufgenommen, ohne auf die strittigen Punkte über Kulturbeziehungen und ähnliches einzugehen. Es hätte auch den Umfang eines Handbuches zu sehr erweitert und den Überblick dem Nichtspezialisten zu sehr erschwert. So ist diese

Publikation wirklich ein Handbuch für Forscher und Reisende, für Journalisten und Studenten, die sich schnell und zuverlässig über die präkolumbischen Kulturen Lateinamerikas, besonders über die Hochkulturen der Azteken, Maya und Inka, orientieren wollen. P. Georg Höltker, S. V. D.

Eisenstädter Julius, Dr. *Im Schweiße deines Angesichtes.* Eine Einführung in die gesellschaftliche Organisation der Arbeit. Mit 17 Abb. im Text. Copyright 1927, by „Urania"-Verlags-Gesellschaft m. b. H., Jena. 96 SS.

Der Verfasser versucht, die Ergebnisse der neueren Völkerkunde für eine allgemeine Geschichte der menschlichen Arbeit zu verwerten. „Er ist überzeugt, daß der Vorsatz noch nicht gelang" (S. 4). Für das Völkerkundliche stützt er sich sehr stark auf die „Summa ethnologica", auf die „Völker und Kulturen".

Unsere Arbeit ist freudlos geworden, vor allem, weil dem Arbeiter das Verfügungsrecht über sein Werkzeug genommen ist (I). Weil der arbeitende Mensch nicht mehr in der Gemeinschaft geborgen ist (II). An diesen beiden ersten Abschnitten ist vieles richtig. Richtig sieht Eisenstädter die Ursache der Zersetzung des genossenschaftlichen Geistes in der Profitwirtschaft, sagen wir besser deutsch, in der weithin lebenden sittlichen Anschauung, der Vorteil des Einzelnen sei die erste und alleinige Richtschnur für das wirtschaftliche Handeln. In III. zeigt er sich sehr stark abhängig von Franz Oppenheimer: Ob ich sage, „Der Mensch vergesellschaftet sich, weil er ein Wesen ist, das zur Geselligkeit neigt", was Oppenheimer als Zirkelschluß dartun will, oder ob er sich aus dem „Wirbewußtsein" vergesellschaftet, das ist doch nur Streit um die Ausdrucksweise. In IV. versucht er Genossenschaftlichkeit bei den Tieren zu finden – ein Abschnitt, der zu den übrigen vergebens seine Verbindung sucht: Wieviel dankbarer wäre es, wenn Eisenstädter gerade aus der geistig-leiblichen Zweiheit des Menschen die Gesellschaftlichkeit abgeleitet hätte. V. bietet recht hübsche Beispiele geselliger Arbeit bei Urvölkern, die wir aus den völkerkundlichen Berichten ja so zahlreich kennen. VI. zeichnet in kurzen Strichen die Wandlungen der Arbeitsbedingungen in den totemistischen, mutterrechtlichen und viehzüchtenden Kulturkreisen mit etwas gewagten Sprüngen in die Hochkultur des abendländischen Mittelalters. Das deutsche Mittelalter (S. 51) ist zweifellos ganz einseitig gesehen. Bei den Tausenden von Weistümern – das sind Dorfverfassungen, wie sie uns Grimm und für Österreich Gustav Winter gesammelt haben — ist es doch unmöglich zu sagen: „Deutschland war während des Mittelalters das klassische Land der rechtlosen Bauern." Einer der besten Abschnitte ist der folgende (VII.), in dem Eisenstädter die ungeheure Bedeutung der Hirtenvölker für die Entstehung der asiatischen und abendländischen Hochkulturen und ihren Einfluß auf die Verbiegung bestimmter sittlicher Anschauungen in Hinsicht auf Eigentum und Arbeit gut hervorhebt. VIII. krankt vor allem an einer merkwürdigen Verkrüppelung in der Darstellung des abendländischen Mittelalters. So hoch man den Einfluß der wirtschaftlich-gesellschaftlichen Anschauungen der Hirtenvölker auf das Werden unserer abendländischen Kultur anschlagen mag, mit dem „Fronhof" ist denn doch das abendländische Mittelalter nicht erschöpft. Es fällt unangenehm auf, daß Eisenstädter von allen jenen geistigen Bewegungen nichts erzählt, die naturgemäß auf einen Abbau der spätnomadischen Anschauungen hinzielten: von der zunehmenden Erstarkung des Bauernstandes, von der Freiheit der Stadtbürger, von jenem Stand, der still und beharrlich neben das Vorbild der ritterlich-spätnomadischen Kulturanschauung die gelehrte Bildung setzte, der sich aus allen Ständen ergänzte und dadurch eine Kasten- und Klassenbildung unmöglich machte (Benediktinerklöster und Hochschulen!), von dem ungeheuren Kampf zwischen dem spätnomadisch angehauchten König- und Kaisertum und dem Papsttum, dem wir es nach Dietrich Schäfer zu verdanken haben, daß das deutsche Königtum nicht zum Byzantinismus ausartete. Es ist merkwürdig, daß Eisenstädter derart bedeutungsvolle Strömungen im Bilde des Abendlandes übersehen kann. Was sind dagegen die „Siedlungs- und Erziehungsgenossenschaften der Werktätigen, die Vereini-

gungen der Arbeiterjugend, die Wandergemeinschaften der Naturfreunde", von denen EISENSTÄDTER eine Umkehr aus den spätnomadischen Anschauungen zu erwarten scheint?

Man wird von einer volkstümlichen Darstellung nicht erwarten, daß sie wissenschaftlich neue Ergebnisse bringt, liegt doch ihr Wesen darin, daß sie wissenschaftlich gut Gegründetes ins Allgemeinbewußtsein führt. Unwissenschaftlich aber darf auch eine volkstümliche Darstellung nicht sein. Zu seinem Schaden hat EISENSTÄDTER wohl Tatsachen aus der Völkerkunde verwertet, ihr Verfahren aber verlassen, nämlich die gewissenhafte Beobachtung der Erscheinungen nach Zeit, Raum und (geistiger) Kraft. Zu seinem Schaden: Denn EISENSTÄDTER geht von einem durchaus richtigen Blickpunkt an die Darstellung: vom Verfügungsrecht des arbeitenden Menschen (über den Ertrag seiner Arbeit und daher auch) über die Arbeitswerkzeuge, Arbeitsmittel. Diese Erscheinungen sind aber nicht naturwissenschaftlicher, nicht einmal technischer, sind rechtlicher, sittlicher Art: sind daher in Geistesrichtungen, in geistigen Strömungen, Anschauungen gelegen.

Es ergibt sich die Frage: Auf welche Erscheinungen der Natur- und Urvölker sollen Forscher der Völkerkunde besonders achten, um für Wirtschaftslehre und Gesellschaftslehre besonders weittragende Ergebnisse zu gewinnen? Es sei versucht, an der Hand der „Völker und Kulturen" auf einiges aufmerksam zu machen. Arbeit: Welche Anschauungen finden sich über den Zweck der wirtschaftlichen Arbeit, welche Rechte gibt die wirtschaftliche Arbeit in den verschiedenen Kulturkreisen („Völker und Kulturen", 316, 404, 524, 548). Recht auf den Arbeitsertrag: Wo und in welcher Gestalt findet es sich verwirklicht? Inwiefern ist Arbeit Wirkursache und Zielursache von Eigentum? (178, 265, 322.) Eigentum: Zunächst Eigentumserwerb: Welche Rechtstitel sind in den einzelnen Kulturkreisen zum Eigentumserwerb notwendig? Inwieweit fällt es mit dem Recht auf den Arbeitsertrag zusammen? Genügt bei freien Gütern das einfache Nehmen oder ist eine ausdrückliche oder stillschweigende Zustimmung der Gesellschaft notwendig? Was versteht man unter Eigentum? Das Recht, eine Sache der Außenwelt durch Eigengebrauch zu nutzen oder auch das Recht, die Sache einen anderen gebrauchen zu lassen und trotzdem einen Teil des Nutzens zu beziehen? Wann kommt diese Auffassung auf? (218, 259, 263, 265, 266, 272, 288, 404, 467, 495, 536, 546, 574.) Erbe: Welche Anschauungen herrschen über das Erbrecht? Wann hält man alle Kinder im Wesen gleichberechtigt, wann hält man bestimmte Kinder vorberechtigt — Erstgeburt? (203, 204, 218. 257, 263, 270, 307, 311, 313, 536.) Unter welchen Gesetzen steht Tausch und Preis? Wie vergleicht man Gütermengen? Nur nach der Dringlichkeit des Bedürfnisses oder nach der Mühe der Herstellung, der Gewinnung? (254, 461, 476, 481, 566.) Dienstverhältnis und Sklaverei: Was versteht man unter Sklaverei? Wie gestaltet sie sich? Welche Folgen nimmt sie? Wie wandelt sich Dienstverhältnis zu Sklaverei? (221, 222, 270, 271, 574, 580.) Leihe, Darlehen, Pacht, Miete: Welche Rechtsauffassung liegt den verschiedenen Arten der Leihe in den einzelnen Kulturkreisen zugrunde? Gibt das Leihverhältnis (Darlehen, Pacht, Miete) nur das Recht auf Widererstattung des geliehenen Wertes, der geliehenen Sache, oder kann der Leihgeber auf Grund der Leihe selbst ein Mehr verlangen? (427, 468.) Wann und wie kommt es zur Erscheinung des (Leih-, Darlehens-, Pacht-, Miet-) Zinses? (569.) Inwiefern finden wir überhaupt Eigensucht und Gegenseitigkeit? (215.) Wie gestaltet sich die Altersversorgung? Durch mechanische Fürsorgeeinrichtungen oder durch gesellschaftlich-rechtliche Bindungen der Kinder? (169, 170, 171, 213.)

Neben diesen rein oder vorwiegend wirtschaftlichen Fragen ergeben sich eine Reihe anderer, die man als staatswissenschaftlicher oder allgemein rechtlicher Art bezeichnen könnte. Wo sind in den einzelnen Kulturkreisen die Grenzen der Staatsmacht? Was ist für den Staatsbegriff als Zweck wesentlich? Wahrung von Friede, Recht, oder Fürsorge? (178, 185.) Unter welchen Bedingungen kommen bestimmte Staatsformen zustande? (237.) Inwiefern bildet der Feudalstaat Rechtsbegriffe um? (306.) Verhältnis der Geschlechter: Weibliches Stimmrecht (263), unbefangener Verkehr der Geschlechter (250), Heiratsalter (244), Freiheit der Eheschließung (311),

Gleichberechtigung der Geschlechter (426), Ehe und Wirtschaft — Mitgift — Morgengabe usw. (205, 260, 269, 310).

Die angeführten Seitenzahlen aus „Völker und Kulturen" sind nicht erschöpfend. Sie sollen nur dartun, daß es an Vorarbeiten für solche Zusammenfassungen nicht mangelt. Der Nutzen solcher zusammenfassender Einzeldarstellungen aus der Tatsachenwissenschaft der Völkerkunde springt in die Augen. Man wird vieles, was man in der heutigen, besonders wirtschaftlichen Rechtsgestaltung des Abendlandes als unbedingt anzunehmen gewohnt ist, kulturkreislich bedingt finden und dadurch den Schutt an Vorurteilen aus der Bahn der Neuordnung wegräumen können. In großen Zügen liegt das Ergebnis durch die „Völker und Kulturen" ja heute schon vor uns. Zur vollen Eindringlichkeit aber bedarf es möglichst umfassender Einzeldarstellungen. Dann erst kann sich einer an die Aufgabe machen, deren Lösung Eisenstädter noch nicht gelungen ist.

Dr. Karl Lugmayer — Wien.

Donner Kai, Dr. *Bei den Samojeden in Sibirien.* Mit 65 Abb. und 1 Karte. XII + 200 SS. in Oktav. Stuttgart. Verlag von Strecker & Schröder. 1926. Aus dem Schwedischen übersetzt und herausgegeben von Dr. W. H. v. d. Mülbe.

Der Sohn O. Donner's, der Mitbegründer der „Finnisch-ugrischen Gesellschaft", schildert hier, in populärer Form und hauptsächlich in Gestalt einer Reisebeschreibung, Land und Volk von Westsibirien, wo er auf zwei Expeditionen in den Jahren 1911 bis 1913 und 1914 unter den samojedischen Völkern die ethnologischen und sprachlichen Materialien sammelte, auf denen er bereits seine bahnbrechenden Untersuchungen über die uralischen Sprachen aufbauen konnte.

Von den fünf samojedischen Völkern waren eigentlich nur die Jurak-Samojeden näher bekannt, aber auch diese nicht genügend, so besonders nicht die Wald-Juraken. Die übrigen vier Völker: die Jenissei-, Awam-Tawgy-, Ostjak- und Sajan-Samojeden, waren in ethnologischer Hinsicht, soweit ich sehe, überhaupt nie gründlicher erforscht worden. Was deren Sprachen betrifft, sagt der Verfasser ausdrücklich, daß dieselben seit den Reisen von M. A. Castrén nicht untersucht worden waren (S. VII). Deswegen wurden denn auch zu gleicher Zeit zwei Forscher von der „Finnisch-ugrischen Gesellschaft" zu den Samojeden ausgeschickt: T. Lehtisalo zu den Jurak-Samojeden[11] und K. Donner zu den übrigen vier samojedischen Völkern. So widmete der Verfasser seinen ersten, fast zwei Jahre langen Aufenthalt in Sibirien den Ostjak-Samojeden, die er aufs gründlichste erforschte, da er deren ganzes Gebiet wirklich kreuz und quer durchstreifte und auf allen Hauptpunkten eine entsprechende Zeit verweilte. Dabei kam er auch mit den drei anderen samojedischen Völkern in Berührung. Die zweite Reise sollte den nördlichsten Samojeden, den jenisseischen und Awam-Tawgy, gewidmet sein. Aber ein reiner Zufall hat den Verfasser davon abgehalten, und er besuchte dafür die südlichsten, die Sajan-Samojeden. Das war jedenfalls ein glücklicher Zufall. Von den letzten Resten der Sajan-Samojeden, vom Stamm der Kamassen nämlich, hat der Verfasser wirklich nur noch die letzten Reste erreicht, und es war auch die höchste Zeit: er traf nur noch ungefähr 50 Kamassen, von denen wiederum nur acht ihre eigene Sprache gut sprachen, und von diesen acht war der Jüngste 45 Jahre alt (S. 189 f.). Alle anderen Kamassen, wie auch die übrigen Sajan-Samojeden, sind schon längst türkisiert oder russifiziert worden. Der Verfasser verschob damals, im Jahre 1914, das Studium der Jenissei- und Awam-Tawgy-Samojeden bis zur nächsten Reise. Ob er diese Reise später auch ausgeführt hat, ist aus dem Buche nicht zu ersehen.

Die einzelnen Reisetouren und die bereisten Länder, seine Erlebnisse und aus-

---

[11] Siehe T. Lehtisalo, Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden. Mémoires de la Société Finno-Ougrienne 53, Helsinki 1924.

gestandenen Strapazen schildert der Verfasser höchst spannend (S. 4—28, 50—58, 64 f., 71—84, 90—94, 120—139, 140—144, 153—164, 179—186, 193—200). Er legte Tausende von Kilometern zurück, und zwar meistens im Boote oder im Schlitten. Dabei bekam er die sibirische Kälte bis —60° Celsius hart zu spüren, da er seine Reise den Jenissei hinunter bis zu dessen Mündung und vom Jenissei über den Tas zum Ob in den Wintermonaten durchführte. Auch von seiten der Leute fehlte es nicht an Schwierigkeiten und Unannehmlichkeiten. Manche „Überraschung" bereiteten dem Verfasser die russischen Behörden wie auch die Trunksucht und gewisse „uneuropäische" Gewohnheit der Samojeden, unter denen er im übrigen lebte wie einer von ihnen. Von dem reichen sprachlichen und völkerkundlichen Material konnte der Verfasser hier natürlich nur einen kleinen Bruchteil bieten. Aber man sieht, daß er aus dem Vollen schöpft, und deswegen sind auch die kleinsten Angaben sehr wichtig. Am weitläufigsten hat der Verfasser die Kultur der Ostjak-Samojeden geschildert. Deren Zahl beträgt nicht über 3000, und dennoch gibt es bei ihnen über 20 Dialekte (S. 2). Aber auch sonst muß man mehrere Gruppen der Ostjak-Samojeden auseinanderhalten. Vor allem unterscheiden sich diejenigen in den Waldgegenden — am Ob (zwischen den Mündungen des Tym und Tschulym) und an seinen Nebenflüssen Tym, Wasjugan (nur an der Mündung), Parabel, Ket, Tschaja und Tschulym — von denen auf den Tundren im ganzen Flußgebiet des Tas. Die ersteren zählen etwa 2500 Köpfe (S. 29), und bei ihnen geht die außerordentliche Zersplitterung der Sprache stellenweise so weit, daß „jede Jurte ihren besonderen Dialekt hatte... Der Unterschied ist oft so groß, daß sich die Bewohner nahe beieinander liegender Jurten nicht verstehen" (S. 46, dasselbe auch S. 64). Der letzteren gibt es etwa 500 mit fünf verschiedenen Dialekten (S. 144). Die Ostjak-Samojeden der Waldgegenden bilden wiederum drei Gruppen. Diejenigen am Ob selbst sind größtenteils schon russifiziert worden (S. 30 f.). Viel unvermischter haben sich die eigentlichen Wald-Samojeden, d. h. die Ostjak-Samojeden an den Nebenflüssen des Ob erhalten (S. 34). Von diesen trennen sich wiederum als die ursprünglichsten die Ostjak-Samojeden am oberen Ket ab, weil sie fast nie Berührung mit Russen hatten (S. 82, 84). Diese scheinen die ursprüngliche Kultur der Ostjak-Samojeden überhaupt am reinsten bewahrt zu haben. Die vierte Gruppe nämlich, d. h. die Ostjak-Samojeden der Tundren, sind selbst ursprünglich vom Tym und Wach an den Tas gekommen, und „die Kultur, die sie am Tas repräsentieren, ist eigentlich nicht mehr samojedisch, sondern allgemein arktisch" (S. 152). Die heutigen Unterschiede zwischen diesen vier Gruppen der Ostjak-Samojeden beziehen sich vor allem auf die Wirtschaft, das eine Mal Jagd, das andere Mal Rentierzucht, wie auch auf die Ergologie (S. 29—43, 84—85, 144—152). Sie dehnen sich aber auch auf die Religion aus, welcher der Verfasser ein eigenes Kapitel widmet (S. 95—119); auch an anderen Stellen bringt er wertvolle Berichte aus dem Gebiete der Religion (S. 46—49, 66 f., 71, 146, 152, 155). Besonders wichtig sind seine Beobachtungen über den Totemismus in Verbindung mit der hohen Stellung des Stammvaters, in dem die meisten Ostjak-Samojeden „ihren eigentlichen Gott verehren, und er herrscht unbeschränkt über die Welt kraft der Vollmachten, mit denen ihn der Himmelsgott selbst ausgerüstet hat" (S. 100 f., 108, 110, 114, 118, 152). Leider hat der Verfasser die einzelnen Totemtiere nicht angegeben, und so ist die Art dieses Totemismus nicht recht zu erkennen. Es ist nämlich sicher, daß man Spuren eines Totemismus auch sonst in Nordasien antrifft. Aber es ist ebenso sicher, daß die Verehrung des Bären, den allein von allen Totemtieren der Ostjak-Samojeden der Verfasser beim Namen anführt (S. 100, 118), anderswo in Nordasien nicht einen totemistischen, sondern lunarmythologischen Charakter hat. Das beweisen u. a. gerade die so weit verbreiteten Bärenfeste und Bärenmysterien. Hier spürt man also die Notwendigkeit einer Veröffentlichung des ganzen Materials. Die sozialen Verhältnisse der Ostjak-Samojeden am Tym schildert der Verfasser bei der Beschreibung eines großen Marktes in Napas (S. 59—64). Sehr interessant ist der Bericht über das tägliche Leben der Ostjak-Samojeden am Tas während einer langen Reise, die der Verfasser in ihrer Gesellschaft mitmachte (S. 165—172). Auch eine originale Heldensage hat er ausführlich dargestellt (S. 116—119), ihre weite Verbreitung

notiert (S. 134), wie auch einige Motive anderer Heldensagen kurz angegeben (S. 82). Am Tym hat der Verfasser eine Unzahl alter Festungsruinen und in deren Nähe eine ganze Reihe von Grabhügeln gefunden, die er teilweise auch untersucht hat (S. 69—71).

Weiter sind die Berichte und Beobachtungen über die Kultur, besonders über die alte Wirtschaft und Religion des Kamassen-Stammes der Sajan-Samojeden (S. 187—192) sehr wertvoll. Die Jenissei- und Awam-Tawgy-Samojeden hat der Verfasser nur allgemein charakterisiert (S. 136 f.). Da sagt er auch, daß sie alle Heiden sind, führt aber leider nichts von ihrer Religion an. Nützlich sind auch die gelegentlichen Bemerkungen über die ugrischen Ostjaken (S. 173—178). Das gilt noch mehr von den kurzen Berichten über die Tungusen. Man ersieht daraus das Vorkommen derselben bis zum Ob und Tas (S. 48 f., 160), bekommt da eine gedrängte Darstellung ihrer eigentümlichen Rentierzucht und Ergologie (S. 86—89) und hört endlich noch folgendes: „Äußerst interessant war es, bei ihnen das Vorkommen einer Art des Totemismus festzustellen, der also, entgegen früher aufgestellten Behauptungen, sich als allgemeiner verbreitet erwies, als man hat ahnen können" (S. 133). Da über diesen Gegenstand weiter nichts mehr folgt, kann man nur sagen: leider! Eine Beobachtung des Verfassers bei den Jenisseiern kann die Mitteilungen Anučin's über deren Bärenzeremonien und Opfer[12] vervollständigen und teilweise auch korrigieren. Der Verfasser besuchte auch die nächsten Verwandten der Jenisseier, die Kotten nämlich, im sajanischen Gebirge am Agul nordöstlich von den samojedischen Kamassen. „Der Stamm (der Kotten) als solcher hatte sich wohl erhalten, aber die Leute waren ausnahmslos so russifiziert, daß keiner mehr seine Sprache redete. Eine alte Frau sollte sie können, aber sie hatte durch einen Schlaganfall die Sprache verloren" (S. 194). Also zu spät!

Es sei noch hinzugefügt, daß der Verfasser in der Einleitung die Theorie Castrén's über die Urheimat der Samojeden am Altai gänzlich fallen läßt und die Behauptung Castrén's von der Verwandtschaft zwischen den uralischen und altaischen Sprachen bis auf weiteres als vollständig unbewiesen betrachtet (S. 2).

Kurz, dieses Buch von K. Donner enthält für jeden Ethnologen sehr wichtiges Material und läßt nur wünschen, daß der Verfasser dasselbe bald vollständig veröffentliche und ferner auch seine geplante Reise zu den Jenissei- und Awam-Tawgy-Samojeden möglichst bald ausführe.

Univ.-Prof. Dr. A. Gahs — Zagreb, Jugoslawien.

Bollig Laurentius, P., O. M. Cap. *Die Bewohner der Truk-Inseln.* Religion, Leben und kurze Grammatik eines Mikronesiervolkes. Aschendorff. Münster i. W. 1927. Ethnologische „Anthropos"-Bibliothek, Bd. III, Heft 1. VIII + 302 SS.

Bollig war noch zwei Jahre vor dem Krieg als Missionar im Archipel und hat diese Zeit als Beginn seiner seelsorgerischen Tätigkeit dazu benützt, um ethnographisch zu arbeiten. Wie schade, daß es nicht schon seit Jahrhunderten geschehen ist. Seien wir aber zufrieden, daß es wenigstens jetzt durch das Verdienst der Mödlinger Schule geschieht. In der Einleitung erwähnt der Verfasser, daß Kubary schon 1878—1879 da war. „Durch ihn mögen wohl die ersten Schilderungen vom Leben und Treiben der Insulaner nach Deutschland gelangt sein." Kennt er die Arbeit von Kubary nicht? Weiß er auch nicht, daß der Berichterstatter erst 1907, dann 1910 mit der Hamburger Südsee-Expedition dort war? Daß also schon eine Menge ethnographisches Gut gehoben ist? Aus dieser Unkenntnis oder Nichtheranziehung (s. auch S. 229) geht hervor, daß es sich nur um eine schlichte Mitteilung des gewonnenen Stoffes handelt, und

[12] Sbornik Muzeja Akad. N., II, 2, S. 12 f., 21.

aus dem Mangel ethnologischer Ausführungen wird es bestätigt. So will ich auch nur kurz berichten, was vorliegt und einige wenige Zusätze machen.

Erster Teil: Die Religion. Die Schilderung der Himmelsteile und der Götter ist ausführlich. Der höchste Gott der Zentralkarolinier ist *Alüélap*, für Truk von Bollig *Önulap (Anulap)* angegeben, was „Großer Geist" heißt. Die ihm unbekannte Grundbedeutung des Wortes *Önu = anu oder alu* ist für Austronesien ja bekannt: Samoa sagt *aitu*, Ralik *anidj*, Palau *galid* usw. für „Geist" oder „Schrat". Der Name des Hauses im Himmel wird nicht genannt; ich hörte wiederholt *Falemaudj* dafür (*fale* Haus, *moudodj* Erdbeben), und Bollig berichtet ja auch, daß beim Zuschlagen der Haustüre es auf Erden donnert. An Stelle der zusammenschlagenden Steine wurden mir zwei Tritonschneckenschalen genannt, deren Aneinanderschlagen einen feindlichen Angriff anzeigt, während Bollig den Schlaglärm als Ankündigung für die Ankunft unwürdiger Seelen im Himmel angibt. Auch der Strandläufer *kuling* zeigt ankommende Seelen an; er steht in enger Beziehung zu *Alüélap's* Tochter *Ligóubub*, die Erdbebenmacherin, was aber Bollig nicht mitteilt. Er nennt sie S. 12 *Nigoubub* unter den Naturgeistern als Aal, Geburtsgöttin und Erdbebenerzeugerin. Dann berichtet Bollig viel von *Olfäd*, dem zentralkarolinischen *Olifat*, dessen Streiche allgemein gefürchtet sind. Als Schwester *Önulaps* nennt Bollig die *Nisärere*, die Webgöttin.

Man sieht, wie viel Interessantes bei der Überarbeitung mit unserem Truk- und zentralkarolinischen Stoff hier noch herauskommen wird.

Es folgt Bericht über den Seelenglauben; es gibt zwei Seelen, eine gute und schlechte; Animismus vorhanden. Bei den Totengebräuchen wird nicht zu erwähnen vergessen, daß der Leichensaft gelegentlich getrunken oder zum Einreiben der Körper der lebenden Anverwandten verwendet wird. Es fehlt aber die Mumifizierung von Zauberern oder Häuptlingen, die ich zweimal selbst beobachtete, und die Verwendung des Kehlkopfes der Leiche zur Sonnen- oder Regenmacherei.

Über die Seele nach dem Tode ist dank des seelsorgerischen Amtes besonders viel bekanntgeworden; die schlechte Seele treibt sich herum und macht Unfug, greift sogar Menschen an; da sie am Grabe haftet, ist dieses gefürchtet und die Anlegung von Friedhöfen stieß auf großen Widerstand. Die *sope*-Form der Seele geht auch in Tiere, und die gute Seele, aber nur als ihr „Rastplätzchen", S. 22 sagt Bollig. „Manche Seelen geraten ins *Ledidi*, manche lassen sich auf den Glückseligkeitsinseln nieder." Ich hörte, daß die bösen Seelen nach *Lädjidji*, dem Raum zwischen Himmel und Erde, kommen, die guten aber nach dem westlichen Land *Tubunial*, ein reicher Platz, wo alle guten Dinge sind.

Das fünfte Kapitel, Kulthandlungen, behandelt zuerst das Verhältnis der Götter und Geister zu den Menschen, dann umgekehrt. Es folgt Gebet, Opfer, Tanz, Verbote, dann die mit Orgien verbundene Verehrung der Truk-Venus *Inemes*, die wie überhaupt das Liebesleben der Truker sehr ausgebildet ist. Texte der obszönen Tänze sind mitgeteilt.

Nicht erwähnt sind hier die Liebesstäbe *felai*, sondern erst S. 97.

Kap. 6 lautet „Die Träger der Religion" (S. 43—78); es sind die *sourong*, die Kenner *sou* eines „Handwerks" *rong* bzw. eines Zaubers, da alles damit verquickt ist; sie kennen die Arzneien usw. Viele solche Berufe hängen mit den Sippen zusammen. Es würde zu weit führen, darauf einzugehen, da ich auch ein großes Material hierüber habe. Kap 7, Der Ursprung des Menschen (Totemismus), ist nicht einheitlich überliefert, was ich bestätigen kann. „Manche behaupten, die *Nigoubub*, manche, der *Önulap* habe den Menschen gemacht." *Ligoubub* (siehe oben) ist aber die Tochter von *Anulap*, und von ihr sollen die Menschen stammen, ungeschlechtlich oder geschlechtlich, in letzterem Falle mit ihrem Bruder, mit dem sie sechs Kinder, drei Söhne und drei Töchter, hatte; da auch diese sich mischten, gab sie jedem Kind eine Sippe *(eilang)*, woher die sechs Hauptsippen stammen, die exogam sind. Diese Sippen haben alle ihr *pilin*, ihr Totem; soweit im kürzesten Auszug meine Aufzeichnungen. Bollig betont die mutterrechtliche Seite der *eilang* und der Exogamie; Onkel und Nichte, Vetter und Base usw.

können heiraten; die Namen der Sippen werden aufgezählt; nähere Aufschlüsse fehlen.

Der zweite Teil, „Land und Leute", nimmt über zwei Drittel des Buches in Anspruch. Die Geographie ist nur sehr kurz abgehandelt, dagegen sind die gesellschaftlichen Gepflogenheiten ausführlich dargestellt als Geburt, Kindsmord, Heirat, Eheleben, Krieg, Blutrache usw. Es folgen die Seefahrt, das Boot, Haifischbeschwörung, Fischerei, Kochkunst, Viehzucht, die Weberei (über die ich ein sehr großes, eingehendes Material in Händen habe), Tanz und Tanzlieder, Haus und Wohnung, Krankheit, Aberglauben, Mond, Zeitrechnung, Körperbeschaffenheit, Erzählungen, Rätsel usw. Sehr willkommen und verdienstlich ist endlich als Anhang eine „Kurze Grammatik der Truk-Sprache". Die Arbeit von Bollig ermöglicht es, daß nunmehr eine einigermaßen erschöpfende Monographie von Truk geschrieben werden kann. Ihm gebührt unser Dank.

Univ.-Prof. Dr. Augustin Krämer — Tübingen.

Jacob Georg. *Arabische Berichte von Gesandten an germanische Fürstenhöfe aus dem 9. und 10. Jahrhundert.* Quellen zur Deutschen Volkskunde, herausgegeben von V. v. Geramb und L. Mackensen, I. Heft, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1927. 51 SS. Groß-Oktav. Preis: Mk. 4.—.

Die neugegründete, sehr verdienstvolle Sammlung „Quellen zur deutschen Volkskunde" eröffnet Georg Jacob mit dem vorliegenden Bande.

Wir wissen heute, daß man die arabische Kultur des Mittelalters unserer europäischen mittelalterlichen zumindest ebenbürtig an die Seite stellen kann, wenn nicht sogar die arabische Kultur die überlegene war, da sie als Erbin der Antike verfeinerte Bildung, erhöhte Lebensführung, Künste und Wissenschaften getragen und verbreitet hat. Immer mehr erkennt die wissenschaftliche Forschung, wie groß und einschneidend der orientalische, im besonderen arabische Einfluß auf die Grundlegung und Ausgestaltung der europäischen Kultur im Mittelalter gewesen ist. Ein Blick in unseren Wortschatz könnte schon zeigen, wie viele Ausdrücke und Wörter unserer täglichen Rede orientalischen Ursprungs sind; einen ausgezeichneten Einblick geben Enno Littmann's Morgenländische Wörter im Deutschen, 2. Aufl., Berlin 1925. Den orientalischen Kulturelementen und -faktoren, die gestaltend auf das Abendland eingewirkt haben, geht das aufs wärmste zu empfehlende Büchlein von G. Jacob: „Der Einfluß des Morgenlandes auf das Abendland" (Hannover 1924, Mk. 2.60) nach.

Diese allgemeinen Voraussetzungen weisen schon darauf hin, daß die Araber eine entwickelte Literatur, und was uns hier interessiert, auch eine geographische Literatur erzeugt haben. Neben der wissenschaftlichen Erdkunde, die wie alle exakten Wissenschaften aus Griechenland übernommen ist, wurde Erdkunde und Länderbeschreibung aus den Bedürfnissen des Verkehrs und Handels sowie aus dem Interesse an fremden Völkern und Ländern gehegt und gepflegt.

Die Nachrichten aus dem 9. und 10. Jahrhundert über deutsche (im weitesten Sinne) Orte bei arabischen Geographen stellt G. Jacob hier zusammen, indem er die auf den Norden bezüglichen Stellen aus *Bekrî, Qaswînî und Ibn Dihja* übersetzt und kommentiert. Vielleicht wäre es angebracht gewesen, wenn Jacob zuweilen noch etwas reichlicher Anmerkungen gegeben hätte, da manches, was dem Fachmann selbstverständlich ist, dem Laien nicht so klar wird.

In dem geographischen Werke *„Kitâb al-masâlik wal-mamâlik* (Buch der Wege und Länder) des *al-Bekrî* ist uns der Bericht des *Ibrâhîm Ibn Ja'qûb* erhalten, der mit einer afrikanischen Gesandtschaft an den Hof Otto des Großen ging. *Ja'qûb* war wohl Sklavenhändler, wie wir aus seinen Angaben entnehmen dürfen; besonderes Interesse zeigt er für Preise und Handel; gut bewandert ist er in Böhmen, Sachsen und den Slavenländern, durch die ihn sein Weg führte.

Qaswînî hat in seiner Kosmographie *„Âthâr al-bilâd* (Denkmäler der Länder), die er in sieben Klimata einteilt, im sechsten und siebenten Klima, die am nördlichsten

gelegen sind, vom Abendland gehandelt. Dabei stützt er sich auf *Aḥmed Ibn 'Omar al-'Udhrî* als seine Quelle, dessen geographisches Werk verloren ist. Wir wissen nun aber durch Jacob's Studien, daß *al-'Udhrî*'s Gewährsmann ein *Ibrâhîm Ibn Aḥmed aṭ-Ṭartûschî* war. Diesen *aṭ-Ṭartûschî* hat Jacob mit viel Geschick in einen sicheren historischen Rahmen gespannt und gezeigt, daß *aṭ-Ṭartûschî* und *Ja'qûb* derselben islamischen Gesandtschaft angehörten an den Hof Otto des Großen, wo sie erst zusammentrafen. Daß König Otto diese Gesandtschaft im Jahre 973 in Merseburg empfing, ist in Jacob's Einleitung stichhaltig dargetan, die allerdings an einigen Stellen für den diesen Dingen Fernerstehenden manchmal nicht ganz übersichtlich und leicht faßbar ist.

Qaswînî's Bericht über Deutschland ist nicht uninteressant. Deutschland heißt *Rûm*, welcher Ausdruck sonst für das byzantinische Reich gebraucht wird, wahrscheinlich hier so gewählt unter Beziehung auf das „Heilige deutsche Reich römischer Nation". Um einige in dem Bericht vorkommende Städte zu nennen, seien hervorgehoben: Soest, wo eine Salzquelle sein soll, Paderborn, ein Kastell mit einer wunderbaren Wasserquelle, die Jacob genau identifiziert (S. 23), Fulda mit der äußerst prunkvollen Stiftskirche, deren Einrichtung uns lebendig geschildert wird, Utrecht, wobei anschaulich die Torfgewinnung beschrieben wird, Mainz, wo alte Samarkander Münzen im Handel sind und es indische Gewürze aller Art gibt, u. a. m.

Sehr wertvoll ist auch der Bericht *Ibn Diḥja*'s über eine arabische Gesandtschaft unter *Sultân 'Abdurraḥmân* (822—852) an den Normannenkönig. Die Fahrt ging zur See von der Südküste Portugals (Silves) nach Jütland oder Seeland zu dem Normannenkönig Haric, der zwar nicht mit Namen genannt wird, aber doch gemeint sein muß, da die Gesandtschaft wohl ins Jahr 845 fiel. Der arabische Berichterstatter gibt nun eine Reihe kulturgeschichtlich wichtiger Schilderungen über den Hof des Normannenkönigs, die mit den uns überlieferten Mitteilungen übereinstimmen und die zeigen, wie getreu diese arabischen Berichte sind. Wenig auffallend dabei ist, wenn sich der Araber über die primitiven, teilweise barbarischen Sitten und Gebräuche der Normannen erhaben dünkt. Höchst interessant wird aber der Gesandtschaftsbericht dadurch, daß der arabische Dichter in vertrautem Umgang mit der normannischen Fürstin steht, deren Schönheit ihn mit Liebe erfüllt, und einige Minnelieder auf sie anstimmt.

Für diese schöne Gabe, die nicht nur in die Hände von Orientalisten und Folkloristen, sondern auch von Historikern, Geographen und Germanisten gehört, sind wir dem verdienstvollen Verfasser dankbar, der wieder einmal gezeigt hat, wie sehr die Orientalistik in Kulturgeschichte und Leben eingreift.

Dr. Otto Spies — Bonn am Rhein.

Rohan-Chabot Mission. Sous les auspices du ministère de l'instruction publique et de la société de Géographie. Tome III, fasc. 1, Linguistique. Le groupe Sud-Ouest des Langues Bantoues. Paul Geuthner. 1925. VIII + 176 SS.

Dieser Band bringt einen Teil der Forschungen der Rohan-Chabot-Expedition, welche 1912—1914 in Angola arbeitete, vor das Publikum. In der Einleitung wird eine Übersicht über die afrikanischen Völker und Sprachen gegeben, die mir wohl recht flüchtig, und darum weniger gut zu sein scheint.

Im ersten Kapitel werden dann die Stämme jenes Teiles von Angola näher besprochen, unter denen die Expediton gearbeitet und unter denen die Sprachen aufgenommen wurden; der Hauptsache nach stammen sie von zwei Individuen, welche nach Europa gebracht wurden. Es folgen dann in verschiedenen Kapiteln kürzere Vokabulare, phonetische und grammatikalische Feststellungen.

Eingangs wird auch die phonetische Transkription näher auseinandergesetzt. Im Appendix folgen einzelne Palatogramme, von Abbé Rousselot selbst aufgenommen, ohne

daß sie aber näher erklärt werden. Das Werk ist jedenfalls ein wertvoller Beitrag zur Kenntnis der Bantu-Sprachen jener Südwest-Ecke, die sonst nur wenig bekannt ist.

P. P. Schebesta, S. V. D.

Blattner Karl. *Der kleine Toussaint-Langenscheidt.* Englisch. In 20 Lektionen. Preis Mk. 12.—. Langenscheidt'sche Verlagsbuchhandlung. Berlin-Schöneberg.

Langenscheidt's Unterrichtswerken kann man überall begegnen. In Tsinanfu (Schantung, China) sah ich Langenscheidt's Englisch-deutsches Taschenwörterbuch auf dem Büchergestell des Postmeisters. Und in Mödling (Österreich) sehe ich neulich einen Herrn, der auf dem Bahnhof auf einen Zug wartet, eifrig damit beschäftigt, den zweiten englischen Unterrichtsbrief zu studieren. Ich komme mit ihm ins Gespräch und höre, daß er bereits 44 Jahre alt ist, trotzdem aber früher Gelerntes vertiefen möchte. Meine Frage, ob er bereits die verkürzte neue Ausgabe kenne, bejaht er. Er will sie sich beschaffen, sobald sein Gehalt es erlaubt. Ich weise darauf hin, daß das Studium derselben ihm die Durcharbeitung der großen Ausgabe erleichtern wird, da Blattner es meisterhaft verstehe, englische Worte, die dem Deutschen nahestehen, in den Lektionen zu verwerten. – Ich halte es für überflüssig, die neue Ausgabe eigens zu empfehlen, sie empfiehlt sich selbst. Sie wird der Methode Toussaint-Langenscheidt viele neue Freunde und Anhänger zuführen. Inzwischen ist auch die französische Ausgabe erschienen. Mögen die weiteren Ausgaben bald folgen.

P. Theodor Bröring, S. V. D.

Schulze-Maizier. *Die Osterinsel.* Inselverlag zu Leipzig.

Das Buch faßt die bisherigen Osterinselforschungen zusammen. Noch ist das Geheimnis der Osterinsel nicht restlos aufgeklärt; wir sind jedoch schon um ein gutes Stück vorwärts gekommen, vor allem dank den Forschungen der Mrs. Routledge und Bregers. Melanesisches und polynesisches Blut und Kulturgut hat sich, wie auch anderswo, auf der Osterinsel vermischt; daran ist wohl nicht mehr zu zweifeln. Die Sprache ist polynesisch; der Vogelkult und gewisse anthropologische Merkmale deuten auf melanesischen Ursprung hin. Von hohem Interesse ist die Bilderschrift, die lebhaft an die altchinesische „Kaulquappenschrift" erinnert. Ihre Entzifferung ist noch nicht restlos gelungen. Es sind Ideogramme, wie die Hieroglyphen Ägyptens. Restlose Aufklärung der Rätsel, die die Osterinsel bietet, wird nur die vergleichende Völkerkunde zu bieten vermögen.

P. Theodor Bröring, S. V. D.

Andersson Johann Gunnar. *Der Drache und die fremden Teufel.* Verlag Brockhaus. Leipzig 1927.

Andersson, bekannt durch seine prähistorischen Forschungen in China, berichtet hier einem größeren Leserkreis von chinesischen Zuständen und von seinen Reisen und Erlebnissen. Ein fließender, anziehender Stil ist dem Verfasser eigen. Er weiß recht spannend zu schildern. Eine ganze Fülle wertvoller Beobachtungen finden sich im ganzen Buche verstreut vor. 208 Abbildungen und eine Karte illustrieren das Gesagte in wirksamer Weise. Auch der Wirksamkeit der Missionare sucht Andersson gerecht zu werden. Wenn der Verfasser aber glaubt, daß dieselben immer so guten Tisch halten und den „Tafelfreuden" sich hingeben, wie bei seinem Besuch, dann irrt er sich. Bei den Missionaren ist wahrhaftig „nicht alle Tage Kirmeß". Wir möchten Anderson's Buch gar sehr empfehlen, warnen aber die Missionare vor zu großer Freigebigkeit gegenüber Globetrottern und Forschern.

P. Theodor Bröring, S. V. D.

Lévy-Bruhl L. *L'âme primitive.* 1 vol. in-8°. 451 pp. Paris, ALCAN, 1927.

L'autur, dans ce volume, apporte de nouveaux exemples à l'appui de la thèse soutenue dans ses précédents ouvrages: «Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures» et «La mentalité primitive»[13]. Autrement dit, il continue de croire et de vouloir prouver qu'il existe chez les non-civilisés qu'il dénomme «primitifs» une pensée spécifiquement différente de la pensée occidentale, orientée vers les réalités «mystiques» (entendez occultes) et dominée par des représentations collectives le plus souvent indifférentes au principe de contradiction.

On aurait pu espérer que, mis en garde par de nombreuses critiques, dont certaines au moins ne pouvaient être suspectées de partialité philosophique, M. LÉVY-BRUHL apporterait à sa théorie du «prélogisme» primitif les adoucissements suggérés par une observation plus attentive de la réalité. Il n'en est rien. La lecture de «L'âme primitive» montre que l'auteur est un adepte de ce «wissenschaftlicher Solipsismus» que le P. SCHMIDT reprochait naguère à FRAZER, qui, précisément, fut l'initiateur de M. LÉVY-BRUHL et l'orienta vers le folk-lore comparé. M. LEVY-BRUHL, en effet, ne montre pas plus que par le passé d'inclination pour la recherche historique. Sans souci des progrès méthodologiques qui ont transformé l'ethnologie, il poursuit, sans autre boussole que son caprice et ses prénotions personnelles, son exploration au pays sans frontières de la «mentalité primitive».

Qu'il ne se soucie pas de l'histoire, l'auteur nous le révèle avec candeur dès les premières lignes de son livre: «L'objet du présent ouvrage, écrit-il, tout au début de son avant-propos, est d'étudier comment les hommes qu'on est convenu d'appeler primitifs se présentent leur propre individualité.»

On serait curieux de savoir qui désigne ce on dans l'esprit de M. LÉVY-BRUHL qui devrait ne pas ignorer qu'actuellement personne — en dehors de lui-même et de quelques tenants d'une sociologie désuète — n'est convenu d'appeler primitifs quels que peuples que ce soit sous prétexte que telles de leur croyances ou de leurs institutions ont été baptisées primitives en vertu d'un préjugé philosophique.

Pour lui, fidèle à la bonne vieille recette si commode pour les synthèses de bureau et qui, demain, fera sourire le moins averti des étudiants ethnologues, il continue de nous promener parmi les Bantou, les Malais, les Eskimo, les Mincopies, les Yakoutes, les Nagas, les Aïno, les Indiens des trois Amériques et quelques autres encore, tous dûment étiquetés «primitifs» pour les besoins de la démonstration.

Cette démonstration, la valeur en est déjà jugée pour tous ceux qui refusent d'admettre aucune vue comparative non fondée sur une discipline strictement historique et qui, pour éviter toute perte de temps, ont rayé de leurs lectures les romans à la FRAZER.

On pourrait donc arrêter ici sans dommage la critique d'un ouvrage dont les conclusions sont à l'avance irrecevables. Pourtant, il vaut mieux ne pas céder à ce mouvement naturel, car il n'est erreur qui n'apporte un enseignement et, ici, il est instructif de montrer à quels artifices l'auteur est réduit pour soutenir une théorie qui, loin de sortir spontanément des faits, leur impose extérieurement sa loi.

Ces artifices sont variés. Je n'en citerai qu'un tout petit nombre à titre d'échantillons.

Quand les récits vécus lui manquent, M. LÉVY-BRUHL n'hésite pas à recourir aux contes populaires, aux légendes, sans jamais se demander si les indigènes ajoutent une foi complète à ces histoires. Il lui suffit que l'inspiration en apparaisse prélogique pour qu'il les verse à son dossier. Pour n'en citer qu'un exemple, le fait que l'animal individu se trouverait confondu, dans un conte, avec l'animal espèce, ne prouve pas que cette confusion existe pratiquement dans l'esprit des indigènes. Non seulement l'auteur ne se demande pas le degré de foi qu'on ajoute à ces contes, mais ses commentaires précisent parfois, sans fondement, que ceux qui les racontent et ceux qui les écoutent n'y trouvent rien d'incroyable, les jugent tout naturels (p. 199) et si, par hasard, une

[13] Voir «Anthropos», VII (1912), et suiv. Pour une critique détaillée de l'œuvre de M. LÉVY-BRUHL je me permets de renvoyer au livre que je viens de publier: «La raison primitive, Essai de réfutation de la théorie du prélogisme», Paris, Geuthner, 1927.

réflexion de l'indigène suggère précisement qu'il n'y attache pas beaucoup d'importance et qu'il reste sceptique sur ce qu'il vient de raconter, l'auteur en conclut que ce scepticisme n'a d'autre but que de complaire au Blanc dont il sait l'incrédulité (p. 37). L'exploitation des légendes dans le but d'établir le prélogisme de la pensée «primitive» n'est pas exceptionnelle mais fréquente dans l'ouvrage de M. Lévy-Bruhl (Cf. p. 35, 40, 137, 198 etc.).

Des documents de valeur plus probante, des observations directes sont également produites, mais il arrive à l'auteur d'en faire un usage inacceptable. Comme, par exemple, quand il leur fait dire ce qu'ils ne disent pas pour tout observateur impartial. Ainsi, les Bajobo craignent que le serpent tué ne soit vengé par ses congénères (p. 61). Conclusion: «Cette solidarité implique qu'ils (les serpents) sont représentés, ou plutôt sentis comme participant tous à une même essence.» Il va de soi qu'une interprétation aussi plausible consisterait à dire que les Bajobo ont peur que l'âme du serpent mort n'aille avertir les autres de ce qui lui arrivé et ne les prie de la venger. Ce qui est puéril mais nullement «prélogique», mais à quoi l'auteur ne s'arrête pas. Même interprétation arbitraire à propos des castors (p. 63), dont les os étaient recueillis par les Iroquois pour que les chiens ne les mangeassent point. Mais ici l'arbitraire est plus audacieux, car il se heurte à une déclaration formelle des indigènes qui spécifient l'objet de leur crainte: «Devant que el castor soit mort, disent-ils au P. Le Jeune, son âme vient faire un tour par la cabane de celui qui le tue et remarque fort bien ce que l'on fait de ses os; que si on les donnait aux chiens, les autres castors en seraient avertis.» Peu importe. Le P. Le Jeune savait mal l'iroquois, il doit employer le mot âme à contre-sens, ne pas rendre exactement la pensée des Indiens (p. 64). A quoi l'on pourrait répondre que si l'on n'est pas sûr que les observateurs aient été en mesure de donner des renseignements exacts sur la pensées des indigènes, par suite d'une insuffisance linguistique ou autre, il est préférable de les laisser de côté.

Ce n'est pas la manière de lauteur, qui entend, au contraire, prendre son bien où il le trouve et qui à l'occasion retouche les matériaux qui ne s'adaptent pas, tels quels, à son édifice. Il est si épris de son système qu'il ne peut s'empêcher de repousser instinctivement les interprétations qui le menacent, et cela pour la seule raison qu'elle le menacent! Parlant d'une explication donnée par M. Melland dans le but de rendre intelligible à notre pensée la multi-présence des morts chez les Ba-kaonde, M. Lévy-Bruhl déclare que cette explication rationalisant les croyances de cette peuplade ne peut être acceptée (p. 434). On puiserait dans l'ouvrage une collection variée de faits analogues (p. 25, 128, 140, 196, 371), mais cela n'est pas indispensable car l'auteur avoue lui-même qu'il ne peut que récuser les témoignages contraire à sa théorie: «Que de fois, dit-il des témoignages qu'eux seuls (les missionnaires) étaient en situation de recueillir, restent inutilisables, parce que leurs auteurs ont supposé d'avance, dans l'esprit des indigènes, ces concepts (d'âme, etc.) qui lui sont étrangers!» (p. 128—129). Autrement dit, seules seront utilisables les observations conformes à la théorie de M. Lévy-Bruhl et pour les autres, on ne les emploiera qu'après leur avoir fait subir les manipulations nécessaires, alors même que ceux dont elles proviennent seraient «les plus soucieux et les mieux pourvus d'esprit critique (p. 128)[14].»

Ce ne sont pas seulement les interprétations des auteurs dont M. Lévy-Bruhl se débarrasse, ce cont les faits même qu'il congédie, quand ils ne cadrent pas avec sa théorie. Trouvant que, d'après Junod, certains Ba-Ronga, «plus libres de préjugés que les autres» tuent parfois sans scrupule des serpentes sacrés, il se tire d'affaire en suggérant que des penseurs aussi libres — et vraiment gênants pour un tenant du «conformisme obligatoire» ches les «primitifs» — ont certainement dû être pervertis par les Blancs. C'est évidemment une solution...

Un procédé assez grossier et qui mettrait en garde le lecteur le moins prévenu contre les généralisations de l'auteur est l'importance qu'il attache à des faits d'une ex-

[14] Il n'y a pas besoin de dire que je n'accuse pas M. Lévy-Bruhl de truquer ses documents. Les manipulations, les déformations auxquelles je fais allusion se passent au grand jour, sous les yeux du lecteur.

trême banalité, dont on rencontre des équivalents dans toutes les sociétés du monde. Un seul exemple de cet abus suffira: le vieillard, nous rappelle-t-on, parmi certaines tribus d'Australie est grandement respecté, mieux que cela, il «est entouré d'une auréole mystique» (p. 268), et la preuve, c'est que le mot vieillard, chez les Kowrarega (cap York) n'est autre que le superlatif du mot homme: *ke-turkeakai*. Passons sur l'insigne faiblesse de cette preuve linguistique, mais notons que M. Lévy-Bruhl, tire de ces observations des conclusions manifestement disproportionnées, et qui, en tout état de cause, ne s'appliqueraient pas aux seuls «primitifs». Ces conclusions sont les suivantes: «La vie normale d'un individu n'est donc pas figurée (chez les primitifs) par une courbe ascendante pendant la jeunesse qui atteindrait son sommet dans l'âge mur et redescendrait ensuite pendant la vieillesse. Aux yeux de ces primitifs, c'est l'âge le plus avancé qui correspondrait au point le plus haut (p. 268—269).» Après avoir fait remarquer que d'autres ethnologues, ont vu justement dans la négligence ou la cruauté avec laquelle on traite les vieillards un trait distinctif des sociétés primitives — ce qui ne laisse pas de rendre sceptique sur les prétendus traits de primitivité — on notera ici que même s'il était plus général chez les non-civilisés, le respect des vieillards ne pourrait être considéré comme une caractéristique de leurs sociétés car il se retrouve dans les civilisations les plus avancées sous une forme aussi frappante et parfois non moins irrationelle.

Des faits aussi banals sont interprétés avec non moins de complaisance en maint endroit de l'ouvrage (cf. notamment p. 70, 123, 231).

Parfois, l'ardeur à tirer des faits tout le parti réclamé par sa thèse entraine l'auteur aux plus choquantes contradictions et cela à quelques pages d'intervalle. C'est ainsi que le suicide d'un vieil Indien qui s'était tué, après s'être fait chrétien, pour être sûr de retrouver sa femme dans l'autre monde, est invoqué pour prouver l'attachement de l'individu à son groupe alors qu'il tendrait à prouver, au contraire, la prédominance de l'amour individuel sur la solidarité clanique (p. 392). «L'individu, dit M. Lévy-Bruhl, n'a pas à se demander ce qu'il deviendra dans l'autre monde, il le sait déjà. Le clan existe là-bas comme ici (p. 387). Pour l'homme «des sociétés primitives», «il n'y a guère de destinée individuelle ni d'éternité. Dans le monde des morts comme dans celui des vivants, l'être véritable est le groupe, clan ou Sippe: ce que nous appelons les individus en sont les «membres» au sens propre du mot. La mort ne change rien à une solidarité sociale qui présente un caractère presque organique (p. 387).» Après avoir lu ces lignes on ne voit pas sans étonnement l'auteur appuyer son opinion d'un exemple qui la démolit positivement. Car enfin, si dans le monde des morts comme dans celui des vivants la seule réalité était la Sippe, pourquoi l'Indien qu'il cite aurait-il renoncé si facilement à la société clanique d'outre tombe pour rejoindre sa femme? Et même, si comme on nous l'affirme, «l'individu, vivant ou mort est toujours représenté en fonction du groupe dont il est membre», comment admettre que le chef indien en question ait pu s'imaginer que sa femme, par simple conversion individuelle, s'était séparée à jamais de son groupe naturel?

On retrouve dans L'âme primitive le dédain habituel de l'auteur pour tout ce qui manifeste l'esprit positif et rationnel des non-civilisés. Sans doute, il signale à l'occasion, l'ingéniosité de leurs pièges et leur connaissance pratique de la nature, mais il ne s'attache dans leurs techniques qu'aux pratiques magiques qui s'y mêlent, et par là les dénature (Cf. notamment son étude des rites de l'apiculture chez les Dschagga, p. 9 et suiv.).

J'ai dit, au début, l'antihistoricisme de M. Lévy-Bruhl. Ce mépris ou cette négligence ne se traduisent pas seulement chez lui par un comparatisme intempérant dont on vient de voir quelques abus; ils se manifestent encore par diverses ignorances qui donnent à penser que l'auteur évite la lecture de tous les travaux inspirés par la méthode historique. Soucieux uniquement de puiser dans les monographies de son choix les exemples qui illustrent sa thèse. M. Lévy-Bruhl laisse délibérément de côté les travaux des Graebner, des Foy, des Boas, des Goldenweiser, des Schmidt, des Koppers, des Lowie, dont on chercherait en vain les noms à l'index de son ouvrage à côté de ceux de Tylor ou de Frazer.

Dans ces conditions, il est naturel — tout en étant regrettable — qu'il ignore que les théories qu'il semble admettre sans discussion: sur la famille dite classificatoire, sur le rôle de l'individu, sur la croyance en l'immortalité, sur l'existence de l'âme, n'ont plus aujourd'hui de crédit.

* * *

Il est temps de clore l'examen d'un travail dont la valeur est compromise par une méconnaissance délibérée de la méthode propre à la science ethnologique. Le livre de M. Lévy-Bruhl aura deux sortes de lecteurs: les amateurs de comparatisme fantaisiste que distraient encore ces randonnées à travers le folk-lore universel; quelques étudiants qu'une pénible nécessité attache, en France, à une sociologie périmée. Pour les ethnologues, s'ils ouvrent le livre et le parcourent, je doute qu'ils s'y attardent, dès qu'ils auront vu que l'auteur n'a cherché ni à approfondir ni à renouveler sa pensée, mais qu'il s'y contente de quelques variations sur un air démodé. Olivier Leroy — Châteauroux (Indre).

Mitteilung.

In der Zeitschrift „Anthropos", XXI (1926), p. 1067, bedauert Herr W. A. UNKRIG, daß er die mandschurischen Äquivalente der 12 *Nidānas* nicht mitzuteilen in der Lage ist; ich bringe sie in nachfolgender Liste, so wie ich sie dem *Man-han-hsi-fan-chi-yao* (vgl. DE HARLEZ, Vocabulaire Bouddhique Sanscrit-Chinois, T'oung-pao 1896, p. 356) entnommen habe.

Die zwölf *Nidānas*	Mandschu. *juwan juwe nikenjere holbohon* (SACHARON, p. 229)
avidyâ	*mentuhun*
saṃskâra	*weilen*
vijñâna	*ulhibun*
nâmarûpa	*gebu dursun*
ṣaḍâyatana	*ninggun banjire akônan*
sparśa	*alire*
vedanâ	*serebun*
tṛṣṇâ	*buyen*
upâdâna	*gônggibu*
bhava	*bisire*
jâti	*banjire*
jarâ-maraṇa	*sakdara bucere*

Bei dieser Gelegenheit möchte ich auf die zahlreichen Fehler aufmerksam machen, die sich in obengenanntem Vocabulaire DE HARLEZ' vorfinden. Einige Verbesserungen habe ich kürzlich anderwärts (Asia Major, III, 1926, 569 f.) veröffentlicht.

Dr. E. v. ZACH — Weltevreden.

Erwiderung.

Im Jahrgang 1926, Heft 1, 2, S. 339—340, des „Anthropos" erschien aus der Feder des Herrn Dr. LEBZELTER, Wien, eine Besprechung der vierten Auflage meines Buches „Die Urzeit des Menschen". Die wenig objektive Färbung verschiedener Stellen und die Tendenz des Ganzen veranlaßt mich zu einer Erwiderung. — LEBZELTER behauptet, die polemische Tendenz sei „so sehr in den Vordergrund getreten, daß das doch in reicher Fülle gebotene Tatsachenmaterial nicht recht zur Geltung kommt". Ich muß erklären, daß diese Behauptung, wie jedem Leser meines Buches auf den ersten Blick ersichtlich sein wird, eine objektive Unrichtigkeit ist. Ebenso weise ich auf das entschiedenste den Vorwurf zurück, daß der Abschnitt über Urgeschichte und Völkerkunde auf eine persönliche Polemik zugespitzt sei. Ich bin nach einer ruhig-kritischen Methode verfahren, der jede Polemik fernliegt und die einzig und allein den Zweck verfolgt, den momentanen Stand unseres sicheren Wissens unbeeinflußt von Theorien und Hypothesen darzulegen. Diese Methode habe ich von einem meiner Lehrer, dem Altmeister der Paläontologie, ZITTEL, gelernt, der sie in seinen Vorlesungen in unübertrefflicher Weise zum Ausdruck brachte. Gegen den Versuch, den Begriff einer wissenschaftlich-kritischen Methode in den Begriff der Polemik umzuwandeln, lege ich entschieden Verwahrung ein. Allerdings kann ich mich niemals für verpflichtet halten, durch dick und dünn mit einer Theorie — und wäre es auch die Kulturkreistheorie — zu gehen. Daß ich letztere an sich durchaus nicht ablehne, geht aus dem betreffenden Abschnitt meines Buches aufs deutlichste hervor. Aber das Recht zur kritischen Behandlung einzelner, allerdings wichtiger Punkte, mit denen ich mich nicht einverstanden erklären kann, werde ch stets beanspruchen.

Dr. JOHANNES BUMÜLLER — Großaitingen bei Augsburg.

Avis.

Alle bei der Redaktion eingegangenen Bücher werden hier kurz angezeigt und in einer der folgenden Nummern nach Maßgabe von Zeit und Raum besprochen. Unverlangtes wird nicht zurückgesandt.

Tous les livres envoyés à la rédaction seront brièvement indiqués ici. On en fera un compte rendu dans un des numéros suivants selon que le temps et l'espace le permettront. On ne retournera pas les livres qui n'ont pas été demandés.

Al-Machriq: Revue Catholique orientale mensuelle, Sciences — Lettres — Arts, XV anné, Août 1927, No. 8.

Anuario de „Eusko-Folklore“ 1926: Establecimientos humanos y casa rural, Tom VI, II, Laboratorio de Etnologia, Escuela de Artes y Oficios. — Vitoria, 145 SS., ill., Oktav.

Berg C. C.: „De Middeljavaansche Historische Traditie.“ 178 SS., Oktav, geh., Uitgeverij C. A. Mees, Santpoort, 1927.

Beth Karl, Dr.: „Frömmigkeit der Mystik und des Glaubens.“ 106 SS., Oktav, geh., B. G. Teubner, Berlin 1927, Preis Mk. 5.60.

Bogoras-Tan, Prof. W. G. und S. N. Stebnitzkii: „Fibel für die Völkerschaften des Nordens.“ (Russ.) Komitee zur Unterstützung der kleinen Völkerschaften des Nordens. 127 SS., 140 Abb., Oktav, geh., Moskau 1927.

Bollig Laurentius, P. O. M. Cap.: „Die Bewohner der Truk-Inseln.“ Religion, Leben und kurze Grammatik eines Mikronesiervolkes. „Ethnologische ‚Anthropos‘-Bibliothek“, Bd. III, Heft 1, VIII + 302 SS., Oktav, geh., Aschendorff'sche Verlagsbuchhandlung, Münster (Westf.) 1927. Preis Mk. 13.65.

Bonnerjea Biren: „L'Ethnologie du Bengale.“ XXI + 169 SS., Oktav, geh., Paul Geuthner, Paris 1927. Preis frcs. 40.—.

Borchardt Paul: „Neue Beiträge zur alten Geographie Nordafrikas und zur Atlantisfrage.“ S.-A. aus der „Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde“ zu Berlin, Jahrg. 1927, Nr. 4, p. 197—216.

— „Erwiderung.“ S.-A. aus „Petermann's Geographischen Mitteilungen“, 1927, Heft 5/6, p. 150—152.

Bröring Th.: „Laut und Ton in Süd-Schantung.“ Veröffentlichungen des Seminars für Sprache und Kultur Chinas an der Hamburgischen Universität, Nr. 2, 63 SS., 13 Kurvenzeichnungen und 1 Karte, 1 Notenbeilage, Oktav, geh., L. Friederichsen & Co., Hamburg 1927. Preis Mk. 4.50.

Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie 1926/1927, 36 SS., Oktav, Bern 1927.

Chinnery E. W. Pearson: „Notes on the Natives of Certain Villages of the Mandated Territory of New Guinea.“ Territory of New Guinea Anthropological Reports Nr. 1 and 2, 238 SS., plates 66, 19 Abb., 3 Karten, Melbourne.

Cory Charles B.: „Catalogue of Birds of the Americas and the adjacent Islands in Field Museum of Natural History.“ Field Mus. of Nat. Hist. Public. 242, Zoological Series, Vol. XIII, Part V, VI + 517 SS., Oktav, Chicago 1927.

Crawley Ernest: „The Mystic Rose.“ A study of Primitive Marriage and of primitive Thought in its Bearing on Marriage. Vol. I: XX + 375 SS., Oktav, geb.; Vol. II: VII + 340 SS., Oktav, geb., Methuen & Co. Ltd. London 1927. Preis sh. 30.—.

Danzel, Dr. Th. W.: „Handbuch der präkolumbinischen Kulturen in Latein-Amerika.“ Bibliothek der Ibero-Amerikanischen Auslandskunde, Reihe A: Handbücher. 137 SS., 2 Karten, 1 Tafel und 88 Abb., Oktav, geb., Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg und Berlin 1927. Preis Mk. 9.50.

Dempwolf Otto: „Ein Phonogramm in malaischer Sprache.“ „Vox“, Mitteilungen aus dem phonetischen Laboratorium der Universität Hamburg, 1. Mai 1927, Heft 4—5, p. 10—11, Oktav.

Deutsche Siedlungsforschungen. Rudolf Kötzschke zum 60. Geburtstage dargebracht von Freunden, Fachgenossen und Schülern. III + 297 SS., mit 5 Karten, Oktav, geh., B. G. Teubner, Berlin 1927. Preis Mk. 10.—.

Dies A.: „Autour de Platon.“ Bibl. des Archives de Philosophie, Vol. I: Les Voisinages — Socrate, XVI + 243 SS., Oktav, geh.; Vol. II: Les Dialogues — Esquisses doctrinales, p. 245—616, Oktav, geh., Gabriel Beauchesne, Paris 1927. Prix frcs. 40.—.

Durme, J. van, C. I. C. M.: „La Notion primitive de ‚Dieu‘ en Chine.“ S.-A. aus „Ephemerides Theologicae Lovanienses“, Annus IV, fasc. 3, 1927, p. 406—420, Oktav.

Ebert, Prof. Max: „Reallexikon der Vorgeschichte“, Bd. 8: Maltaja-Noppenring, 548 SS., mit 196 Tafeln, Oktav, geb., Walter de Gruyter & Co., Berlin 1927.

Ethnologica, Bd. III, herausgegeben von Prof. Dr. F. Graebner und Priv.-Dozent Doktor J. Lips, XII + 302 SS., 239 Abb., Oktav, geh., Ernst Wiegandt-Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1927. Preis Mk. 30.—.

Festschrift Meinhof, Sprachwissenschaftliche und andere Studien, XII + 514 SS., Oktav, geh., L. Friederichsen, Hamburg 1927. Preis Mk. 40.—.

Fettweis Ewald: „Das Rechnen der Naturvölker." IX + 35 SS., Oktav, geh., B. G. Teubner, Leipzig 1927.

Fleure H. J.: „The Characters of the Human Skin in their Relations to Questions of Race and Health." 32 SS., Oktav, Oxford University Press London 1927. Price sh. 2, d. 6.

Ghellinck Joseph de: „Les Franciscains en Chine aux XIIIe—XIVe siècles." I: „Xaveriana", 4. série, Nr. 42, 40 SS., 12°, geh.; II: 4. série, Nr. 44, 40 SS., 12°, geh., Louvain 1927.

Gusinde, Univ.-Prof. Dr. Martin: „Eltern und Kind bei den Indianern im Feuerland." (Ethnologische Tatsachen zur Korrektur wissenschaftlicher Lehrmeinungen und parteipolitischer Programme.) „Das neue Reich", IX. Jahrg., Nr. 30 und Nr. 31.

Hough Walter: „Fire as an Agent in Human Culture." Smithsonian Institution United States National Museum, Bulletin 139, XIV + 270 SS., 41 plates, Oktav, geh., Washington 1926.

Huss Father Bernard and Brother Otto: „The origin of the Bushmen paintings at the Kai-River." Reprinted from the „South African Journal of Science", Vol. XXII, p. 496—503, Nov. 1925, plates XVIII—XXI.

Jacottet E.: „A Grammar of the Sesuto Language." Bantu Studies, Vol. III, January 1927, Special No., XXIV + 209 SS., Oktav, geb., Published by the University of the Witwatersrand Press, Johannesburg.

Jeske John A.: „The Grand River Mound Group and Camp Site." Bulletin of the Public Museum of the City of Milwaukee, Vol. III, No. 2, p. 139—214, plates 20—32, Figs. 20—36, Oktav, Milwaukee 1927.

Journal Russe d'Anthropolgie, Tome 15, Livr. 1—2, 104 SS., Oktav, Bureau des editions d'Etat (Gosisdat) Moscou, 1926, Leningrad.

Judd Neil M.: „Archeological Observations North of the Rio Colorado." Bureau of American Ethnology, Bulletin 82, IX + 171 SS., plates 61, 45 Abb., Oktav, geb., Washington 1926.

Junker, Prof. Dr. H.: „Die Osirisreligion und der Erlösungsgedanke bei den Ägyptern." S.-A. aus „Internationale Woche für Religionsethnologie", IV. Tagung (Mailand, 17. bis 25. Sept. 1925), p. 276—290, Oktav, Paul Geuthner, Paris 1926.

— „Die Mysterien des Osiris." S.-A. aus „Internationale Woche für Religionsethnologie", III. Tagung (Tilburg, 6. bis 14. September 1922), p. 414—426, Oktav.

— „Vorläufiger Bericht über die fünfte Grabung der Akademie der Wissenschaften in Wien bei den Pyramiden von Gizeh vom 3. Jänner bis 21. März 1927." S.-A. aus dem „Anzeiger der Akademie der Wissenschaften in Wien", phil.-hist. Klasse, Jahrg. 1927, Nr. XIII, p. 94—160, mit einem Plan, 10 Tafeln und 3 Abb., Oktav.

Klingenheben August: „Die Laute des Ful." Beihefte zur Zeitschrift für Eingebornensprachen, Nr. 9, 155 SS., Oktav, geh., Verlag Dietrich Reimer (Ernst Vohsen), A. G., Berlin 1927. Preis Mk. 10.—.

Koppers, P. Dr.: „Az öskultúra pedagógiája." S.-A. aus „Katholikus Neveles", XIX, Nr. 6, p. 185—198, Oktav.

— „Where is the Manuscript of the Final Version of the Great Yamana (Yahgan) Dictionary Compiled by Th. Bridges?" S.-A. aus South Amer. Miss. Soc. At. Work, p. 71—74, Vol. LXI, No. 683, 1927.

Kosibowicz Ks. Edward, T. J.: „Problem Ludów Pigmejskich." 236 SS., Oktav, geb., Kraków 1927.

Krämer, Prof. Dr. Augustin: „West-Indonesien, Sumatra, Java, Borneo." Atlas der Völkerkunde, Bd. III, Abt. Austronesien, 104 SS., 45 Tafeln, Oktav, geh., Franckh'sche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart. Preis in Ganzleinen Mk. 16.50.

Krohn Kaarle: „Kalevalastudien II. Lemminkainen." FF. Communications, Vol. XXI, 2, Nr. 67, 200 SS., Oktav, Helsinki 1926.

Kühn Herbert: „Beziehungen und Beeinflussungen der Kunstgruppen im Paläolithikum." S.-A. aus „Zeitschrift für Ethnologie", Jahrg. 1926, Heft 5/6, p. 349—367, Abb. 7—18 und 4 Tafeln.

Laguna Grace Andrus de: „Speech, Its Function and Development." XII + 363 SS., Oktav, geb., Oxford University Press, London 1927. Preis sh. 23.

Lakota Wocekiye na Olowan Wowapi: Sioux Indian Prayer and Hymn Book, with an Appendix of English Prayers and Hymns by the Jesuit Fathers of St. Francis Mission St. Francis, South Dakota. X + 386 SS., 12°, geb., Central Bureau of the Catholic Zentral Verein of America 1927.

Lehmann-Nitsche Robert: „La Arthritis Deformans." Revista del Museo de La Plata, del Tomo XI, 5 SS.

— „Braquifalangia de la Mano Derecha." Revista del Museo de La Plata, del Tomo XI, p. 7—11, 4 Abb., La Plata 1903.

Lenz, Dr. Rodolfo: „El Papiamento, la Lengua Criolla de Curazao." Tercera Entrega. Impreso en los Anales de la Universidad de Chile, 2a serie, ano IV, 1927, p. 145—183, Oktav, Santiago de Chile 1927.

Lévy-Bruhl Lucien: „L'Ame Primitive." Bibliothèque de Philosophie contemporaine. 451 SS., Oktav, geh., Librairie Felix Alcan, Paris 1927. Prix frcs. 50.—.

Lindblom K. G.: „The use of Stilts especially in Africa and America." Riksmuseets Etnografiska Avdelning, Smärre Meddelanden, Nr. 3, 40 SS., 12 Abb., Oktav, geh., Stockholm 1927.

Locke L. Leland: „A Peruvian Quipu." Contributions from the Museum of the American Indian Heye Foundation, Vol. VII, Nr. 5, 11 SS., plates LXII—LXIII, Oktav, geh., New York 1927.

Lothrop Samuel Kirkland: „Pottery Types and their Sequence in el Salvador." Indian Notes and Monographs, Vol. I, Nr. 4, p. 165—220, 25 Abb., 12°, geh., Museum of the American Indian Heye Foundation, New York 1927.

Macler Frederic: „Trois Conférences sur L'Arménie." Annales du Musée Guimet, Bibliothèque de vulgarisation, Tôme 46, 144 SS., planches I—XXXII, Oktav, Paul Geuthner, Paris 1927.

Maunier René: „La Construction collective de la Maison en Kabylie." Université de Paris. Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, III, 78 SS., pl. I—III, 9 Abb., Oktav, geb., Paris 1926. Prix frcs. 45.—.

Meerwarth A.: „Les Kathakalis du Malabar." Extrait du Journal Asiatique oct.-déc. 1926, p. 194—284, plates I—XVI, 4 Abb., Paris 1926. Preis frcs. 35.—.

Meltzer, Dr. Hermann: „Religion der Naturvölker." Arbeitshefte für den evangelischen Religionsunterricht, Nr. 19, 32 SS., Oktav, geh., Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. Preis Mk. —.60.

Mentré F.: „Pour qu'on lise Cournot." Bibliothèque des Archives de Philosophie, 244 SS., Oktav, geh., Gabriel Beauchesne, Paris 1927.

Midden — Oost — Borneo Expeditie 1925. Uitgave van het Indisch Comite voor Wetenschappelijke Onderzoekingen, III + 423 SS., 155 Abb., 4 Karten, geb., Weltevreden 1927.

Mitra Panchanan, M. A.: „Prehistoric India." XXVIII + 512 SS., plates I—LIII, Oktav, geb., University of Calcutta 1927.

Mittelholzer-Gouzy-Heim: „Afrikaflug." Im Wasserflugzeug von Zürich über den dunklen Erdteil nach dem Kap der Guten Hoffnung. 235 SS., 215 Abb., 4 Karten, Oktav, geh., Orell Füssli, Zürich 1927.

Murphy John: „Primitive Man." His Essential Quest. XIV + 341 SS., Okav, Oxford University Press, London 1927.

Nansen Fridtjof: „Abenteuerlust." 35 SS., Oktav, geh., F. A. Brockhaus, Leipzig 1927.

Nieuwenhuis, Prof. Dr. A. W.: „Die psychologische Bedeutung des Gruppentotemismus in Australien." S.-A. aus „Internationales Archiv für Ethnographie", Bd. XXVIII (1927), 50 SS., Quart, E. J. Brill, Leiden 1927.

Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde. 1. Jahrg., Heft Nr. 1, 1927, 96 SS., ill., Oktav, geh., Verlag Konkordia, A. G., Bühl, Baden. Preis pro Jahr Mk. 4.—.

Outes Felix F.: „Sobre las Lenguas Indigenas Rioplatenses." S.-A. aus „Revista de la Universidad de Buenos Aires, tomo XXIV, p. 231—237, Buenos Aires 1913.

— „Las Hachas Insignias Patagonicas." 46 SS., 27 Abb., 1 Karte, 1 Tafel, Buenos Aires 1916.

— „Un Texto y un Vocabulario en Dialecto Pehuenche de Fines del Siglo XVIII." S.-A. aus „Revista de la Universidad de Buenos Aires", tomo XXV, p. 68—73, Buenos Aires 1914.

— „Nuevos Rastros de la Cultura Guaraní en la Cuenca del Paraná inferior." Publicado en los „Anales de la Sociedad Científica Argentina", tomo LXXXV, p. 153—182, Buenos Aires 1918.

— „La Expressión Artística en las Más Antiguas Culturas Preincaicas." Publicado en los „Anales de la Sociedad Científica Argentina", tomo LXXXIX, p. 55—104, 71 Abb., Buenos Aires 1920.

— „Sobre Algunos Objetos de Piedra de Forma Insólita Procedentes de Patagonia." S.-A. aus „Boletín de la Sociedad Physis, tomo I, p. 378—380, 6 Abb., Buenos Aires 1914.

— „Vocabularios Inéditos del Patagón Antiguo." S.-A. aus „Revista de la Universidad de Buenos Aires", tomo XXI, p. 474—494, Buenos Aires 1913.

Paust Albert und Dr. Alfred Römer. „Allgemeine Religionsgeschichte und Theologie." S.-A. aus „Jahresberichte des Literarischen Zentralblattes", Jahrg. 3, 1926, p. 50—127, Oktav.

Peake Harold and Herbert John Fleure: „Apes and Men." VI + 138 SS., 47 Abb., Oktav, geb., Clarendon Press, Oxford 1927.

— „Hunters and Artists." VI + 154 SS., 79 Abb., Oktav, geb., Clarendon Press, Oxford, 1927.

Périnelle J., O. P.: „L'attrition d'après le Concil de Trente et d'après Saint Thomas d'Aquin." Bibliothèque Thomiste X, Section théologique: 1, 148 SS., Oktav, geh., Le Saulchoir, Kain 1927.

Pieris-Fitzler: „Ceylon and Portugal." Part. I: Kings and Christians 1539—1552, VIII + 408 SS., Oktav, geb., Verlag der Asia Major, Leipzig 1927.

Plischke, Dr. Hans: „Volkskunde, Anthropologie, Vorgeschichte, Völkerkunde." S.-A. aus „Jahresberichte des Literarischen Zentralblattes", Jahrg. 3, 1926, p. 575—619, Oktav.

Richter, Prof. Dr. Julius: „Das Rassenproblem in Afrika." S.-A. aus „Koloniale Rundschau", Jahrg. 1927, Heft 7, 8 SS., Oktav.

Richter, Prof. Dr. Elise: „Das altitalienische, tobacco." (Zu „Arch. Rom." II, 270 ff.) S.-A. aus „Archivum Romanicum", Bd. XI, Nr. 2, 1927, p. 251—257, Oktav.

— „Sprachwissenschaftliche Probleme." S.-A. aus der Festschrift „30 Jahre Frauenstudium in Österreich", 1927, 6 SS., Oktav.

Rischke Margarete: „Studien zu Frédéric Ozanam." Görres-Gesellschaft, 73 SS., Oktav, geh., J. P. Bachem, Köln 1927.

Rivet P.: „Le Groupe Océanien." S.-A. aus „Bulletin de la Société de Linguistique de Paris", tome XXVII, fasc. 3, p. 141—168, Paris 1927.

Roth-Lutra Karl H.: „Denkschrift über die Schaffung eines anthropologischen Laboratoriums der Pfalz." S.-A. aus den „Nachrichten der Deutschen Anthropologischen Gesellschaft", Jahrg. II, Heft 6 (Juni 1927), p. 50—52, Oktav.

— „Rassenzugehörigkeit und Sozialtypen des Pfälzer Volkes." S.-A. aus den „Nachrichten der Deutschen Anthropologischen Gesellschaft", Jahrg. II, Heft Nr. 3 (März 1927), p. 22—25, Oktav.

— „Ist der soziale Aufstieg mit anthropologischer Auslese verbunden?" S.-A. aus dem „Archiv für Soziale Hygiene und Demographie", Bd. II, Heft 5, 1927, p. 449—452, Oktav.

Sapper Karl: „Las Regiones tropicales como Lugares de Colonización y de Producción de Materias Alimenticias." De los Anales de la Sociedad Argentina de Estudios Geográficos „Gäa", tomo II, Nr. 3, p. 469—473, Buenos Aires 1927.

Schapera I.: „Bows and Arrows of the Bushmann." (Illustrated.) S.-A. aus „Man", Vol. XXVII, No. 6, June 1927, p. 113—117.

Schenck W. Egbert: „Historic Aboriginal Groups of the California Delta Region." University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, Vol. 23, No. 2, p. 123—146, 2 Abb., Oktav, Berkeley 1926.

— „The Emeryville Shellmound Final Report." University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, Vol. 23, No. 3, p. 147—282, plates 35—54, 8 Abb., 1 Karte, Oktav, Berkeley 1926.

Schlaginhaufen Otto: „Körpergröße, Kopfform und Farbmerkmale von 250 schweizerischen Rekruten." S.-A. aus „Bulletin der Schweiz. Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie", 1926/1927, S. 21—36.

— „Anthropologie und Sport." S.-A. aus „Die Körpererziehung", Jahrg. V, Heft 1, p. 3—14, Bern 1927.

— „Leitfaden für die anthropologischen Untersuchungen an den schweizerischen Stellungspflichtigen." 32 SS., Oktav, geh., Zürich 1927.

Seifert J. L.: „Von Bogumil über Hus zu Lenin." S.-A. aus „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie", Jahrg. 3, Heft 2, 1927, p. 129—158, 1 Karte.

Sirelius U. T.: „Folklivsforskningen i Finland." S.-A. aus „Nordisk Tidskrift", Arg 3, 1927, 21 SS., ill., Oktav.

Spann Othmar: „Ein Wort an meine Gegner auf dem Wiener Soziologentage." S.-A. aus „Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie", Jahrg VI, Heft 4, p. 311—336, Oktav.

Stechc Theodor: „Die neuhochdeutsche Wortbiegung." 188 SS., Oktav, geb., Verlag Ferdinand Hirt in Breslau, 1927, Preis Mk. 7.—.

Stutzer Otto: „Streifzüge eines Geologen im Gebiete der Goajira-Indianer, Kolumbien." 154 SS., 32 Tafeln, 1 Karte, Oktav, geh., Verlag Dietrich Reimer (Ernst Vohsen), Berlin 1927. Preis Mk. 10.—, geb. Mk. 12.—.

Taylor Griffith: „Environment and Race." XV + 354 SS., 93 Abb., Oktav, geb., Oxford University Press 1927.

Thilenius G.: „Zum Problem des Animalismus." Aus der Festschrift Meinhof, Hamburg 1927, p. 479—494, Oktav.

Thorbecke Franz: „Im Hochland von Mittel-Kamerun." Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstituts. Bd. XXI, 1. Teil: Die Reise: Eindrücke und Beobachtungen, XII + 102 SS., 50 Tafeln, 1 Farbentafel, 1 Kartenskizze, Oktav, geh., Hamburg 1914. 2. Teil: Bd. XXXIV: Anthropogeographie des Ost-Mbamlandes, XI + 94 SS., 26 Tafeln und 2 Kartenskizzen, Oktav, geh., Hamburg 1916. 3. Teil: Bd. XXXXI: Beiträge zur Völkerkunde des Ost-Mbamlandes. XII + 178 SS., 3 Farbentafeln, 35 Tafeln, 32 Textfiguren, 2 Tabellen, 23 Transkriptionen und 1 Tafel Tonleitern, Oktav, geh., Hamburg 1919. 4. Teil, 1. Hälfte: Die Karte des Ost-Mbamlandes, 16 SS., 1 Skizze, 1 Karte, Oktav, geh., L. Friederichsen & Co., Hamburg 1924.

Thurnwald, Prof. Dr.: „Recht." S.-A. aus „Reallexikon der Vorgeschichte", p. 50—69, Oktav, Verlag Walter de Gruyter & Co., Berlin.
— „Reichtum". S.-A. aus „Reallexikon der Vorgeschichte", p. 72—79, Oktav, Verlag Walter de Gruyter & Co., Berlin.
— „Reinheit, Reinigung." S.-A. aus „Reallexikon der Vorgeschichte", p. 81—88, Oktav, Verlag Walter de Gruyter & Co., Berlin.
„Rausch". S.-A. aus „Reallexikon der Vorgeschichte", p. 34—49, Oktav, Verlag Walter de Gruyter & Co., Berlin.
- „Die Lüge in der primitiven Kultur." S.-A. aus dem Sammelwerk „Die Lüge", 1927, p. 396—413.

Trautmann René: „La Littérature populaire à la Côte des Esclaves." Université de Paris, Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie, IV, VII + 104 SS., Oktav, geb., Paris 1927.

Uhlenbeck C. C.: „Additional Blackfoot-Arapaho Comparisons." S.-A. aus „Intern. Journal of American Linguistics", Vol. IV, Nr. 2—4, 1927, p. 227—228, Oktav.
— „Die mit b anlautenden Körperteilnamen des Baskischen." S.-A. aus der Festschrift Meinhof, p. 351—357, Oktav.

Vayson de Pradenne A.: „Visites et Fouilles a Glozel, Juin et Juillet 1927." Extrait du „Bulletin de la Société Préhistorique Française, Nr. 6, 1927, p. 1—8, Oktav, le Mans 1927.

Wanger W.: „Scientific Zulu Gramnar." Opera Africana, Tom. I. XIX + 346 SS., ill., 1 Karte, Oktav, geb., W. Kohlhammer, Stuttgart 1927. Preis Mk 21.—.

Zimmer John Todd: „Catalogue of the Edward E. Ayer Ornithological Library." Field Museum of Natural History Publications 239, Zoological Series, Vol. XVI, Part I: X + 364 SS., plates I—VIII; Part II: p. 365—706, plates IX—XII, Oktav, Chicago 1926.

Zeitschriftenschau. — Revue des Revues.

Annales du Musée Guimet. Bibliothèque de vulgarisation, 46.

Macler Frédéric, Trois Conférences sur L'Arménie.

Archiv für Orientforschung.

III. 5/6.: Weidner Ernst F., Die Annalen des Königs Aššurdân II. von Assyrien. — Welch Adam C., On the Religious Literature of Northern Israel. — Przeworski Stefan, Un cylindre hittite de Cracovie. — Albright W. F., The Babylonian Gazelle-God Arwium-Sumukan. — IV. 1.: Nassouhi Essad, Grande liste des rois d'Assyrie. — Weidner Ernst F., Die neue Königsliste aus Assur. — Stummer Friedrich, Ein akkadisches Segensgebet für den König.

Asia Major. III/2.

Poppe N., Geserica. (Untersuchung der sprachlichen Eigentümlichkeiten der mongolischen Version des Gesserkhan.) — Schurhammer G., Fernao Mendez Pinto und seine „Peregrinaçam". — Hauer E., Li Tze-ch'eng und Chang Hsien-chung. — Zach E. v., Zum Ausbau der Gabelentz'schen Grammatik.

Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde. 83/1.

Berg C. C., Kidung Sunda. Inleiding, tekst, vertaling en aanteekeningen. — Neumann J. H., Bijdrage tot de geschiedenis der Karo-Batakstammen. — Drabbe P., Waardigheden of ambten in de Tanimbareesche maatschappij.

Boletim da Agência Geral das Colónias. III. 26.

Couto Gustavo, As línguas vernáculas e o funcionalismo colonial.

Boletim de Museu Nacional do Rio de Janeiro. II/4.

Fernandes C., Ethnographia indigena de Rio de Janeiro. — Lopes R., Aspectos da formaçao sertaneja.

Bulletin de la Société d'Études oceániennes.

19: **Audran Hervé P.**, Fakahina — Rédaction, Noms primitifs de certaines îles. — **Emory K. P.**, L'Art Tahitien. — **Brisson Cap.**, Chant lyrique de Takaroa. — 20: **Audran Hervé P.**, Fakahina. — **Salmon Marau Taaroa Mme**, Notes et commentaires sur le Pii. Attributs royaux etc. etc. — Commission des Monuments, Inventaire des Monuments historiques. — R. E., Danses, Chants et Costumes anciens au 14 juillet.

Bureau of American Ethnology. Bulletin 82.

Judd O. M., Archaeological observations north of the Rio Colorado.

Congo. 1927.

I/5: **Henry**, Quelques épisodes de l'histoire du Congo Belge. — **Pagès R. P.**, Au Ruanda. Sur les bords du lac Kivu, Congo belge. — **Gorju J. L.**, Un atelier paléolithique à Mugera. — II/1: **Handekyn P. E.**, Spraakkunst der Wankutshu-taal. — II/2: **Tanghe J.**, Chansons de Pagayeurs. — **Handekyn P. E.**, Spraakkunst der Wankutshu-taal.

El Mexico Antiguo. II/11—12.

Sapper C., La Lengua Tapachulteca. — **Beyer H.**, Algunos Datos sobre los „Yugos" de Piedra prehispanicos. — **Caso A.**, Nota Arqueologica sobre las Ruinas de Tazatlán, Tlaxcala.

Der Erdball. I.

6: **Blochert-Glaser L.**, Das Bromo-Fest auf Java. — **Maaß A., Prof.**, Etwas über balinesische Sternbilder. — **Huber E., Dr.**, Bier und Bierbereitung in Babylonien. — **Runge P., Geh. Bergrat, Dr.**, Philistaea. — **Koch Otto Fr.**, Bestattung bei den Batakern Sumatras. — **Dengler H**, Das Haarausreißen bei den Ticuna-Indianern West-Brasiliens. — **Kunike H., Dr.**, Das Geheimnis der Quipus. — **Bäßler Ado, Dr., A. W.**, Das Fest der Toten und Lebenden in Peru. — **Nevermann Hans, Dr.**, Die zentralaustralische Bilderschrift. — 7: **Schmalz Fr., Dr.**, Totenkult im alten Ägypten. — Indianische Dampfbäder. — **Kunike H., Dr.**, Die Menschenopfer der Azteken. — **Maecke Alfred**, Die Frau in Japan. — **Koenig Harry**, Geheimbünde in China.

Folklore. XXXVII. 2.

Bestermann Theodore, The Folklore of Dowsing. — **Firth Raymond**, Proverbs in Native Life, with special reference to those of the Maori, I.

Indian Notes. Vol. IV.

1: **Speck G. F.**, Huron Hunting Territories in Quebec. — **Lothrop S. K.**, The Museum Central American Expedition, 1925—1926. — **Orchard W. C.**, A Chilkat Blanket and a Haida „Copper". — **Harrington M. R.**, Some Lake-bed Camp-sites in Nevada. — **Verril A. H.**, Excavations in Coclé Province, Panama. — **Cadzow D. A.**, Expedition to the Canadian Northwest. — **Woodward A.**, Collection from the Channel Islands of California. — **Lothrop S. K.**, A Note on Indian Ceremonies in Guatemala. — Oath-taking among the Dakota. From the Bushotter Texts — **Wildschut W.**, Arapaho Medicine Bundle. — **Harrington M. R.**, An Unusual Hafted Flint Implement from Nevada. — **Hodge F. W.**, Heckewelder to Duponceau, 1820. — **Heye G. G.**, The Museum's New Building. — 2: **Lothrop S. K.**, The Potters of Guatajiagua, Salvador. — **Orchard W. C.**, Nose ornaments of Gold. — **Gilmore M. R.**, Origin of the Arikata Silverberry Drink. — **Harrington M. R.**, A Hafted Stone Hammer from Nevada. — **Cadzow D. A.**, Objects from the Canadian Northwest. — **Mykrantz J. W.**, Indian Burials in Southern California. — **Orchard W. C.**, A Pomo Headdress. — **Hinsdale W. G.**, Old Iroquois Needles of Brass.

Internationales Archiv für Ethnographie. XXVIII/3—4.

Nieuwenhuis A. W., Die psychologische Bedeutung des Gruppentotemismus in Australien.

Islamica. II. 4.

Ritter Helmut, Kleine Beiträge zur osmanischen Grammatik und Stilistik aus der Dolmetscherpraxis. — **Schaade A.**, Attributive, oppositionelle und anknüpfende Relativsätze im Arabischen und Syrischen. — **Schacht Josef**, Aus zwei arabischen Furuq-Büchern.

— **Stumme Hans**, Ein türkisches Kochbuch und fünf seiner schönsten Pilawrezepte. — **Zettersteen K. V.**, Aus dem Diwan al-Tadbig al-Giljani's. — **Zimmern H.**, Simat, Sima, Tyche, Manat. — **Heß J. J.**, Die Namen der Himmelsgegenden und Winde bei den Beduinen des inneren Arabiens. — **Oppenheim Max, Freiherr v.**, Der Djerid und das Djerid-Spiel.

Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal. XXI/4.

Beauvoir Stocks, de, C., Folklore and Customs of the Lap-chas of Sikhim.

Journal Asiatique. CCIX. 2.

Meerwarth M. A., Les kathakalis du Malabar. — **Huart Cl. et Massignon L.**, Les entretiens de Lahore.

Journal of the Africa Society. XXVI. Nr. CIV.

Thomson Gr., Administration and Development in Nigeria. — **Cameron D.**, Position and Prospects in Tanganyika. — **Wilson-Haffenden J. R.**, Ethnological Notes on the Kwottos of Toto. Pt. I. — **Bovill E. W.**, The Moorish Invasion of the Sudan. Pt. II.

Journal of the American Oriental Society. Vol. 47/2.

Montgomery J. A., Arabia To-day—An Essay in Contemporary History. — **Sturtevant E. H.**, Notes on Hittite and Indo-European Pronouns and Morphology.

Journal of the Department of Letters.

Vol. XIV: **Chatterjee N. C.**, The Conception of Positive Law in Ancient India. — **Ghatak J.**, The Date of Mricchakatika from Astrological Data. — **Vishwanatha Rawasmami Aiyar**, A Brief Account of Malayalam Phonetics. — **Hannah Bruce H.**, Problems in Ancient Egyptian Chronology. — **Saratchandra Mitra**, On the Cult of Gorakshanatha in Eastern Bengal. — **Saratchandra Mitra**, On Two Accumulation Drolls of „The Prawn and the Crow type". — **Henchandra Ray**, Notes on War in Ancient India. — **Majumdar N. K.**, Laghumanasam of Munjala. — **Bagchi P. C.**, On the Purvas. — **Das Gupta T.**, Aspects of Bengali Society from old Bengali Literature. — Vol. XV: **Narendranath Law**, The spiritual Culture of the Hindus and the interpretation of their civilizations. — **Sen A.**, Platonism in Shelley. — **Mookerij B.**, The gipsies and the spread of Indian culture. — **Ghoshal U.**, Kautilya's place in the history of Hindu Political Theory. — **Sinha K. G.**, The Place of Videha in the ancient and mediaeval India. — **Formichi C.**, The Upanishads as the landmark in vhe history of Indian thought. — **Dutt S. Ch.**, The dialecti of Sankara and Ramanuja in relation to the western types of dialectic. — **Mitra S. Ch.**, On the cult of the Sun-God in the Mediaeval Eastern Bengal. — **Sarkar K. Ch.**, Some Bull and Boar fights from India. — **Mitra S. Ch.**, On the Silaris or Hiralis of Eastern Bengal. — **Chattopadhyaya K. Ch.**, The Identification of the Rg-Vedic River Sarasvati and some connected problems. — **Sastri P. B.**, Sandhyakshara-tattwa (in Bengali).

Journal of the Society of Oriental Research. XI/2.

Stephens F. J., The Cappadocian Tablets in the University of Pennsylvania Museum. — **Mercer S. A. B.**, Babylonien and Egyptian Triads. — **Keimer L.**, Papyrusstengel als Genußmittel. — **Rapp E. L.**, Zwei koptische Hymnen für das Epiphanienfest.

Koloniale Rundschau. 1927.

7: **Reck Hans, Prof. Dr.**, Die Tendaguru-Ausgrabungen in Deutsch-Ostafrika in Vergangenheit und Gegenwart. — **Richter Julius, Prof. Dr.**, Das Rassenproblem in Afrika. — 9: **Stuhlmann Franz, Prof. Dr.**, Ein Ausflug nach Tripolis. — **Niedermeyer Eberhard, Reg.-Rat**, Der Islam im Sudan.

Man. 1927.

6: **Schapera J.**, Bows and Arrows of the Bushmen. — **Parsons E. C.**, Witchcraft among the Pueblos: Indian or Spanish? — 7: **Parsons E. C.**, Witchcraft among the Pueblos: Indian or Spanish? — **Frasetto F.**, New Views on the „Dawn Man" of Piltdown. — **Hutton J. H.**, The Nagas of Assam and „The Children of the Sun". — **Villiamy C. E.**, A Note on Proto-Neolithic Flint Implements from the Chiltern Hills. — 8: **Driberg J. H.**, Notes on Dreams among the Lango and the Didngs of the Southeastern

Sudan. — **Laidler P. W.**, The Place Names of the Nama Hottentot. — **Swayne J. C.**, Thorn-lined Traps. — **Hornblower G. D.**, Further Notes on Phallism. — **Myres J. L.**, Edwin Sidney Hartland.

Mededeelingen. 71/2.

Beusekom H. G. v., Hedendaagsche vragen in de wereld van den Islam. — **Zwemer S. M.**, Islam in Africa to-day. — **Wetering F. H. v. d.**, De Godsnaam op Alor. — **Merkel R. F.**, Mission und Volkstum.

Mensch en Maatschappij. III/4.

Ter Veen H. N., Van anthropogeografie tot sociografie. — **Krediet G.**, Het outstaan van hermaphrodieten bij mensch en dier.

The Museum Journal. XVII/2.

Mason J. A., Dr. Farabee's Last Journey. — **Hall H. U.**, Alfred Collins in the Congo.

Orientalistische Literaturzeitung. XXX.

7: **Roeder G.**, Eine ägyptische Steinfigur aus Kleinasien. — **Babinger F.**, Zum Sinan-„Problem". — 9: **Lewy Julius**, Habiru und Hebräer.

Petermann's Mitteilungen. 1927.

1/2: **Borchardt P.**, Platos Insel Atlantis. — **Troll K.**, Forschungsreise in den zentralen Anden von Bolivien und Peru. — 5/6: **Schmitthenner H.**, Nord- und Südchina. — **Otto Fr.**, Transkription der chinesischen geographischen Namen. — Zur Atlantisfrage I.: Iantis. — III.: **Gautier E.**, Französische Forschungen zur Atlantisfrage. — IV.: **Herrmann A.**, Atlantis und Tartessos. — V.: **Netolitzky F.**, Platos Insel Atlantis. — **Borchardt**, Erwiderung. — **Erkes H.**, Abschluß meiner Forschungen im Innern Islands 1926. — 7/8: **Ubisch L. v.**, Die Karthager auf den Azoren.

Records of the South Australian Museum. III. 3.

Waite Edgar R., Tha Tavau or Coil Feather Currency of Santa Cruz Island.

Revista mexicana de Estudios historicos. I.

2: **Mena R. y P. Aguirre**, La nueva zona arqueologica. — **Toussaint M.**, Folk-Lore historico. — 3: **Bayer G.**, Dos Fechas del Palacio de Palenque. — **Mendizabal M. O.**, Los Otomies no fueron los primeros pobladores del valle de Mexico.

Revue anthropologique. XXXVII. 7/9.

Berger A., Elefanten auf Atlantis. — II.: **Dombart Th.**, Die Größenausdehnung von At-

Fraipont C., L'omoplate et le sacrum de l'homme de Spy. — **Chantre E. et Pittard E.**, Contribution a l'étude anthropologique des Mossi. — **Gimpera Bosch P. et de Serra Rafols**, Etudes sur le néolithique et l'énéolithique de France. — **Guiart J.**, La race galate. — **Meakin A. B.**, Quelques races indigènes de l'Asie centrale. — **Aymar A.**, Cupules paléolithiques. Disques-marteaux.

Revue de l'histoire des religions. XCIV. 4—6.

Halbwachs M., Histoires dynastiques et légendes réligieuses en Chine d'après un livre récent de **M. Marcel Granet**. — **Massé H.**, L'exposé des religions par Abou'l Maâli.

Revue de l'Institut de Sociologie. VII. 2.

Lefrancq Jaques, Notes sur les idées de vérité et de beauté dans l'ancienne Egypte.

Revue des Arts Asiatiques. IV. 2.

Verneuil M. P., Interprétation de la figure humaine dans l'Art javanais. — **Ferrand G.**, Les Indes Néerlandaises au Pavillon de Marsan. — **Rousseau P.**, L'Art du Tibet. — L'architecture. — **Sirèn O.**, Tch'ang-ngan au temps des Souei et des T'ang. — **Cuisinier J.**, La Bibliothèque royale de Pnom-Penh. — **Bubot J.**, L'Exposition de Jades au Musée Cernuschi.

Tijdschrift voor indische taal-, land- en volkenkunde. LXVI/4.

Mallinckrodt J., Het huwelijksrecht bij de Dajaks in de onderafdeeling Boentok. — Overvoorde J. C., Eene niet gepubliceerde kaart van de belegering van Malaka in 1640—1641. — Maass Alfred, Sternkunde und Sterndeuterei im malaischen Archipel (Nachtrag). — Stutterheim W. F., Schaamplaten in de Hindoe-Javaansche kunst.

T'oung Pao. XXV. 1/2.

Maspero Henri, Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école. — Pelliot Paul, Les Yi nien lou. — Dubs Homer H., Did Confucius study the „Book of Changes"?

University of California, Publication in American Archaeology and Ethnology. XXIII.

2: Schenck W. E., Historic aboriginal groups of the California Delta Region. — 3: Schenck W. E., The Emeryville shellmound. Final Report.

University of Washington Publication in Anthropology. I/5.

Günther E., Klallam Ethnography.

Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. XXXIV/1—2.

Frauwallner E., Zur Elementenlehre des Samkhya. — Stein O., Über zwei Ausgaben der Saptasati. — Jokl N., Albanisch-iranische Berührungen. — Melzer U., Verstümmelte semitische Wörter im Mittelpersischen. — Mlaker K., Die Inschrift von Husn-al-Gurâh. — Ungnad A., Sumerische und chinesische Schrift. — Lukas J., Genesis der Verbalformen im Kanuri und Tada. — Dmitrijew N. K., Beiträge zur osmanischen Mimologie.

Zeitschrift für Eingebornen-Sprachen. XVII. 4.

Paret R., Die arabische Quelle der Suaheli-Dichtung Chuo Cha Herkal (Das Buch von Herkal). — Pettinen A., Sprichwörter der Aandonga. — Heider E., Die Zahlwörter und Zahlausdrücke in der samoanischen Sprache. — Werner A., Some missing stanzas from the northern version of the Inkishafi poem.

Zeitschrift für Indologie und Iranistik. V. 2.

Konow Sten, The Skarah Dheri Image Inscription. — Nobel Joh., Die Avantisundarikatha. — Wüst Walther, Vier Etymologien. — Weller Hermann, Zu einigen Metaphern des Rigveda. — Schmidt Richard, Die Benares-Ausgabe des Ratirahasyam. — Geldner K. F., Das wunderbare Feuerzeug der Asvin. — Walleser Max, Zur Aussprache von skr. a. — Hillebrandt A., Das Maskulinum brahmán im Rigveda.